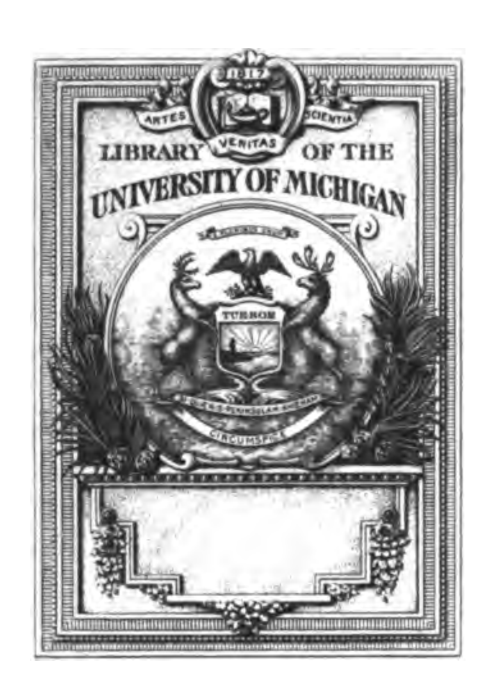
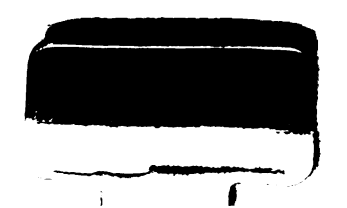





1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Die Studierstube

Theologische und kirchliche Monatschrift.

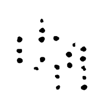
Herausgeber:

Lic. theol. Dr. phil. Julius Boehmer

Pfarrer in Raben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam).

Dritter Jahrgang.





Stuttgart.

Druck und Verlag von Greiner & Pfeiffer.

1905.

Inhalt

des dritten Jahrgangs der Studierstube 1905.

I. Sachen-Übersicht.

II. Literatur-Übersicht.

1. Bücherbesprechungen.

---

2. Zeitschriften und Verwandtes.

III. Verfasser-Übersicht.

Die Studierstube.

3. Jahrg. Januar 1905. 1. Heft.

Rückblick und Ausblick.

Luk. 16, 2. Ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου.

Die Studierstube steht zum zweite Male an einer Jahreswende. Und wiederum liegt dem Herausgeber die Pflicht ob, stille zu stehen und sich und dem Leserkreise Rechenschaft abzulegen über das, was im vergangenen Jahre geschehen ist. Viel Freude und Genugtuung ist ihm freilich zuteil geworden. Wenn wir daran gedenken, wieviel Anerkennung und Aufmunterung unserer Zeitschrift aus dem Leserkreise und von vielen mehr als kompetenten Kritikern zugeflossen ist, dann müssen wir ganz beschämt stehen und können keinen Augenblick zweifeln, daß diese Stimmen alle nur ins Heiligtum des Kämmerleins gehören, vor die große Öffentlichkeit gebracht dagegen ihr Bestes verlieren würden. Aber selbst diese freundlichen Stimmen vermögen ein Zweifaches nicht: sie vermögen nicht die Last der Verantwortlichkeit, die auf des Herausgebers Schultern ruht, zu vermindern; sie vermögen nicht die Notwendigkeit zu verdecken, daß es noch gewaltiger Anstrengungen und eines energischen Ausschreitens bedarf, um das der Studierstube gesteckte Ziel auch nur einigermaßen zu erreichen.

Die Last der Verantwortlichkeit! Sie empfinden wir an der Jahreswende ganz besonders schwer. Das Wort Luk. 16, 2 „tue Rechnung von deinem Haushalten" bringt laut und vernehmlich an Ohr und Gewissen. Was wir dem Herrn zu erwidern haben, gehört nicht hieher. Was der Leserkreis erwartet und zu verlangen berechtigt ist, soll er alsbald hören.

Wir sind oft gefragt worden, was die Studierstube eigentlich wolle. Alle die programmatischen Ausführungen, die namentlich in den ersten Heften des ersten Jahrgangs stehen und auch sonst wiederkehren, die in Kürze zusammengefaßt die zweite Umschlagseite in die Erinnerung ruft, sie genügen diesem und jenem nicht. Schließlich ist die Studierstube eben doch eine Zeitschrift wie viele andere theologische, und was sie bringt, könnte auch in anderen Zeitschriften stehen. Dies und ähnliches hat man gegen ihre Existenzberechtigung eingewandt. Wir haben darauf nach Kräften Erwiderung getan, meinen aber, daß die beste Erwiderung die Zeitschrift selber sei und das, was jeder Leser in seiner Weise daraus gewinnt. Über die Absicht ihrer selbst darf vielleicht zur Zerstreuung von mancherlei Mißverständnissen hier einiges Ergänzende bemerkt werden.

Will die Studierstube der Geistes-, Arbeits- und Gebetsgemeinschaft, nicht einer Partei, einer Gruppe, einem Interessentenkreis dienen, faßt sie alle Pfarrer und Theologen ins Auge, um ihnen etwas zu sagen, vielmehr ihnen zu zeigen, was ihnen die Zeichen der Zeit in Theologie und Kirche und Welt, die schwebenden Fragen und Verhandlungen zu sagen haben, so ergibt sich daraus ohne weiteres, daß solche Leser gemeint sind, die den Bewegungen in Theologie und Kirche Interesse, Teilnahme entgegenbringen, die es für der Mühe wert halten, ja eine ihnen amtlich und persönlich gebotene Notwendigkeit darin erkennen, die Zeichen der Zeit im angegebenen Sinn zu verfolgen, die aber nicht imstande sind, infolge der ihnen durch ihr praktisches Amt auferlegten Pflichten, zu hören, wo sie hören möchten, mitzugehen, wo sie mitgehen möchten, zu gewinnen, wo sie gewinnen möchten. Theologisch und kirchlich interessierte Pfarrer unserer Zeit können heutzutage in den allerseltensten Fällen mit ihrer Zeit fortschreiten, und wenn sie es tausendmal möchten. Nicht einmal einen Überblick können sie behalten, wenn sie sich auch tausendfache Mühe darum geben. Was soll nun werden? In der Regel ist es so, daß nach einigen Jahren vergeblichen Bemühens das Interesse abstumpft, und die „Theologen" — das sind die Pfarrer doch — kurz gesagt untheologisch werden. Jenen, die das nicht möchten, den Dienst zu leisten, dessen sie bedürfen, das ist die Absicht der Studierstube. Daß sie bisher erreicht wäre, daß sie je vollkommen erreicht werden könnte, wird niemand meinen, am allerwenigsten der Herausgeber. Aber wir bemühen uns darum, bemühen uns mit allem Ernst darum und sind der Überzeugung, daß dabei eine Frucht, eine dreifache Frucht geerntet werden könne, Geistes-, Arbeits- und Gebetsgemeinschaft.

Die hohe Aufgabe der Zeitschrift überhaupt ist 1904 S. 703 folgendermaßen gekennzeichnet: Die meisten können die einzige wahre und erschöpfende Bildungsquelle der eigenen Entwicklung nicht benutzen aus Mangel an Zeit und aus Mangel an Fachkenntnissen. Hier, und nur hier, hat die Zeitschrift berechtigt einzusetzen, das heißt, sie faßt zusammen, sie verarbeitet durch ihre Leitung und durch ihre Mitarbeit gewissermaßen als sammelndes Werkzeug den ungeheuren Bildungsstoff und gibt ihn in einer Weltanschauung wieder....

Mutatis mutandis gilt das von der Studierstube. Eine theologische und kirchliche Jahresenzyklopädie im kleinen und kleinsten möchte sie sein und so sammeln: die Geister zur Verständigung, die Sinne zum Gebet, die Kräfte zur Arbeit. Wem das nicht genügt, wer mehr haben will, dem steht die ganze theologische und kirchliche Literatur offen, wo er alles tausendfach findet, was er in der Studierstube einfach sieht.

Sehen wir unter dem genannten Gesichtspunkt zu, was das Jahr 1904 gebracht hat.

Mancherlei Nachklänge der Predigt-Debatte des ersten Jahrgangs haben wir vernommen: nicht minder unmittelbare (soziale Predigt von Rudolf Boehmer, praktische Predigt von Pilgram,

Heiligungspredigt von Schenk) als mittelbare, d. h. ernsthafte Fortsetzung der Debatte (Predigtprobleme von Rogge, modernes Predigen von Scheele). Und beendigt ist die Erörterung noch nicht.

Ins Zentrum theologischer und kirchlicher Fragen haben uns geführt D. Dorner und Kuhnke, indem sie das Charakteristische der christlichen Religion beleuchteten; ferner D. Lobstein und D. Schmidt, die den Zwiespalt zwischen überlieferungsgemäßer und geschichtlicher Auslegung der Heiligen Schrift deuteten.

Das religionsgeschichtliche Problem, das zurzeit im Vordergrunde steht, ist von mannigfacher Auffassung aus teils vorbereitend, teils grundsätzlich erörtert worden. W. Meyer mit der Besprechung der Leiblichkeit der Auferstehung praeambulierte, Soltau intonierte mit der Qualität der Auferstehungsberichte, v. Schwartz setzte ein mit der Osterbotschaft in religionsgeschichtlicher Beleuchtung und D. Meinhold beleuchtete im Ganzen die religionsgeschichtliche Methode. Am Ende sind wir noch keineswegs. Das biblische „Im Namen" hat in längerer Ausführung und nach mehreren Seiten gewandter Einzel-Auseinandersetzung an einem Beispiel, das (scheinbar) an der Peripherie liegt, zu zeigen versucht, wie weit das religionsgeschichtliche Problem, wie tief hinein in Theologie und kirchliche Praxis es schon jetzt reiche.

Zentrale Bedeutung je in ihrem Sinn wollten auch Darstellungen wie Grützmacher, zeitgemäße Gestaltung des Christentums, ferner: Lemme, Bekehrung, Heiligung, Wiedergeburt und Heubuck, Recht und Sinn der Bekenntnisse haben.

Wichtige Zeitfragen von mancherlei Art kamen auf die Tagesordnung. Römisches wurde beleuchtet von Rieks, Denifle, ferner von D. Meyer, der Hirtenbrief böhmischer Bischöfe, und zum Evangelium weisend sprach Rouanet, die evangelische Bewegung in Frankreich. Die Kelchbewegung, die vor Jahresfrist so lebhaft einsetzte, besprach Josephson, Kelch oder Kelche? Evangelisation und Gemeinschaft kamen zur Sprache in Zeller, Gemeinschafsbewegung und Theologie, sowie in Pilgram, Evangelisation und Gemeinschaftspflege. Die Frage der Schulaufsicht besprachen Klembt, Meyer, Rieks, das Gesundbeten Friedemann, den über Nacht groß gewordenen evangelischen Jungfrauenverein Brüssau. Von kleineren Anregungen wie Dörpfelds Heilslehre (Klaehre), evangelisches Kirchenjahr (Pasig), sodann Konferenz-Eindrücke und vielen ähnlichen soll nichts weiter erwähnt werden. Höchstens sind noch einige unmittelbar ins Praktische vordringende Studien wie Mission und Altes Testament, der Missionsbefehl, ferner das Alte Testament im Religionsunterricht von Hesselbacher, die wirtschaftliche Lage der ersten evangelischen Landpfarrer von Riemer herauszuheben.

Die schöngeistige Literatur, für die der Raum leider sehr beschränkt

war, hat wenigstens einige charakteristische Früchte gezeigt: Lamb mit der Gralsage, Reuß mit Riehls religiösen Studien eines Weltkindes, Scheurlen mit Fritz Lienhards Schriften haben das Ihre getan. Was hier fehlt, und das ist freilich sehr viel, haben die literarischen Übersichten unter dem Titel Für den Arbeitstisch einigermaßen auszugleichen gesucht.

Wie überhaupt auch dieser Abschnitt und ganz besonders die Stimmen von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen der oben bezeichneten Absicht der Studierstube dienstbar geworden sind, das soll nicht im einzelnen ausgeführt werden.

Genug, wenn der Leser, wenn die Kritik, wenn die Mitwelt von der Studierstube den Eindruck gewinnen: „Sie hat getan, was sie konnte". Wird das zutreffen? Sofern sie wohlwollend sind, vielleicht nur zum Teil. Sofern sie anders gesinnt sind, von Neid, Empfindlichkeit, Unaufrichtigkeit, Hinterlist, Grobheit und anderen Untugenden angekränkelt — wir haben davon auch im zweiten Jahrgang reichlich zu spüren bekommen — habeant sibi!

Es ist kläglich und unsagbar traurig, mit welchen Mitteln in der theologischen Wissenschaft und von theologischen Persönlichkeiten, die doch nebenbei auch, eigentlich sogar im Hauptamte Christen sein sollten, gearbeitet wird. Nicht bloß gegen die Studierstube. Das ist das Allergeringste. Am allerwenigsten aber soll uns das Anlaß werden, mit dem Pharisäer zu sagen: *εὐχαριστῶ σοι, ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν θεολόγων.* Nein, wir wollen uns hüten, so schwer es uns heutzutage im Streit theologischer und kirchlicher Gegner oft genug gemacht wird, auf jenes Niveau hinabzusinken. Aber wir wollen auch zu erkennen suchen, wo es an uns selber fehlt, daß das Ziel der Geistes-, Arbeits- und Gebetsgemeinschaft noch so ferne ist. Wir wollen nicht vergessen, daß das *ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου* nicht bloß an unsern Wandel, an unsere Amtsführung, sondern auch an unsere theologische und kirchliche Mitarbeit, wäre sie auch noch so klein und unscheinbar, als unbestechliche Gottesforderung ergeht. Und wenn's uns damit ernst ist, wird der Gewinn auch unserer Studierstube zugute kommen.

Die Theologie Reinhold Seebergs.

Von Privatdozent Mag. theol. **Karl Girgensohn** in Dorpat.

„Warum glauben wir an Christus?" Diese Worte las ich vor etwa 5 Jahren im Schaufenster meiner Buchhandlung als Titel einer soeben erschienenen Broschüre. Ich befand mich damals in einem jener kritischen Entwicklungsstadien, welche heute die meisten Theologen durchmachen müssen. Natürlich kaufte ich mir sofort das Heftchen, und die Lektüre fesselte mich in so hohem Grade, daß ich die Überzeugung gewann: Wenn überhaupt jemand imstande ist, den Wirrwarr von Problemen und ungelösten Fragen, welche mir mein bisheriges Studium aufgedrängt hatte,

zu klären und vielleicht meine religiöse Entwicklung wieder in die Richtung der kirchlichen Auffassung des Christentums zurückzulenken, so ist es der Verfasser dieser Broschüre.

Das war meine erste Bekanntschaft mit der Theologie Reinhold Seebergs. Ich habe nachher mehrere Semester lang seinen theologischen Unterricht genießen dürfen, und die Arbeit unter seiner Leitung und Anregung hat mir in der Tat das gebracht, was ich von ihr erhofft hatte: Verständnis für die Bedeutung des kirchlichen Christentums und die volle Überzeugung von der allgegenwärtigen göttlichen Wirksamkeit des auferstandenen und erhöhten Heilandes und von der lebenspendenden und sittlich umwandelnden Macht des Kreuzes Christi. Weil Seeberg mir ein Führer aus den Nöten des gegenwärtigen akademischen Studiums der Theologie geworden ist und mich zu einer festen Position, die mir eine ehrliche Mitarbeit an den Aufgaben der evangelischen Kirche ermöglicht, geleitet hat, so hoffe ich, daß seine Lehrtätigkeit vielen anderen dieselben Dienste leisten wird. Und mit Freuden ergreife ich die mir von der Redaktion gebotene Gelegenheit zu einem Referate über Seebergs Theologie, um die Bedeutung der theologischen Arbeit Seebergs für die positive, kirchliche Theologie zu betonen. Über Seeberg ist bekanntlich ein strenges Ketzergericht ergangen. Mit den Einzelheiten dieser Diskussion will ich die Leser verschonen und verweise auf Seebergs Entgegnung in der Evangelischen Kirchen-Zeitung (1904 Nr. 1). Wohl aber wird sich die nachfolgende Reproduktion der wichtigsten Gedanken Seebergs bemühen, gerade die mißverstandenen Hauptpunkte in eine richtigere Beleuchtung zu rücken.

1. Seebergs theologisches Arbeitsprogramm.[1])

Seeberg fordert eine moderne positive Theologie. In dieser Formel sind zwei Elemente enthalten, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen. Zunächst verlangt Seeberg, die Theologie soll positiv und konservativ sein, d. h. sie soll wurzeln im alten Evangelium und soll sich eng an die historische Überlieferung der Kirche anschließen. Die Theologie soll den Glaubensschatz, welchen unsere Väter besessen haben, unverändert bewahren; vom Erbe der Väter soll nichts Wertvolles und Lebenskräftiges verloren gehen. Aber — und das ist nun die andere Seite der Formel — das Alte soll nicht nur deshalb erhalten bleiben, weil es alt und ehrwürdig ist; das Alte hat sich in der gegenwärtigen, modernen Zeit als eine Lebenskraft zu erweisen. Seeberg ist mit vollem Bewußtsein ein Kind seiner Zeit. Er nimmt mit ganzer Seele teil an allen Problemen der modernen Richtung; er empfindet das Große und

[1]) Vgl. Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. Leipzig 1903 (²1904). S. 307 ff. und den Aufsatz von R. H. Grützmacher, Die Forderung einer modernen positiven Theologie. Neue Kirchliche Zeitschrift 1904 S. 267 ff., 361 ff., 440 ff. (auch als Separatdruck erschienen unter dem Titel: Studien zur systematischen Theologie, Heft 2, Leipzig 1905). Vgl. ferner die Diskussion über die Forderung einer modernen positiven Theologie zwischen Al. v. Oettingen und mir im Jahrgang 1904 der „Mitteilungen und Nachrichten für die evang. Kirche Rußlands".



Aufstrebende in den verschiedenen verworrenen Strömungen unseres Zeitalters und hat daher Sinn und Verständnis für das, was heute die Besten unter uns bewegt. Er kennt die Nöte unserer Zeit und fühlt etwas von der Sehnsucht und von dem dunklen, vorwärtstreibenden Drang des gegenwärtigen Zeitgeistes. Seine Darstellung der modernen Geistesbewegungen in dem Buche: „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“ legt hierfür ein deutliches Zeugnis ab. Ein solcher Mann kann nicht nur konservativ sein. Wenn er nicht schon aus seiner Arbeit an der Erforschung der Geschichte des christlichen Geisteslebens gelernt hätte, daß das einmal Vergangene sich niemals in völlig identischer Form wiederholt, so mußte ihn sein kräftiges Mitempfinden des modernen Geistes lehren, daß die neue Zeit auch neuer Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse und ihrer Nöte bedarf. In dieser Hinsicht ist Seeberg ganz modern, ja vielleicht darf man sogar sagen, einer der modernsten unter allen akademischen Theologen der Gegenwart. Ich könnte nur wenige andere nennen, die in gleicher Weise Sinn und Verständnis für alles neu Aufstrebende auf allen Gebieten des menschlichen Geisteslebens besitzen und derart fein und unparteiisch das Gute und Berechtigte an den mancherlei wunderlichen Treibhausblüten des modernen Zeitgeistes zu würdigen und zu genießen verstehen.

Wie reimt sich dazu seine konservative Stellung zur Kirchenlehre? Muß nicht eine derartige Stellung zum modernen Geistesleben eine radikal fortschrittliche Stellung in der Theologie zur Folge haben? Viele denken so, und hieraus erklärt sich wohl auch hauptsächlich das Mißtrauen, das ein Teil der konservativen Theologen Seeberg entgegenbringt. Der starke moderne Zug in Seebergs Theologie wird dort als etwas Befremdliches und Störendes empfunden werden müssen, wo man dem modernen Geistesleben ratlos und ohne Verständnis gegenübersteht und für die Produkte des modernen Geistes kein anderes Urteil übrig hat als ein Anathema. Wie soll, wer mit seinem Geiste ganz in einer alten, vergangenen Zeit lebt, Sinn und Verständnis für eine Theologie haben, die aufgeschlossen ist für das geistige Leben der Gegenwart? Von Kreisen, nach deren Urteil der Buchstabe des Alten und Hergebrachten heilig und der moderne Geist eitel Sünde und Irrtum ist, kann man eine günstige Aufnahme der Theologie Seebergs nicht erwarten. Ich will nicht behaupten, daß alle Gegner Seebergs so empfinden. Aber sollte nicht doch unbewußt ein gutes Stück jenes allem Fortschritte feindlichen Orthodoxismus beim Ketzergerichte über Seeberg mit im Spiele sein? Seeberg huldigt dem Fortschritt, folglich ist er ein Umstürzler, und wenn er nur ein wenig konsequent denken wollte, dann müßte er sich — nicht etwa dem verhältnismäßig konservativen Harnack — sondern den ganz radikalen Jungritschlianern anschließen, die für Fortbildung der Religion, mythologische Erklärung der Bibel, für Babel und andere wenig erfreuliche Dinge schwärmen, — so lautet das Urteil derer, die sich in dem festgefügten Bau eines unveränderlichen und unfehlbaren dogmatischen Systems gegen jegliche weiteren Einflüsse des modernen Geisteslebens abgeschlossen haben, die nur noch richten, aber nichts mehr lernen; und man kann in der Tat

verstehen, daß ein solches Urteil mit psychologischer Notwendigkeit aus einer orthodoxistischen Denkweise folgt.

Seeberg huldigt nun aber nicht, wie seine Gegner wohl wünschten, einem enthusiastischen, unhistorischen Fortschritt. Die anziehendste und gewinnendste Seite seiner Theologie ist, daß er es versteht, aus dem Schatzhause der Geschichte die Werte zu gewinnen, welche den Nöten der modernen Zeit Abhilfe und dem Sehnen der Modernen Befriedigung gewähren sollen. Er ist der Überzeugung, daß nicht ein neues Evangelium, sondern das alte Evangelium die Lebensmacht ist, welche das gegenwärtige religiöse Leben aus der schweren Krisis befreien wird. Aber die Aufgabe ist, das alte Evangelium in solchen Formen zu verkündigen, daß es den heutigen Bedürfnissen und der modernen Begriffsbildung entspricht. Das Dogma ist vom griechischen Geiste geschaffen worden: es ist der Ausdruck der evangelischen Wahrheit in den Denkformen der griechischen Geisteswelt. Die Aufgabe der heutigen Theologie ist, die alte Wahrheit in neuen, zeitgemäßen Formen auszudrücken. Es soll nichts vom Wahrheitsgehalte des Dogmas verloren gehen; im Gegensatz zu der bei den liberalen Theologen schon vulgär gewordenen Auffassung, welche im Dogma eine Verschlimmbesserung des Evangeliums durch heute total veraltete Spekulationen griechischer Herkunft sieht, betont Seeberg, daß die Grundlage des Dogmas ewige Wahrheit ist, die heute ebenso gilt wie früher. Es ist nur nötig, den wahren, unvergänglichen Inhalt des Dogmas von den veralteten griechischen Denkformen zu befreien und ihn in neue, moderne Denkformen zu fassen. Das alte Gold soll neu geprägt werden. Die alte Münze hat ihren Kurs verloren, weil sie ein veraltetes, heute nicht mehr gültiges Gepräge trägt. Deshalb ist sie noch lange nicht wertlos, sondern sie muß nur eine neue, zeitgemäße Prägung erhalten; dann kann sie wieder zum alten Vollwerte kursieren. Es handelt sich also in Seebergs Theologie um einen Versuch, durch eine moderne Umprägung des Dogmas die moderne Welt zum Verständnis und zur Anerkennung des *alten* Dogmas zurückzuführen und ihr so einen Schatz christlichen Glaubenslebens wiederzugeben, den der größere Teil der gebildeten Protestanten tatsächlich verloren hat. Wenn das alte Dogma in *alter* Form heute noch lebenskräftig ist, dann haben Seebergs Bemühungen nur eine geringe praktische Bedeutung, obgleich sie auch in diesem Falle von großem theoretischen Interesse sind; wenn aber nicht, dann zeigt Seebergs Arbeitsprogramm den einzigen möglichen Weg zur Begründung einer den heutigen Anforderungen genügenden altgläubigen und positiven Theologie.

2. Seebergs Beitrag zur Realisierung seines theologischen Arbeitsprogramms.

Es ist selbstverständlich, daß ein derartig umfassendes und weitausschauendes Arbeitsprogramm nicht von einer Person und mit einemmale völlig befriedigend verwirklicht werden kann. Bei einem ersten Versuche zur Neuprägung muß man zufrieden sein, wenn man sieht, daß der ganze Reichtum des Glaubens, aus dem das alte Dogma hervorging, die

Grundlage der Arbeit bildet, auch wenn man die neue Prägung noch nicht befriedigend findet. Bei der Verketzerung Seebergs hat man allzuviel Gewicht auf die ungewohnte und in der Tat nicht völlig einwandfreie neue Form gelegt, statt auf die religiösen Grundgedanken und die in den neuen Formen zum Ausdruck gebrachten Glaubenstendenzen zu achten.

Ferner wird eine gerechte und unparteiische Beurteilung der Gedanken Seebergs dadurch erschwert, daß seine Theologie bisher leider nur in einem allzukurzen, popularisierenden Grundriß vorliegt.[1]) Die Schüler Seebergs wissen, daß hinter den kurzen Andeutungen überall eine solide Gedankenarbeit steht, weil oft wenige Zeilen der „Grundwahrheiten" Gedankengänge kurz zusammenfassen, die Seeberg im dogmatischen Kolleg in stundenlanger Erörterung des Details ausführlich behandelte. Aber wo diese Ergänzung fehlt, da muß vieles Gute unverstanden bleiben oder gar mißverständlich wirken. Oder sollte es wirklich möglich sein, auf zwei Seiten eine Trinitätslehre zu bieten, die nicht mißverstanden werden muß? Oder ist es möglich, in 13 Zeilen die komplizierte Frage nach der Beweisbarkeit des Daseins Gottes genügend zu behandeln? Oder kann eine Erörterung von anderthalb Seiten gegen die Entwicklungstheorie auf dem Gebiete der Religionsgeschichte bei Lesern, die eine Neigung zu dieser Theorie haben, einen befriedigenden und klärenden Eindruck hinterlassen? Weniger wäre daher vielleicht mehr gewesen. So packend und plastisch auch eine Reihe von Hauptgedanken in den „Grundwahrheiten" ausgeführt sind, — viele Einzelausführungen hätten entweder ganz vermieden, oder aber eingehender behandelt werden müssen. Hoffentlich legt Seeberg bald in einem ausführlicheren Werke seine Gedanken mit einer eingehenderen Begründung dar, wodurch seine Theologie zweifellos eine mächtig erhöhte Anziehungskraft gewinnen und wohl auch weniger Mißverständnissen ausgesetzt sein wird.

Die „Grundwahrheiten" zerfallen in zwei Teile: 1. Die Wahrheit der christlichen Religion; 2. Die Wahrheiten der christlichen Religion. Der erste Teil ist religionsphilosophisch-apologetisch. Seeberg lehnt sich hier an die gegenwärtig herrschende religionsphilosophische Methode an, die seit Schleiermacher schon häufig mit bestem Erfolge auf Probleme der christlichen Glaubenslehre und Apologetik angewandt worden ist, und sucht das Christentum zunächst als eine der vielen Erscheinungsformen der Religion zu würdigen. Nicht nur die Christen haben Religion, sondern die Religion ist ein allgemein menschliches Phänomen des Geisteslebens. In welchem Verhältnis steht das Christentum zu den anderen Religionen der Menschheit? Seebergs Antwort lautet: Das

[1]) Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. Ein akademisches Publikum in 16 Vorlesungen, Leipzig 1902; 3. unveränd. Aufl. 1903, Wichtige Ergänzungen zu einzelnen Problemen der „Grundwahrheiten" findet der Leser in folgenden kleineren Schriften Seebergs: Warum glauben wir an Christus? Gr.-Lichterfelde-Berlin 1899² 1903. Die Persönlichkeit Christi der feste Punkt im fließenden Strome der Gegenwart, Berlin 1903. Die Wahrheit des Christentums; Allgemeine Ev.-Lutherische Kirchen-Zeitung 1903 Nr. 18—20. Glaube und Glaube, Barmen 1894.

Christentum ist die absolute Religion, d. h. die Religion für alle Zeiten und für alle Menschen; alle anderen Religionen sind dazu bestimmt, durch das Christentum überwunden und ersetzt zu werden. Die ersten 5 Vorlesungen bemühen sich, einen Beweis für diese These herzustellen. Es gibt nach Seeberg nur drei Maßstäbe, die auf alle religiösen Begriffssysteme anwendbar sind: 1. Der Maßstab der Logik; 2. der Maßstab der Geschichte; 3. der Maßstab des geistigen Bedarfs der Seele. Alle drei beweisen die Überlegenheit des Christentums. Erstens ist das Christentum die einzige Religion, die ein völlig konsequentes, mit den Voraussetzungen zusammenstimmendes System von Glaubenssätzen hervorbringt; die heidnischen Religionen sind unvernünftig und inkonsequent. Zweitens veralten alle Religionen, nur das Christentum zeigt eine ewige Jugendkraft. Drittens endlich wird nur in der christlichen Religion der Bedarf der Menschenseele völlig befriedigt. Nur im Christentum wird jenes Ideal der Religion erreicht, das sich kurz in den beiden Begriffen Glaube und Liebe zusammenfassen läßt, welche die fünfte Vorlesung einer feinsinnigen, von wohltuendster religiöser Wärme durchdrungenen psychologischen Analyse unterzieht. Im Glauben erleben wir rezeptiv die absolute, überweltliche Herrschaft Gottes, in der Liebe entfaltet die menschliche Seele die höchste Aktivität, indem sie aus freiem Willensantriebe mitarbeitet an der Verwirklichung der Zwecke Gottes, d. h. an der Verwirklichung seines Reiches. Man sieht, das sind alles Probleme der religionsphilosophischen Reflexion, die naturgemäß nicht ohne ein starkes Maß von Abstraktion erörtert werden können. Aber Seeberg versteht alle diese abstrakten Gedanken durch eine große Fülle von konkreten Anschauungsbildern zu beleben, so daß, trotz des streng begrifflich-abstrakten Grundtones der ersten Vorlesungen, der Leser engste Fühlung mit dem praktischen religiösen Leben behält.

Mit der sechsten Vorlesung wendet sich Seeberg dem konkreten, einzigartigen Gehalte des Christentums zu; Jesus Christus ist es, an dessen Person im Christentum die Verwirklichung des Ideals der Religion geknüpft ist. Durch seine Person gewinnt das Christentum seine Eigenart, die es von anderen positiven Religionen unterscheidet. Mit einer prinzipiellen Erörterung über das Dogma (7. Vorl.), welche die Unentbehrlichkeit eines Dogmas nachweist und die oben in anderem Zusammenhange reproduzierten Gedanken über die Umbildungsfähigkeit des Dogmas enthält, schließt der erste Teil. Er enthält also nur apologetische Vorfragen und Probleme der christlichen Prinzipienlehre, eine Darlegung des Vollgehaltes der christlichen Religion will der erste Teil gar nicht bieten. Hier handelt es sich noch gar nicht um Fortbildung bezw. moderne Neubildung des christlichen Dogmas, sondern um den Zusammenhang des Christentums mit dem gesamten Geistesleben der Menschheit. Nachdem das Christentum hineingestellt ist in den weiten Rahmen des Geisteslebens und seine Anknüpfungspunkte in den mancherlei Trieben und Bewegungen der menschlichen Seele festgestellt sind, nachdem es mit dem übrigen religiösen Besitz des Menschengeistes verglichen worden und seine Überlegenheit über die anderen Religionen nachgewiesen ist, nachdem es endlich in seiner

Eigenart kurz charakterisiert worden ist, hat dann der zweite Teil die Lehren der christlichen Religion darzulegen.

Wir folgen hier nicht mehr dem Faden der Vorlesungen, sondern referieren nur über vier besonders aktuelle Bestandteile der Gedankenwelt Seebergs: über seine Christologie und Trinitätslehre, sowie über seine Lehren von der Sünde und vom Werke Christi, wobei wir versuchen, Seebergs Gedanken aus ihrem religiösen Mittelpunkte zu konstruieren und zu begreifen.

In der gegenwärtigen Krisis des Protestantismus handelt es sich im letzten Grunde um eine große Differenz, welche zum Gegenstande die religiöse Wertung der Person Jesu Christi hat. Wenn man von den feineren Nuancierungen auf der „Rechten" und „Linken" absieht, so läßt sich der Standpunkt beider Parteien auf folgende kurze Formel bringen: nach den einen ist Jesus das erste und größte Kind Gottes auf Erden (d. h. er war ein genialer menschlicher Heros der Religion, den Gott zu seinem Werkzeuge schuf, um der Welt seinen Willen zu offenbaren; heute wirkt nur noch die Erinnerung an ihn geistig fort, und er kann uns in keiner anderen Weise gegenwärtig werden, als die anderen großen Geisteshelden der Vergangenheit); nach den anderen ist er der menschgewordene Sohn Gottes (d. h. er ist selber Gott und wirkt heute noch als lebendige, allgegenwärtige Persönlichkeit fort; er ist uns unsichtbar nahe, wenn wir zu ihm rufen, und überall, wo sein Wort verkündigt wird, ist er selber anwesend). Oder mit Seebergs Worten ausgedrückt: „Das ist die Frage: wirkt Christus heute als eine Größe der Vergangenheit fort, deren Fernwirkungen uns nur durch die Mittel menschlicher Tradition erreichen, oder ist er selbst real gegenwärtig als das Subjekt dieser Wirkungen in ihnen und mit ihnen? Ist er der Herr, der erstanden ist von den Toten, lebet und regieret, wahrer Gott in Ewigkeit, oder harrt er samt unseren Toten der Wiederbelebung entgegen, der Leib in einem Felsengrab Palästinas vermodernd, die Seele im Reich der Toten, während die Tendenzen seines Wirkens langsam und still ihren Siegesgang in der Geschichte zurücklegen? Man überlege den Gegensatz, der hier vorliegt, sorgfältig, nicht eilfertig lobend oder noch eilfertiger scheltend. Hier und gerade hier liegt der Punkt, an dem die Geister sich scheiden." (Warum glauben wir an Christus? 2. Aufl. S. 22 f.)

Seeberg tritt in dieser Grundfrage unzweideutig und mit aller Energie auf die Seite der kirchlichen Tradition und deshalb ist es ein Unrecht, wenn man den kirchlich-positiven Charakter seiner Theologie verdächtigt. Mag er im einzelnen sich von der kirchlichen Tradition auch entfernt haben, in der großen Grund- und Hauptfrage des christlichen Glaubens steht er ganz auf dem Boden der konservativen, orthodoxen lutherischen Theologie. „Dies wollen wir und nichts mehr, den lebendigen gegenwärtigen Herrn, der in uns lebt und wir in ihm, der zu uns redet und wir zu ihm. Gegenwärtig, so daß wir das wundersame Wort des Apostels in Wahrheit nachsprechen können: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir!' (Gal. 2, 20). Wir wollen den Christus der Apostel. Wir wollen ihn, denn wir brauchen ihn. Wir brauchen

ihn, nicht zunächst weil uns daran liegt, äußerlich mit dem Bekenntnis der Apostel übereinzukommen, sondern weil wir innerlich das wunderbare Leben in uns erfahren, das sie gelebt haben und weil wir daher den zureichenden Grund solch eines Lebens ergreifen und festhalten müssen" (a. a. O. S. 23). Dieses Bekenntnis ist unvermindert auch in den „Grundwahrheiten" enthalten: „Wenn etwas geschichtlich sicher ist, so ist es dies, daß Christus sich als den Herrn der Welt fühlte, daß er von sich das Heil oder Unheil der Menschen abhängig machte. Er, er selbst war das Evangelium, die neue frohe Botschaft, die er brachte. Daran darf nicht gedeutelt werden, das darf nicht — nach beliebter apologetischer Manier — in das Moderne herabgemildert werden" (S. 17). An vielen Stellen betont Seeberg das übermenschlich wunderbare Wesen und die göttliche Allmacht bezw. absolute Gewalt Jesu Christi, sowohl des geschichtlichen Christus der Vergangenheit als auch des mit den Seinen in lebendiger Gemeinschaft stehenden, in seiner Gemeinde wirksamen Christus (S. 50 ff., 76, 107 f., 116, 122, 133, 145, 148 f. verglichen mit S. 124, S. 151). Diese Aussagen gipfeln in dem Gedanken, daß Christus Gott gleich, ja Gott selber sei. „Er ist wie Gottes Wort, so Gottes Wirken und Gottes Tat". „Den Mund Gottes" nannte ihn ein Kirchenvater, man könnte ebenso von der Hand Gottes reden. Christi Gedanken sind Gottes Gedanken und seine Worte sind Gottes Worte, sein Herz und sein Handeln offenbart Gottes Sinn und Gottes Werk." (S. 73, vgl. S. 116).

Wenn sich Seeberg so in der großen religiösen Alternative des Protestantismus auf die Seite der kirchlichen Tradition stellt, so erwachsen ihm aus dieser Stellung die beiden Hauptprobleme des christlichen Dogmas, an denen die Kirche aller Zeiten gegrübelt hat. Wenn der Glaube die Gottheit Jesu Christi bekennt, so stellt das Denken dem Gläubigen zwei schwierige Fragen: Wie verhält sich das Göttliche in Christus zum Vatergotte, den doch auch Jesus anbetete und dem er sich unterworfen fühlte? Und wie verhält sich das Göttliche in Jesus zum Menschlichen in ihm? Sobald wir diese beiden Fragen stellen, stehen wir vor den Problemen der Trinität und der Christologie. Das Dogma der alten Kirche benutzte zu ihrer Lösung die Begriffe der gleichzeitigen griechischen Philosophie; die Begriffe *λόγος, οὐσία, ὑπόστασις, φύσις* waren bekanntlich die Denkformen, mit Hilfe deren die Alten sich des Geheimnisses der göttlichen Person Christi denkend bemächtigten. Seeberg geht von der Voraussetzung aus, daß diese Begriffe heute veraltet sind und daß es daher nötig ist, dasselbe, was die Alten sagen wollten, in neuen Denkformen auszudrücken. Er benutzt hierzu die Hilfsmittel des modernen philosophischen Voluntarismus, dessen Wurzeln zwar ebenfalls bis in die Philosophie der Griechen hinabreichen, der aber heute durch moderne Neugestaltung zu ungewöhnlich hohem Ansehen und weiter Verbreitung gelangt ist. Geistige Person und wirksamer Wille treten bei Seeberg als Wechselbegriffe auf (S. 118 f.). Dementsprechend sucht er das Problem der Trinität und Christologie durch Konstruktion von Willensverhältnissen zu lösen. Die Trinität ist als eine dreifache Willensrichtung Gottes zu verstehen. Der Christ erlebt eine dreifache Wirkung des Willens Gottes:

Gott will, daß die Welt sei und werde, Gott will, daß eine Kirche sei und werde, und Gott will, daß eine Vielheit menschlicher Seelen sein eigen werde (S. 118). Diese drei Willensrichtungen stehen ewig nebeneinander, in jeder ergeht sich die ganze göttliche Person. Daher offenbart sich der eine Gott als eine dreifaltige Person. — Und in ähnlicher Weise wird die Christologie als ein Verhältnis des Willens Gottes, oder präziser ausgedrückt, der die zweite Person der Trinität bezw. den Logos konstituierenden Willensrichtung Gottes, zum Willen der menschlichen Person Jesu verstanden. „Der Wille Gottes wählte den Menschen Jesus zu seinem Organ und gestaltete ihn zum klaren und bestimmten Ausdruck seines Wesens.“ „Er verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen Jesus an mit ihm, er wirkte auf ihn ein und durchdrang sein Empfinden und Wollen.“ „Was er fühlte, wollte, dachte, sagte, tat, es war in ihm gewirkt von dem ihm einwohnenden Gotteswillen, und es trat hervor mit aller Freiheit und Lust, aller Kraft und Seligkeit der menschlichen Seele, die ihres Gottes geworden ist und ihm dient“ (S. 114 f.).

Man hat an den christologischen Formeln Seebergs getadelt, daß sie die menschliche Person Christi von der göttlichen trennen und nur ein moralisches Verhältnis der Übereinstimmung des beiderseitigen Willens übrig lassen. Hierbei vergißt man aber den Voluntarismus, auf welchen Seeberg seine Formeln gründet. In der voluntaristischen Metaphysik sind Willensverhältnisse keineswegs bloß ethische Übereinstimmungen, sondern der Ausdruck metaphysischer Beziehungen. Dementsprechend heißt es denn auch bei Seeberg: „Die Vereinigung mit Gott war in Jesus etwas Natürliches. Die Person Gottes wohnte in ihm und hatte sich unlöslich geeint mit seinem persönlichen Wollen und Empfinden. Es war wirklich e i n persönliches Leben, das Jesus lebte“ (S. 117). Es wird also hier keineswegs nur von einer Vergottung des Menschen Jesus geredet, sondern Seebergs Hauptanliegen ist, zu begreifen, wie Gott in Jesus Mensch werden konnte und wie sich die menschliche Erscheinung Jesu zu seinem göttlichen Wesen verhält.

Allerdings kann man bezweifeln, ob die Verwirklichung dieser Absicht völlig erreicht ist. Es ist bisher noch keinem Dogmatiker gelungen, eine Trinitätslehre und Christologie herzustellen, die allen Anforderungen genügte und völlig unanfechtbar wäre. Es ist daher nicht wunderbar, wenn Seebergs Trinitätslehre und Christologie beim Leser so manches Bedenken hinterlassen. Freilich wird man diese Bedenken vorläufig nur sehr vorsichtig und provisorisch formulieren können, denn gerade an dieser Stelle ist die Kürze der Ausführungen Seebergs besonders empfindlich fühlbar. Ein endgültiges Urteil über seine neuen Konstruktionen wird man erst dann fällen können, wenn er die einzelnen Begriffe, mit denen er bei seinen christologisch-trinitarischen Formeln operiert, ausführlich dargelegt und klargestellt haben wird. Bis dahin mögen zwei Hauptbedenken angedeutet werden, die mir schon beim Anhören des dogmatischen Kollegs aufstiegen und in verstärktem Maße bei der Lektüre der „Grundwahrheiten“ wiederkehrten. Erstens ist mir die Verschiedenheit der drei Willens-

richtungen nicht recht einleuchtend geworden. Und zweitens erscheinen mir Seebergs Lösungen als zu einfach und zu wenig parador. Sollte es wirklich möglich sein, die unerforschlichen Tiefen der Gottheit und die für den menschlichen Verstand niemals ohne Rest zu Ende denkbaren Beziehungen der Gottheit zur Welt mit so einfachen Formeln auszudrücken? Wird nicht vielmehr das unauflösliche Geheimnis, das für menschliches Denken in diesen Problemen steckt und trotz des Lichtes der Offenbarung nicht völlig beseitigt ist, weit stärker betont werden müssen? Diese Bedenken berechtigen aber in keinem Falle zu einem Verdammungsurteile über die Theologie Seebergs. Denn erstens hält Seeberg seine Gedanken keineswegs für unfehlbar, wie sonst häufig in der Diskussion dogmatischer Probleme beliebt wird, sondern er betont ausdrücklich den hypothetischen Charakter seiner Theorien (S. 114). Und zweitens ist der urchristliche Glaube an die Gottheit Jesu Christi bei Seeberg unvermindert vorhanden, so daß das religiöse Interesse am kirchlichen Dogma bei ihm unverkürzt zum Ausdruck kommt; ob seine dogmatischen Formeln den ganzen Reichtum und die Plerophorie seines Glaubens umspannen, ist eine andere Frage, deren negative Beantwortung billig urteilende Leser nicht zu einer Verdächtigung seines Glaubens und der positiven Tendenzen seiner theologischen Arbeit führen darf.

In den bisher beschriebenen Gedankenkreis schiebt sich nun noch ein zweiter hinein, der nicht weniger wichtig ist. Die Bedeutung Jesu für uns ist, daß er der Erlöser der Welt ist. Es muß daher der Zustand der Welt, aus welchem er uns erlöst hat, d. h. die Sünde, und das Werk der Erlösung geschildert werden. Sehen wir zu, was Seeberg hierüber zu sagen weiß.

Als Erkenntnisprinzip der Sünde wirkt nach Seeberg das Ideal des neuen Lebens in Christo. „Erst wer gesund geworden, empfindet, daß er krank war. Nur dann, wenn der Blinde sehend war oder wird, begreift er die Schrecken der Nacht, die ihn umgaben. Nur wer das obere Leben des heiligen Geistes und der göttlichen Gnade erlebt, weiß, daß das untere Leben uns unter uns selbst zieht und dort festhält" (S. 92). Nur der Christ weiß daher, was Sünde ist. „Je inniger und tiefer er Christ ist, desto tiefer wird sein Verständnis der Sünde sein" (S. 93). Dem Christen erweist sich die Sünde als der Gegensatz zum christlich Guten, als das Gegenteil des Glaubens und der Liebe (S. 94); sie ist „die Absage an Gott und die Zusage an die Welt" (S. 101), „der Lebenszustand, der das Christentum aufhebt, sie ist die Vernichtung des Besitzes der christlichen Seele" (S. 93). Im einzelnen wird die Sünde als Unglaube, d. h. als Neinsagen zu den Einwirkungen Gottes, als egoistische Lust an der Welt und als innere Unwahrheit gegen unsere bessere Einsicht charakterisiert. Das Übel wird als Strafe der Sünde geschildert. Als Gipfelpunkt seiner Ausführungen über das Wesen der Sünde zeigt Seeberg mit kurzen und doch packenden Worten den Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld. „Sünder sein heißt in Schuldbewußtsein leben. Du selbst zerstörst dein Leben, du selbst bist der Totengräber deines Glückes, du selbst zertrittst deine Kraft und deine Freude,

du selbst verschließest dein Auge gegen das Licht und das Leben um dich, du selbst verscheuchst den Frieden und die Tat aus deinem Dasein" (S. 98). Und nicht nur gegen sich selbst verschuldet sich der Sünder, weit schlimmer ist, daß er sich an Gott verfehlt. Der Sünder ist Gott gegenüber mit Schuld bedeckt, — das ist der schärfste Stachel der Sünde. Je tiefer die Gotteserkenntnis, desto schwerer und tiefer wird das Schuldbewußtsein. Einen kleinen Funken des Schuldbewußtseins trägt jeder Mensch in sich, aber „niemand empfindet die Macht der Sünde und den Stachel der Schuld so wie der Christ." „Und die Sünde und die Schuld ist das Grauen des Daseins. Wer sie nicht kennt, der kennt das Leben der Seele noch schlecht; und wer sie kennt, der erkennt, daß sein Bestes schlecht ist. Wer sie nicht kennt, der kennt auch nicht das Gute, und wer sie kennt, der weiß, daß nichts Gutes in ihm ist" (S. 99).

Die Lehre vom Wesen der Sünde ist eine der schönsten Partien der „Grundwahrheiten". Was hiergegen bisher vorgebracht worden ist, hat nur durch Entstellung oder Verkürzung der Gedanken Seebergs begründet werden können. Weniger einwandfrei ist Seebergs Lehre von der Erlösung der Welt durch das Werk Christi (S. 124 ff.). Er wandelt hier, unter Ablehnung der orthodoxen Satisfaktionstheorie, völlig in den Bahnen Hofmanns. Christus als Repräsentant der Menschheit, der eine neue, Gott wohlgefällige Mennschheit in seiner Person darstellt und verwirklicht, der sündlose Gehorsam Christi als Sühnemittel, das Leiden Christi als Bewährungsleiden, Christus als Garant einer neuen Menschheit Gottes, die er durch die Allmacht seines göttlichen Liebeswillens um sich sammelt, — das alles finden wir bei Hofmann in ähnlicher Formulierung. Es war daher ein arger Mißgriff, Seeberg neben Ritschl zu stellen, um beide in gleicher Verdammnis erscheinen zu lassen; dort gehört seine Versöhnungslehre nun einmal nicht hin. Seeberg zu verdammen, liegt kein Anlaß vor, denn Hofmanns Versöhnungslehre hat sich in der positiven Theologie schon längst Gleichberechtigung neben der orthodoxen Satisfaktionstheorie erworben. Eine andere Frage ist aber, ob nicht die orthodoxe Theorie neben schweren Nachteilen doch auch große Vorzüge vor der Hofmannschen Theorie hat. Ich kann mich vorläufig noch nicht von der völligen Unhaltbarkeit der alten Satisfaktionstheorie überzeugen und meine, daß sie nicht ohne Grund eine so zähe Lebenskraft besitzt. Vielleicht ist es doch noch möglich, eine verbesserte Neugestaltung dieser Theorie zu erreichen und so der Lehre vom Kreuze Christi vollere, altprotestantischere Klänge abzugewinnen, als die Hofmann-Seebergsche Theorie ermöglicht. Wenn nicht, dann bleibt der positiven Theologie freilich nur der Weg übrig, den Hofmann und Seeberg beschritten haben.

Hiermit schließe ich mein Referat, denn ich habe nur an den wichtigsten Lehrstücken die Eigenart der theologischen Arbeit Seebergs zeigen wollen. Wer eine genauere Orientierung über Seebergs Gedankenwelt begehrt, muß sich schon entschließen, die „Grundwahrheiten" selbst zu lesen. Vieles ist dort so kurz und prägnant gesagt, daß es sich unmöglich kürzer referieren läßt, denn das kleine Buch gibt über fast alle Probleme der

christlichen Erkenntnis in Kürze Auskunft. In allen Stücken wird der Leser in ähnlicher Weise wie an den oben gegebenen Proben Neues und Altes zusammengewoben finden; und durchweg steht das Neue auf dem diamantenen Grunde eines vollen, fröhlichen Christenglaubens. Seeberg kennt das Eine, das nottut, und weiß es seinen Lesern eindringlich ans Herz zu legen: „Wem es ein Ernst ist um die christliche Religion, d. h. wem es auf sie selbst und nicht auf bloße Unterhaltung über sie ankommt, der soll sich nicht von der Theologen wechselnden kritischen oder unkritischen „Resultaten" abhängig machen — und das gilt nicht zuletzt von den Theologen selbst. Er soll sich nicht den Eingang erzwingen wollen an den Dornhecken der Kritik oder den Stachelgittern der Dogmatik, sondern er soll seinen Eingang dort suchen, wo ein offenes Tor in die Gemeinschaft mit Christus führt. Über diesem Tor aber stehen die Worte: „Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken," „wer an mich glaubt, wird leben," und „suchet am ersten Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit, so wird euch dies alles zugelegt werden." Ja, unter der Herrschaft Gottes wird uns alles zufallen. Daran halten wir uns. Jesus Christus ist der Inhalt der Schrift. In ihm wird Gottes Herrschaft offenbar, und die Macht des heiligen Geistes unterwirft die Menschen dieser Herrschaft, sie dadurch zu Organen der Verwirklichung des Reiches Gottes umgestaltend: das ist der Kern der Heiligen Schrift" (S. 58).[1])

Die Taufe des Herrn.

Von P. Lic. Dr. **Bönhoff** in Annaberg im sächsischen Erzgebirge.

1.

1) Das Epiphanienfest. Wir gehen aus von einer praktischen Frage. Folgen wir als Geistliche der Sitte, im Eingange der Predigt die Bedeutung des Festes, dem sie gilt, kurz der Gemeinde darzulegen, anläßlich der Feier des Epiphanienfestes, soweit dieselbe noch für sich besteht, so werden wir darauf hinweisen, welche große Bedeutung es für uns hat als das Fest der äußeren Mission. Heiden kommen, um den König von Israel

[1]) Unter der Überschrift: moderne Weltanschauung und moderne Theologie bei Seeberg, Trümpelmann und Lepsius (Prot. Monatshefte 1904, S. 414—424) ist über Seeberg S. 422 zu lesen:

„In diesen Worten sehen wir die Stärke und die Schwäche der Seebergschen Position deutlich nebeneinander. Ihre Stärke besteht darin, daß er den kindlichen Irrtum der Orthodoxie überwunden hat, die da meint, mit dem Nachweis der Veränderlichkeit der wissenschaftlichen Resultate sei auch zugleich ihre Falschheit erwiesen, und daß er die Einsicht in den notwendigen Relativismus alles wissenschaftlichen Forschens gewonnen hat. Neben diese ganz moderne Formulierung der Aufgabe der Wissenschaft tritt dann aber die mehr als „positive", die rein positivistische, scholastische Forderung an die theologische Wissenschaft, daß sie mit gebundener Marschroute vorwärts zu gehen hat, daß ihr die Wahrheit an sich schon absolut gegeben ist, und daß sie diese nur immer besser auszusprechen und zu beweisen hat" (der Hrsg.).

in Bethlehems Stall anzubeten. Es ist das leise Aufsteigen der Morgenröte einer großen Zukunft: die Heiden werden in deinem Lichte wandeln! Den Evangelischen im Königreiche Sachsen ist das Fest in dieser Bedeutung bereits gewohnt und längst lieb geworden. Indes war diese Bedeutung die ursprüngliche?

Die abendländische Kirche beging, die römische begeht noch heute am Epiphanientage das Fest der heiligen drei Könige; volkstümlich heißt er ebenso — neben der anderen populären Bezeichnung „Hochneujahr“ — auch in protestantischen Gegenden. Da wird im Evangelium das Hauptgewicht darauf gelegt, nicht daß die Heiden zu ihrem Heilande, sondern daß Könige zu dem Herrn kommen; so tritt zum ersten Male seine Herrlichkeit vor der Welt in die Erscheinung (Epiphanie). Jedoch nicht durchgängig erscheint als Festevangelium die Perikope von den Weisen aus dem Morgenlande; neben dasselbe tritt als zweites diejenige von der Hochzeit zu Kana. (Darüber predigte z. B. Ambrosius.) Hier erscheint die Herrlichkeit Christi zum ersten Male vor seinen Jüngern in jenem Wunder (also wiederum Epiphanie). Aber nochmals fragen wir: war das die ursprüngliche Bedeutung des Festes?

Jene beiden Evangelien, die wir soeben erwähnten, haben im Abendlande dasjenige von der Taufe Jesu verdrängt. (Über letzteres hat gleichfalls noch Ambrosius zu Epiphanias gepredigt, und in einer seiner Predigten an diesem Feste bemerkt er beiläufig, daß an ihm die meisten die Hochzeit zu Kana, einige die Taufe des Herrn im Jordan behandelten.) Predigte man noch über Jesu Taufe, so pflegte man allein ihre sakramentale Bedeutung zu würdigen, indem man sie in Beziehung zur christlichen Taufe setzte. Diese Parallele ist dann aber, wenigstens im Abendlande, veraltet und außer praktischen Gebrauch gesetzt worden; theologisch freilich hat man sie je und je wieder aufgewärmt. Im Morgenlande hingegen, wo sich alles starr konserviert, blieb man dabei stehen: die griechische Kirche feiert zu Epiphanias mit großem Gepränge und großer Volkstümlichkeit die Taufe im Jordan und begeht dabei die Wasserweihe; dem Wasser, das man am Feste selbst geschöpft hat, wird Wunderkraft beigelegt. Zum dritten Male fragen wir nun: ist denn dies das Ursprüngliche?

Doch um es grad herauszusagen, des Epiphanienfestes erste und ursprüngliche Bedeutung ist eine christologische. Dieselbe ist aber von dem Weihnachtsfeste völlig aufgesogen worden. Ehe das letztere vom Ende des 4. Jahrhunderts ab, wie bekannt, seinen siegreichen Eroberungszug in der ganzen Kirche begann, stand das Epiphanienfest ganz anders da. Es war noch nicht in den Schatten gestellt, und insofern galt es als ein spezifisch christliches Fest, als es zeitlich keinen jüdischen Beiläufer wie Ostern und Pfingsten im Passah und im Wochenfeste besaß. Seine christologische Bedeutung aber lag darin, daß es der Feier der Taufe Jesu gewidmet war.

Wir müssen uns ja gegenwärtig halten, daß diese Tatsache ehemals, wenn auch nicht überall, im Glaubensbekenntnisse gestanden hat. Erfahren wir doch von dem Märtyrer Ignatius, dem dritten

Bischofe von Antiochien, daß in der regula fidei seiner Gemeinde — wohlgemerkt der heidenchristlichen Metropole — der 2. Artikel, soweit wir es zu ermitteln vermögen, etwa folgenden Wortlaut besessen haben muß: „Wir glauben an Jesum Christum, unsern Herrn, der da stammt aus Davids Geschlecht, den Sohn Gottes, der geboren ward von Maria, getauft von Johannes, verfolgt, unter Pontius Pilatus gekreuzigt und starb, der aber auch erweckt ward von den Toten . . . ". Der Gemeinde war mithin die Tatsache wertvoll, daß ihr Herr von Johannes getauft worden war. Darum bekannte sie dieselbe feierlich, darum beging sie dieselbe festlich.

Vielfach muß man hören, daß die Kirche diese Feier des Tauftages von den Gnostikern, den Schülern des Basilides, übernommen habe. Das erscheint indes wenig verständlich bei dem durch und durch exklusiven Verhalten der Kirche gegenüber den Häretikern. Ist von einer Entlehnung die Rede, dann dürfte diese schwerlich auf die Kirche entfallen; vielmehr haben jene von ihr entlehnt. In Betracht kommt hier die bekannte Stelle aus den Werken des Alexandriners Klemens Stromat. I, 21): „Die Basilidianer feiern auch seinen (Jesu) Tauftag . . . und zwar geben sie als Zeitpunkt dafür an das 15. Jahr des Kaisers Tiberius und den 15. Tag des (ägyptischen) Monates Tybi (d. i. den 10. Januar), andre aber (man beachte hier genau, daß es nicht heißt: andre von ihnen) geben dafür den 11. Tag des Tybi (d. i. den 6. Januar) an." Unter diesen letzteren sind eben wohl Angehörige der Großkirche zu verstehen, welche wahrscheinlich nur in einzelnen Landstrichen, aber noch nicht durchgängig das Fest beging. Damit würde auch übereinstimmen, daß nicht überall im Symbol die Taufe Jesu sich vorfindet. Mir will diese Auffassung besser behagen als die andere, daß bei den Basilidianern ein doppelter Termin für die Tauftagsfeier konstatiert werden müßte. Belege kann man übrigens für sie nicht beibringen!

Jedenfalls leuchten aus der dunklen Geschichte des Epiphanienfestes, dessen Entstehungszeit sich nicht feststellen läßt, drei Punkte hervor:

1. Es ward in der Kirche sicherlich schon im 2. Jahrh. gefeiert (an manchen Orten gewiß auf Grund des Symbols).
2. Es fiel in kirchlichen Kreisen auf den 6. Januar.
3. Es galt der Taufe des Herrn.

2) Die sakramentale Würdigung der Taufe Jesu bei den Kirchenvätern. Bereits aus den Veränderungen, die der Charakter des Epiphanienfestes im Laufe der Zeiten erlitt, darf man schließen, daß die Taufe Jesu Schwierigkeiten bereitete. Sie ist, wie einmal der Märtyrer Justin äußert, recht eigentlich ein *ἀπορημα*, d. h. ein Punkt, der in Verlegenheit bringen kann. Sind es nicht sachliche Schwierigkeiten, die keineswegs abzuleugnen sind, so jedenfalls exegetische, mit denen man sich auseinandersetzen muß. Letztere kommen allein in Betracht bei der von den morgenländischen wie abendländischen Kirchenvätern gleichmäßig beliebten Parallelisierung der Taufe Christi und der Taufe

der Christen. Das war nämlich bald die einzige Richtung, nach welcher hin man Jesu Taufe noch zu würdigen vermochte. Daß diese, wie wir später sehen, eine Bedeutung für den Herrn selbst haben konnte, ward entweder gar nicht empfunden oder nicht für nötig erachtet, ja geradezu verneint.

Von dem großen Materiale, das man hierfür zusammengespeichert hat, und das sicher noch vermehrt werden könnte, genügen einige Proben, die aus den Werken der bedeutendsten Kirchenväter stammen. Die Quintessenz aller ihrer Worte gipfelt in folgenden Leitsätzen:

1. Die Taufe Jesu hat keinerlei Bedeutung für ihn.
2. Ihr hauptsächlicher Zweck ist darin erschöpft, das Vorbild und die Begründung der unsrigen zu sein.
3. Ihr geschichtlicher Nebenzweck ist die Veranlassung des Zeugnisses Johannis des Täufers für den Herrn.

Zuerst befragen wir einige Väter des Orientes. Bereits Ignatius, der übrigens auch eine andere Auffassung der Taufe Christi hat, die ich als judenchristlich bezeichnen möchte und später besprechen werde, schreibt an die Gemeinde zu Ephesus: „Unser Gott Jesus Christus ... ward getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser reinige.“ Wir stoßen hier auf eine gemeinverständliche Auffassung, wie sie sich in der Heidenkirche gebildet hat, weil die alttestamentlichen Voraussetzungen für die Messiastaufe völlig in den Hintergrund traten. Darnach bedeutet die Taufe für Christus nichts, wohl aber für seine Gläubigen. Sie werden auf seinen Tod getauft; er verleiht der Taufe eine besondere Kraft. Daneben mag der Gedanke mit hereinspielen, daß Jesus durch Übernahme der Taufe das Wasser auch äußerlich geweiht hat. Er liegt ja sehr nahe, und wir begegnen ihm des öfteren.

Auch der Alexandriner Clemens betont, daß der Erlöser keineswegs der Taufe bedurfte; der einzige Zweck derselben war die Heiligung der unsrigen. Besonders markant ist eine Stelle; sie lautet: „Sofort ertönte über dem getauften Herrn vom Himmel herab eine Stimme als Zeugnis für den Geliebten: Mein lieber Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt (Ps. 2, 7). Laßt uns nun von den Weisen (dieser Welt) erforschen: Ist, heute wiedergeboren, Christus schon vollkommen oder, was ganz widersinnig ist, mangelt ihm etwas? Wäre dies letztere doch der Fall, muß er noch etwas dazu lernen? Allein es schickt sich wohl, daß derjenige auch nicht das Geringste dazu lernt, der Gott ist. Denn es dürfte niemand größer sein als der Logos, noch etwa jemand ein Lehrer des einzigen Lehrers! Werden sie (die Weisen) also nicht widerwillig zugeben, der vollkommene Logos, der von dem vollkommenen Vater her stammt, sei gemäß heilsgeschichtlicher Vorausdarstellung (*κατα την οικονομικην προδιατυπωσιν*, d. i. zum Vorbilde für die Gläubigen) vollkommen wiedergeboren worden? Wenn er also vollkommen war, wozu ward der Vollkommene getauft? Er mußte, so heißt es, die Verheißung an die Menschen erfüllen! Ich meine also: Wird er demnach zugleich mit der Taufe durch Johannes vollkommen? Ganz offenbar. Hat er alsdann nichts hinzu gelernt?

Nein doch. Aber vollkommen wird er allein durch die Taufe und durch die Herabkunft des heiligen Geistes geheiligt? So ist es. Dasselbe geschieht aber auch bei uns, und dafür dient eben der Herr als Typus (ὑπογραφη). Getauft werden wir erleuchtet, erleuchtet zu Kindern angenommen, zu Kindern angenommen vollkommen." Eine Bedeutung der Taufe für den Herrn würde demnach für Clemens das Wesen des Logos beeinträchtigen.

Athanasius hebt mehrfach hervor, daß die Taufe nicht zur Verbesserung des Logos, sondern zu unserer Heiligung bestimmt sei. Als Jesus im Jordan getauft worden wäre, da seien wir vom Herrn und im Herrn, der unsren Leib trug, getauft und durch den Herrn des heiligen Geistes teilhaftig geworden. Er konstatiert also hier eine Stellvertretung der gesamten Christenheit in der Taufe Christi, deren sämtliche Momente allein für uns von Belang sind, während sie den Herrn für seine Person gar nicht berühren. Er ward nicht gesalbt, um Gott zu werden — das war gewiß ein gegnerischer Einwand, aber wohl kaum der Arianer, da bei den Streitigkeiten mit ihnen die Taufgeschichte durchaus nicht in Frage kommt. Christus hat das gar nicht nötig, so weist Athanasius jedenfalls monarchianische Widersacher ab, er war Gott.

So bliebe uns, da wir Origenes noch zurückstellen, für den Orient noch der Prediger Chrysostomus übrig. Er erläutert den Namen Epiphanias dahin, daß es der Erscheinung, d. h. der Offenbarung Jesu, gilt, die mittelst der Taufe des Johannes sich vollzog. Sie brachte nicht Sündenvergebung, noch Geistesmitteilung, wohl aber das wertvolle, von oben beglaubigte Zeugnis des Täufers für Jesum. Da ersterer (wenigstens gemäß dem 4. Evangelium) sagen durfte: Ich kannte ihn nicht, so ging es nicht auf freundschaftliche Verabredung zurück — Johannes und Jesus waren ja verwandt — sondern auf göttliche Belehrung, die jeden Verdacht nahm. Der heilige Geist kam übrigens nicht zum ersten Male auf Jesum herab, sondern wies gleichsam mit dem Finger auf ihn. Für Jesum selbst ergibt sich für seine Taufe eine rein äußerliche Beziehung; sie gehört ebenso gut zur Erfüllung des Gesetzes wie Beschneidung und Heiligung des Sabbats. Auch kehrt natürlich der Gedanke wieder, Christi Taufe sei ein Vorbild der unsrigen. Bemerkenswert dürfte jedenfalls die Verlegenheit sein, in der sich Chrysostomus bezüglich eines Ausgleiches zwischen Matth. 3, 15 und Joh. 1, 33 befindet, und auffallend die Wendung, daß die Worte: Ich kannte ihn nicht, zu verstehen wären von der Vergangenheit, aber nicht von derjenigen, die der Taufe zeitlich am nächsten lag! Wie geschraubt klingt diese Ausführung; es ist ein einfaches Hinüberbalancieren über eine deutlich empfundene Schwierigkeit, die man, so gut es eben geht, überdeckt.

Denselben Gedankengängen wie im Oriente begegnen wir auch während des 3. und 4. Jahrhunderts im Abendlande. Bei Tertullian lassen sie sich kurzerhand in die prägnante Formel zusammendrängen: Christus heiligt das Wasser in seiner Taufe. Doch betont er noch — das ist nicht unwichtig — den Unterschied zwischen der Taufe des

Johannes und der christlichen. Allein andererseits verwischt er ihn wieder durch die Bemerkung, die Apostel hätten unfraglich die erstere empfangen. Er kommt dazu, weil es ihm an einer durchschlagenden Erkenntnis der christologischen Bedeutung der Jordantaufe fehlt; nur sie allein schützt vor einer Identifikation jener beiden Taufen die Platz greifen muß, sobald man als das Charakteristische der Taufe Jesu ihre Vorbildlichkeit ansieht.

Die Heilandsnamen im biblischen und im kirchlichen Sprachgebrauch.

Von **Julius Boehmer.**

1.

Wenn in den folgenden Zeilen die dem Heiland im biblischen und im kirchlichen Sprachgebrauch beigelegten Namen besprochen werden, so handelt es sich keineswegs um eine müßige Frage oder Spielerei, wie sie etwa vorliegt, wenn man die Wörter und Buchstaben der Heil. Schrift zusammenzählt, worauf neulich (wie das „Quellwasser“ berichtete) jemand neun volle Jahre hindurch seine ganze freie Zeit verwandt hat. Auch wollen wir in unserem Unternehmen nicht eine äußerlich gerichtete Arbeit sehen in dem Sinne, daß Namen, wie man wohl sagt, nichts zur Sache täten. Denn dieser Satz gilt hier nicht. Mit dem biblischen Namen überhaupt und mit den Namen Gottes und des Heilandes[1]) insbesondere ist allerdings die „Sache“ eng verknüpft: das Wesen selbst oder doch wesentliche Momente kommen in den Namen zum Ausdruck. Ferner ist es für jeden gläubigen Christen in der Tat eine anziehende Sache, zu prüfen, wie sein Heiland in den neutestamentlichen Schriften, wie er früher und heutzutage im maßgebenden kirchlichen Sprachgebrauch genannt werde. Wohlgemerkt soll es sich hier um Namen handeln, nicht also um bildliche Bezeichnungen, Attribute, Epitheta und dergleichen. Die letzteren kommen nur in Betracht, wenn sie zu wirklichen Namen oder stehenden Beinamen geworden sind.

Es mag manchmal schwer sein, die Grenze zu ziehen, zu bestimmen, was als Name und was als Ersatz des Namens oder Zusatz zu demselben anzusehen ist. Es mag unrichtig scheinen, vielleicht gelegentlich auch sein, alle bloßen Andeutungen auszuschließen: geschähe dies aber nicht, so wäre erst recht keine Begrenzung zu finden. Also wir lassen Andeutungen oder Anspielungen außer Betracht, wenn sie auch inhaltlich dasselbe wie ihnen entsprechende Namen besagen mögen (z. B. wenn Röm. 1, 3 inhaltlich die Bezeichnung „Sohn Davids“ vorliegt, wofür aber gesagt wird: „der aus dem Samen Davids geboren ist“). Für uns soll gelten, daß alle Bezeichnungen, welche als solche selbständig die Person Christi kenntlich machen, als Heilandsnamen im engeren oder weiteren Sinn zu gelten haben. Wem das nicht genügt oder unrichtig

[1]) Zu diesem überaus wichtigen Gegenstand vgl. die Studierstube 1904 Juni bis Oktober.

scheint, der wird die Auswahl der besprochenen Heilandsnamen nicht ohne Willkür gemacht nennen. Diesen Schein zu vermeiden ist unmöglich.

Folgendes sind die Namen, die der Heiland im Neuen Testament trägt. Wir unterscheiden der Übersicht wegen drei Gruppen: die Evangelien, bezeichnet durch (a), die übrigen nicht-paulinischen Schriften (b), die paulinischen Schriften (c) und verzeichnen dabei die Zahl der Male, die die einzelnen Namen vorkommen. Das ergibt folgendes Bild:

	Namen.	a.	b.	c.	zus.	
1.	Jesus	538	55	17	610	
2.	Christus	29	31	212	272	
3.	Jesus Christus	4	29	31	54	
4.	Christus Jesus	—	4	82	86	
5.	Sohn Gottes	37	21	15	73	
6.	Sohn Gottes Jesus	—	1	—	1	
7.	Sohn Gottes Jesus Christus	—	3	—	3	107
8.	Jesus Christus, Sohn des Vaters	—	1	—	1	
9.	Der Sohn	18	10	1	29	
10.	Der Knecht (Kind) Gottes	1	3	—	4	
11.	Der Heilige (Gottes)	3	1	—	4	
12.	Der Gerechte	—	1	—	1	
13.	Der Menschensohn	72	1	—	73	
14.	Sohn Davids	10	—	—	10	
15.	Sohn Josephs	6	—	—	6	
16.	Sohn der Maria	1	—	—	1	
17.	Sohn des Zimmermanns	1	—	—	1	
18.	Der Nazarener	10	7	—	17	
19.	Der König	3	—	—	3	
20.	Der König Israels	2	—	—	2	
21.	Der König der Juden	17	—	—	17	25
22.	Der König Zions	1	—	—	1	
23.	Der König der Könige	—	2	—	2	
24.	Rabbi[1]	4	—	—	4	
25.	Rabbuni[1]	2	—	—	2	
26.	Der Lehrer[1]	28	—	—	28	40
27.	Der Vorsteher[1] (Meister)	6	—	—	6	
28.	Der Prophet	22	3	—	25	
29.	Der Hohepriester	—	10	—	10	
30.	Der Hirte (Pastor)	—	2	—	2	
31.	Der Oberhirte[2]	—	1	—	1	

[1]) Allerdings sind Anreden wie *διδάσκαλε, ἐπιστάτα* und in den meisten Fällen auch *κύριε* wohl nichts anderes als verschiedene Übersetzungen von רַבִּי, aber der griechische Sprachgebrauch unterscheidet sie.

[2]) Das bisher nur an dieser Stelle im Griechischen belegte Wort (*ἀρχιποιμήν*) ist neuestens auch gefunden auf einem oder zwei Holztäfelchen an Mumien im Ägypten der römischen Kaiserzeit, wo es wohl auf einen ägyptischen Bauersohn geht, dem die Oberaufsicht über mehrere Gemeinden anvertraut war (vgl. Deißmann in der Chr. Welt 1904 Nr. 4).

	Namen.	a.	b.	c.	zus.
32.	Der Bischof	—	1	—	1
33.	Der Zeuge	—	2	—	2
34.	Der Apostel	—	1	—	1
35.	Der Urheber (Herzog, Anfänger) .	—	4	—	4
36.	Der Vollender	—	1	—	1
37.	Der Mittler	—	2	1	3
38.	Der Diener (Liturg)	—	1	—	1
39.	Der Diener (Diakonus)	—	—	1	1
40.	Der Paraklet (Tröster, Fürsprecher)	1	1	—	2
41.	Der Bruder	—	—	—	—
		(9)	(3)	(1)	(13)
42.	Der Freund	—	—	—	—
		(5)	—	—	(5)
43.	Das Lämmlein	—	23	—	23
44.	Der Herr[1])	33	10	150	193
45.	Der Herr Jesus	—	15	17	32
46.	Der Herr Christus	—	—	1	1
47.	Der Herr Jesus Christus . . .	—	2	20	22
48.	Unser Herr	—	1	3	4
49.	Mein Herr	1	—	—	1
50.	Unser Herr Jesus	—	1	10	11
51.	Unser Herr Christus	—	—	1	1
52.	Unser Herr Jesus Christus . . .	—	10	36	46
53.	Unser Herr Christus Jesus . . .	—	1	4	5

[1]) Sven Herner hat im Programm der Universität Lund 1903 die Anwendung des Wortes κυριος im Neuen Testament (Lund, Malmström) in sehr ausführlicher, leider aber recht äußerlicher Weise besprochen. Er begnügt sich nämlich, die einzelnen Schriften des Neuen Testaments vom Evangelium des Matthäus bis zur Johannes-Apokalypse aufzuzählen und bei jeder einzeln anzugeben, wo und wie κυριος von Gott oder Christus gebraucht wird. Speziell die Erörterung der Stellen, wo κυριος von Gott gesagt wird, ist ohne großen Wert, da dies nach der Septuaginta nichts Außerordentliches mehr ist. Von Bedeutung sind doch eigentlich nur die Stellen, wo es zweifelhaft zu bleiben scheint, ob Gott oder Christus gemeint ist, und in welchem Sinne Christus κυριος heißt, ob es gewöhnliche oder messianische Würdebezeichnung ist. So wie die mühereiche Abhandlung jetzt gehalten ist, erscheint der theologische Ertrag nur gering: es ist eine dankenswerte Materialiensammlung. Eine Zusammenfassung dagegen wird nirgends versucht. Tabellarische Übersichten hätten dem Zweck des Verfassers besser gedient. Sachlich möchte ich einwenden, daß m. E. Stellen, wo es wirklich unsicher ist, ob κυριος Gott oder Christum meint, nicht vorhanden sind: bei genauem Zusehen und Erwägung aller in Betracht kommenden Umstände fallen sie dahin. Die Aufstellungen selbst sind auch nicht immer zuverlässig, manchmal unklar, jedenfalls mit Vorsicht zu gebrauchen. Z. B. S. 40: Tit. 1, 4 soll κυριος oder der Herr Jesus Christus stehen, so steht aber nicht da, weder im griechischen Text noch bei Weizsäcker, auf den sich der Verfasser beruft. Oder S. 46 heißt es: „Die Benennung ‚Jesus', ‚Christus' und ‚Jesus Christus' ohne κυριος begegnet in der Offenbarung 16mal." Dafür müßte es genau heißen: in der Offenbarung kommt Jesus 9mal, Christus 7mal, Jesus Christus 0mal vor usw., usw., denn ich will im übrigen hier nicht wiederholen, was der obenstehende Aufsatz an Korrekturen im einzelnen bringt.

Namen.	a.	b.	c.	zus.
54. Mein Herr Christus Jesus . . .	—	—	1	1
55. Der Herrscher	—	1	1	2
56. Unser einziger Herrscher und Herr Jesus Christus	—	1	—	1
57. Der Heiland	2	1	—	3
58. Unser Heiland Jesus Christus . .	—	—	1	1
59. Unser Heiland Christus Jesus . .	—	—	1	1
60. Der Herr und Heiland	—	1	—	1
61. Der Herr und Heiland Jesus Christus	—	1	—	1
62. Unser Herr und Heiland Jesus Christus	—	1	—	1
63. Gott	1	2	1	4
64. Unser Gott und Heiland Jesus Christus	—	1	—	1
65. Unser großer Gott und Heiland .	—	—	1	1
			Sa.: rund	1700

Lassen wir die angeführten 65 Namen als Heilandsnamen gelten (zum Teil sind sie aus mehreren Bezeichnungen zusammengesetzt), so ergibt sich (die Richtigkeit des zu Grunde gelegten Nestleschen Textes vorausgesetzt, dieser darf heutzutage als der zugleich relativ vollkommenste und am weitesten verbreitete gelten), daß unter allen der einfache Personenname „Jesus“ der überaus häufigste ist, nämlich mehr als ein Drittel aller in Betracht kommenden Stellen umfaßt (610 unter 1700). An zweiter Stelle steht die Amtsbezeichnung „Christus“, welche 272 Male vorkommt, also auch fast ein Sechstel der Stellen betrifft. Zu dritt kommt die Benennung „der Herr“, welche mit 193 Stellen fast ein Neuntel der Stellen umfaßt. Diese drei Bezeichnungen Jesus, Christus, der Herr kommen zusammen an 1075 Stellen vor, also fast zwei Drittel aller Stellen gehören diesen drei Namen. Nur ein Drittel wird von den übrigen 62, also weitaus selteneren Benennungen, eingenommen.

Dabei ist es nicht auffällig, daß von den bisher ins Auge gefaßten Stellen die Hauptmasse den Evangelien zufällt; 538mal sagen diese Jesus, alle übrigen Schriften nur 72mal. Zu beachten aber ist, daß Christus bei Paulus 212mal, in allen übrigen Schriften nur 60mal gebraucht wird, daß „der Herr“ bei Paulus 150mal erscheint, während alle übrigen Schriften ihn nur 43mal haben. Es ist selbstverständlich, daß die von Jesus erzählenden Schriften seinen Namen am häufigsten bringen, während Briefe und Lehrschriften ihn nicht so oft gebrauchen. Daß in den erzählenden Stücken der Jesus-Name überwiegt, während der Christus- und Herren-Name zurücktritt, erklärt sich aus der Sache selbst, da wir es dort mit historisch gearteten Schriften, wenn sie auch erbauliche oder besser gesagt: bekenntnismäßige Tendenz tragen, zu tun haben, während hier der erbauliche oder bekenntnismäßige Ton alles ist, dementsprechend die Wertbezeichnungen „Christus“, „Herr“ überwiegen, historisch geartete, auf Jesu Leben bezügliche Worte aber sehr selten sind. Dasselbe wird sich uns weiter unten noch durch eine andere Vergleichung bestätigen.

Von den 62 Benennungen, die das letzte Drittel ausmachen, sind nur wenige etwas häufig, die meisten sehr selten. Nach der Reihenfolge der Häufigkeit ihres Vorkommens ordnen sie sich folgendermaßen: Christus Jesus 86mal, Gottessohn und Menschensohn (merkwürdigerweise) je 73mal, Jesus Christus 54, unser Herr Jesus Christus 46, der Lehrer 40, der Herr Jesus 32, der Sohn 29, der Prophet 25, das Lämmlein 23, der Herr Jesus Christus 22, der König der Juden und der Nazarener je 17, unser Herr Jesus 11, Sohn Davids und Hohepriester je 10, Sohn Josephs 6, unser Herr Christus Jesus 5, unser Herr, der Heilige Gottes, der Herzog, Gott je 4, der König und der Mittler je 3, der Heiland, der König Israels, der König der Könige, der Herrscher, der Hirte, der Zeuge je 2mal, die übrigen Bezeichnungen: Sohn Gottes Jesus, Sohn Gottes Jesus Christus, Jesus Christus Sohn des Vaters, der Gerechte, Sohn der Maria, Sohn des Zimmermanns, der König Zions, der Oberhirte, der Bischof, der Apostel, der Diener (in zwiefacher Beziehung), der Herr Christus, mein Herr, unser Herr Christus, mein Herr Christus Jesus, unser einziger Herrscher und Herr Jesus Christus, unser Heiland Jesus Christus, unser Heiland Christus Jesus, der Herr und Heiland, der Herr und Heiland Jesus Christus, unser Gott und Heiland Jesus Christus, unser großer Gott und Heiland, alle (18 Bezeichnungen) je 1mal.

Fassen wir nun die Zusammenstellungen der wichtigsten Heilandsnamen ins Auge, so erhalten wir nach obigem folgendes Bild:

Herr 193, unser Herr 4, mein Herr 1mal, der Herr Jesus 32, der Herr Christus 1, der Herr Jesus Christus 22, unser Herr Jesus 11, unser Herr Christus 1, unser Herr Jesus Christus 46, unser Herr Christus Jesus 5, mein Herr Christus Jesus 1mal, Herr im ganzen 318mal.

Herrscher 2, unser einziger Herrscher und Herr Jesus Christus 1mal.

Heiland 3, unser Heiland Jesus Christus 1, unser Heiland Christus Jesus 1, Herr und Heiland 1, Herr und Heiland Jesus Christus 1, unser Herr und Heiland Jesus Christus 1, unser großer Gott und Heiland 1, unser Gott und Heiland Jesus Christus 1mal, Heiland im ganzen 10mal.

Gott 4mal (s. dazu die beiden vorgenannten Bezeichnungen!), zus. Gott 6mal.

Im einzelnen sei weiter folgendes angemerkt:

1) Berücksichtigen wir die Zusammensetzungen der drei gebräuchlichsten Heilandsnamen Jesus, Christus, Herr, so ergibt sich: Jesus Christus 54, Christus Jesus 86, der Herr Jesus 32 usw. (s. o.), zus. 259 Male. Fügen wir diese Zahl zu den oben gezählten 1075 Malen, wo Jesus und Christus stehen, so erhalten wir 1334 Stellen, die Jesus, Christus, Herr, oder eine Zusammenstellung zweier dieser Namen oder aller dreier bieten. Diese 1334 Stellen stehen den übrigen rund 380 Stellen gegenüber, welche andere Heilandsnamen bieten, und stehen zu ihnen in dem Verhältnis $3^1/_2 : 1$. Sie enthalten, anders gesagt, mehr als $^7/_9$ aller Stellen des Neuen Testaments, nur $^2/_9$ aller im Neuen Testament vorkommenden Heilandsnamen enthalten weder Jesus, noch Christus, noch Herr.

2) Gottessohn wie Menschensohn kommen je 73mal vor; Menschensohn nur in den Evangelien und 1mal in der Apostelgeschichte, dagegen Gottessohn zwar in den Evangelien am häufigsten, 37mal, doch in den übrigen nicht-paulinischen Schriften noch 21mal, in den paulinischen Schriften auch 15mal, ein Beweis, wie allgemein im Urchristentum die Benennung Gottessohn, wie eng begrenzt der Gebrauch des Namens Menschensohn gewesen ist. Dieser kommt nur im Munde Jesu vor, abgesehen von der Stelle in der Apostelgeschichte (7, 58), wo er immerhin als Anspielung auf ein Wort Jesu (Mark. 14, 62) gelten muß. In den Sprachgebrauch der Gemeinde ist das Wort nicht aufgenommen, kein neutestamentlicher Schriftsteller wendet es an; Paulus deutet seine Bekanntschaft mit dem Worte an Stellen wie Röm. 5, 15, 1 Kor. 15, 45 an.

3) Von den 40 Stellen, welche Jesum als Lehrer bezeichnen, gebrauchen 4 das Wort Rabbi, 2 Rabbuni, 28 Lehrer, 6 Vorsteher. Alle finden sich in den Evangelien. Rabbi und Rabbuni ist das hebräische Wort für Gesetzeslehrer, Vorsteher hat nur Lukas 6mal anstatt des von ihm sonst auch gebrauchten Wortes für Lehrer. Das Wort „Lehrer" hat stets den spezifisch-jüdischen Sinn von Gesetzeslehrer und stellt Jesum in Parallele zu den jüdischen Gesetzeslehrern oder Schriftgelehrten als den echten, rechten Lehrer, von Gott gesandt (Joh. 3, 2), als den, der lehrte wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten (Matth 7, 29). Als jüdischer Ehrenname ist der Titel seit dem Hingang des Heilandes nicht mehr anwendbar, wenigstens nicht mehr angewendet worden.

4) Das „Lämmlein" kommt nur in der Offenbarung, hier 23mal, als wirklicher Name, vor, obwohl es als Vergleich auch sonst, z. B. Joh. 1, 29 steht, doch als Zitat aus Jes. 53, nicht als Name.

5) Der „König" heißt Jesus 25mal, in den Evangelien 23, in der Offenbarung 2mal (obwohl Anspielungen auf diesen Namen auch sonst nicht fehlen, z. B. 1 Kor. 15, 24, „wenn er die Königsherrschaft Gott dem Vater übergibt"), meist im jüdisch-messianischen Sinn, nämlich 20mal in Zusammensetzungen (König der Juden 17, König Israels 2, König Zions 1mal), in demselben Sinn 3mal ohne bestimmenden Zusatz. Nur Matth. 25, 46 ff. in der Schilderung des Weltgerichts und an zwei Stellen in der Offenbarung, wo „König der Könige" steht, ist die Weltherrschaft gemeint, als Inbegriff aller Gewalt, nicht aber im heilstechnischen Sinn.

6) Ob „der Gerechte" ein Name sei, kann man zweifelnd fragen. Allein nicht bloß die kirchliche Literatur faßt es so (es heißt in einem Adventlied „Zions König, der Gerechte, kommt in der Gestalt der Knechte", in einem Passionslied „Die Schuld bezahlt der Herre, der Gerechte, für seine Knechte"), dafür spricht auch das vorhergehende „der Heilige" (Apost. 3, 14). „Der Heilige" ist ohne Zweifel als Abkürzung für das sonst gebräuchliche „der Heilige Gottes" (3mal in den Evangelien) gemeint, im Sinne von: „der Gott Geweihte, der Gott Gehörige", etwa dasselbe wie der „Gottgesalbte" (Messias), „Gottessohn". Dieser Heilandsbezeichnung gleich geordnet steht „der Gerechte" und meint den Heiland als das echte Israel, den Frömmsten der Frommen, den Gott

ganz und gar Wohlgefälligen, ist also kein ethisch orientierter, sondern ein religiös bestimmter Ausdruck.

7) Prophet heißt Jesus in den Evangelien 22mal, und zwar kommt der Name in allen vieren vor (Matth. 4, Mark. 2, Luk. und Johannes je 8mal). (In der Apostelgeschichte kommt die Bezeichnung nur uneigentlich in drei Zitaten aus dem Alten Testament vor). Mit diesem Namen ist sein Lehramt als ein göttliches bezeichnet, während Lehrer (Rabbi) den von Menschen eingerichteten Stand meint. Nur für die mündliche Predigt Jesu in seiner Fleischesgestalt gilt der Titel, nie heißt der Erhöhte Prophet.

8) Hohepriester heißt Jesus nur im Hebräerbrief 10mal (9mal Ober- oder Erzpriester, 1mal großer Priester). Der Titel wird durchweg auf den Kreuzestod bezogen, dessen himmlische Wirkungen hierin zusammengefaßt werden. Insofern Jesus am Kreuze stirbt, vollzieht er die Pflichten seines himmlischen Hohepriestertums und heißt ferner Hohepriester, sofern er am Kreuz gestorben ist und damit sein Hohepriestertum ausgerichtet hat. Weiteres gehört nach dem Hebräerbrief nicht hierher. -- Auch „Priester" wird Jesus im Hebräerbrief genannt, doch nur indirekt und immer nur im Hinblick auf Ps. 110, 4, da aus dieser Stelle nun einmal „Priester" nicht herauszubringen und durch „Hohepriester" zu ersetzen war.

9) Als „Gott" wird Jesus direkt 6mal bezeichnet, 4mal einfach „Gott", je 1mal in den Evangelien und Paulusbriefen, im übrigen 2mal, im Titusbrief ferner steht 1mal „unser großer Gott und Heiland", im Judasbrief 1mal „unser Gott und Heiland Jesus Christus". Allemal sind die Zusammhänge, in denen der Gottesname auf Jesum angewandt wird, beachtenswert. Überall ist erstlich der Auferstandene, bez. Erhöhte so genannt. Sodann wird der Name Joh. 20, 28 durch den Zusatz „mein" und das danebenstehende „mein Herr" sozusagen gemildert oder erweicht. Hebr. 1 ist er 2mal nur aus einem alttestamentlichen Psalmwort herausgezogen. Röm. 9, 5 wird die Beziehung auf Jesum stets unsicher bleiben. Für die Stellen 2 Pet. 1, 1, Tit. 2, 13 gilt dasselbe wie für Joh. 20, 28, daß durch die Verbindung mit „unser" und „Heiland" der Gottesname erläutert ist. Überall ist sonach eine eigentliche Vereinerleiung mit Gott ausgeschlossen.

10) „Heiland" heißt Jesus 10mal. Nie kommt das Wort allein vor, sondern in neun verschiedenen Ableitungen, die je 1mal, eine 2mal vorkommen. Nämlich: Heiland Christus Herr (Luk. 2, 11), Heiland der Welt (Joh. 4, 42. 1 Joh. 4, 14), unser Heiland Jesus Christus (2 Tim. 1, 10), unser Heiland Christus Jesus (Tit. 1, 4), der Herr und Heiland (2 Pet. 3, 2), der Herr und Heiland Jesus Christus (2 Pet. 2, 20), unser Herr und Heiland Jesus Christus (2 Pet. 3, 18), unser Gott und Heiland Jesus Christus (2 Pet. 1, 1), unser großer Gott und Heiland (Tit. 2, 13).

11) Interessant ist, welcherlei kirchliche Ämter oder Ehrenstellungen der Heiland gemäß seinem Namen innehat. Er heißt nämlich: Apostel, Bischof, Oberhirte, Hirte (Pastor), Liturg, Diakon, Märtyrer. Apostel zunächst heißt er 1mal, Hebr. 3, 1, als der von Gott Gesandte vor anderen, der

Höchste aller Gesandten Gottes. Bischof (Aufseher, Bewahrer) heißt er ebenfalls 1mal, 1 Pet. 2, 25 (Aufseher oder Bewahrer der Christenseelen). Auch Oberhirte wird er nur 1mal, 1 Pet. 5, 4, genannt, als der himmlische Seelsorger, der über alle irdischen gesetzt ist, und von dem alle irdischen Norm, Kraft und Ziel ihrer Wirksamkeit empfangen. Hirte (= Pastor) heißt Jesus 2mal, 1 Pet. 2, 25, Hebr. 13, 20 (während er Joh. 10, 11. 14 in dem bekannten Gleichnis sich mit einem Hirten vergleicht). Beides, Oberhirte und Hirte, hat den Sinn, daß er die Sorge für das Wohlergehen der Seelen, für ihr ewiges Heil trägt. Doch nicht bloß „Pastor", auch „Liturg" heißt Jesus 1mal, als der seines Dienstes am Altar des himmlischen Heiligtums gewartet hat, Hebr. 8, 2: es ist auf dieselbe Funktionen bezogen, die der Hebräerbrief sonst dem „Hohepriester" Jesus zuweist (s. o.). „Liturg" ist eine freie Person (nicht Knecht, Sklave), die eines öffentlichen Dienstes, eines Dienstes für das Gemeinwohl zu warten hat, hier also des von Gott befohlenen Dienstes zum Seelenheil aller Menschen. Deutsch ist es mit „Diener" wiedergegeben. Ein anderes Wort für „Diener" ist „Diakon": es kommt für Jesus auch nur einmal vor, Röm. 15, 8, „Diener der Beschneidung", d. i. des auserwählten Volkes Israel, als der zuerst dem Volke Israel als Heiland erschien und sich in seiner Erdenwirksamkeit auf dieses beschränkte. Der Sinn des Wortes „Diener" ergibt sich aus Stellen wie Mark. 10, 45, Luk. 22, 27 („wie ein Dienender"), Joh. 13, 1 ff.: er hat sich selbst, Leib und Seele, sein Leben und Lieben in Israels Dienst zu dessen Seligkeit gestellt. Einige Male heißt Jesus „Märtyrer" (Zeuge), nämlich Offb. 1, 5 („der treue Zeuge"), 3, 4 („der treue und wahrhaftige Zeuge"): er bezeugt der Wahrheit gemäß von Gott, was dieser ist, getan hat, tut, will, also Zeuge Gottes (vgl. Joh. 3, 11), der zeugt durch Predigt und Wandel, durch sein Wesen, seine ganze Person.

12) „Mittler" heißt Jesus 3mal, nur 1mal in dem Sinn, den wir damit zu verbinden pflegen, 1 Tim. 2, 5: Mittler zwischen Gott und den Menschen, der den Frieden zwischen Gott und den Menschen durch sein Erlösungswerk hergestellt hat. Anders aber an zwei Stellen des Hebräerbriefs, wo Jesus „Bundesmittler" ist: 8, 6 „Mittler eines höheren Bundes", 9, 15 „Mittler eines neuen Bundes". Mittler bedeutet hier den Bürgen: Jesus vermittelt, verbürgt im Namen Gottes den Menschen gegenüber den besseren, den neuen Bund, er verwirklicht die von Gott im Alten Testament längst gegebene Verheißung des vollkommenen Heils.

13) „Urheber" (Herzog, Anfänger) heißt Jesus 4mal. Das griechische Wort bedeutet den, der anführt, vorangeht, daher den Ersten, übertragen den Urheber. Es findet sich in Apostg. und Hebr. je 2mal. Ohne Zusatz in der Apostg. (5, 31) im Sinne von Herr (Luther: Fürst). Dann 3, 15: „Urheber (Herzog, Luther: Fürst) des Lebens" (des ewigen Lebens). Weiter Hebr. 2, 10: „Urheber (Luther: Herzog) der Seligkeit", 12, 2: „Urheber (Luther: Anfänger) des Glaubens" (entsprechend ebendort: Vollender des Glaubens).

14) Zweimal heißt Jesus „Paraklet" — angedeutet Joh. 14, 16 („anderer Tröster"), einmal ausdrücklich 1 Joh. 2, 1 (Luther: Fürsprecher).

Zuletzt aber soll nicht unerwähnt bleiben, daß der Name „Bruder“ und „Freund“ im Neuen Testament Jesu nie beigelegt wird, trotzdem der kirchliche Sprachgebrauch auch damit auf die Bibel sich stützen zu dürfen meint. Wohl ist manchmal von Brüdern Jesu die Rede, wohl nennt Jesus selbst in gleichem Sinne seine Brüder diejenigen, welche in seiner Liebes- und Wesensgemeinschaft stehen. So spricht Jesus Matth. 12, 48—50; 25, 40; 28, 10. Mark. 3, 34 f. Luk. 8, 21. Joh. 20, 17. So bezeugen es Röm. 8, 29. Hebr. 2, 11. 12. 17. Aber er selbst hat sich nie Bruder genannt, noch ist er so genannt oder gar angeredet worden. Dazu stand er den Seinen bei aller Innigkeit der Gemeinschaft zu hoch, er blieb der „Herr“ auch für die vertrautesten Apostel, für die treuesten Jünger. Desgleichen hat er wohl die Seinen manchmal „Freunde“ genannt, ist aber niemals von ihnen als „Freund“ bezeichnet oder angeredet worden. Dagegen die Stelle Matth. 11, 19, gar Luk. 7, 34 ist andersartig: sie gibt ein Urteil aus fremdem, sogar übelwollendem Munde wieder, und meint nicht, was der Herr unter „Freund“ versteht. Demgemäß haben wir oben im Verzeichnis die „Bruder“ aud „Freund“ enthaltenden Stellen als nur uneigentlich hierher gehörende Wörter bezeichnet und in Klammern wiedergegeben.

Fassen wir jetzt die einzelnen Gruppen der neutestamentlichen Schriften hinsichtlich der in ihnen enthaltenen Heilandsnamen ins Auge. Zunächst die Evangelien.

In den Evangelien überwiegt, wie wir sahen, durchaus das einfache „Jesus“, es kommt 538mal vor. An zweiter Stelle steht hier der Name „Menschensohn“ 72mal, dann „Lehrer“ 40, „Sohn Gottes“ 37, „Christus“ 29, „der König“ 25, „der Prophet“ 22, „der Sohn“ 18, „Sohn Davids und Nazarener“ je 10mal, alle übrigen Namen sind noch seltener. Nehmen wir die einzelnen Evangelien, so ist „Jesus“ am häufigsten bei Johannes, 228mal, dann bei Matth. 151, Luk. 86, Mark. 73mal. Dagegen kommt „Christus“ bei Matth. und Luk. je 10, bei Mark. 5, bei Joh. 4mal vor. Manchmal aber steht das Wort auch noch als Appellativum oder auf der Grenze zwischen Appellativum und Eigennamen, besonders bei Luk. und Joh. (z. B. „der Christus Gottes“ Luk. 9, 20, „der Christus des Herrn“ 2, 26, „der Christus“ 4, 41). „Jesus Christus“ findet sich bei Matth. 2, bei Mark. nnd Joh. je 1mal, bei Luk. gar nicht. Der „Herr“ ist am häufigsten bei dem Pauliner Luk., 18mal, Joh. hat es 11, Matth. 3, Mark. 2mal. Selbstredend ist hier überall nur an die Messiasbenennung „Herr“ gedacht. Also kann die an Jesus gerichtete Anrede „Herr“, die ebensowohl jeder anderen männlichen Standesperson zukommt (z. B. Joh. 12, 21; 20, 13. 15), oder die Gottesbezeichnung „Herr“ (z. B. Mark. 13, 20, Luk. 1 öfter) nicht mitgezählt werden. Nur wo der Zusammenhang auf die Messiasbenennung hinweist, ist diese anzunehmen (z. B. Matth. 7, 21, Luk. 1, 43, nicht aber Matth. 8, 2. 6. 8. 21. 25). „Menschensohn“ hat Luk. 25, Matth. 20, Mark. 14, Joh. 13mal. „Sohn Davids“ hat Matth. 6, Mark. und Luk. je 2mal, Johannes gar nicht. „Der König“ heißt Jesus bei Matth.

und Joh. je 7mal, bei Mark. 5, Luk. 4mal. „Sohn Gottes“ heißt er bei Matth. 12, Luk. 9 (bei Luk. 1mal „Sohn des Höchsten“, 1mal „der auserwählte Sohn“), Mark. und Joh. je 6mal (Mark. 1mal „Sohn des Hochgelobten“), dagegen „der eingeborene Sohn Gottes“ außerdem bei Joh. und nur bei Joh. 4mal. „Der Sohn“ dagegen steht bei Matth. 4, Mark. 1mal, Luk. gar nicht, Joh. 13mal. Die Lehrerbezeichnung Jesu hat Luk. 17mal (11mal das übliche Wort „Lehrer“, 6mal „Vorsteher“), Matth. und Mark. je 7, Joh. 3mal, dagegen haben Mark. und Joh. einige Male die aramäische Form „Rabbi“ oder „Rabbuni“, jenes je 1mal, dieses Mark. 1, Joh. 3mal. „Der Prophet“ heißt Jesus bei Matth. 4, Mark. 2, Luk. und Joh. je 8mal. „Der Heilige Gottes“ kommt bei Matth. nie, in den übrigen 3 Evangelien je 1mal vor. „Sohn der Maria“ steht nur bei Mark. 1mal. „Sohn Josephs“ 1mal in Luk., 5mal bei Joh.; Matth. und Mark. haben ihn nicht. „Heiland“ steht je 1mal nur bei Luk. und Joh. „Gott“ heißt Jesus nur bei Joh. im Munde des Thomas. Niemals findet sich in den Evangelien eine Verbindung des „Herren“-Namens mit Jesus oder Christus, oder beiden.

Achten wir nunmehr auf den Sprachgebrauch der paulinischen Schriften im weitesten Sinne des Worts. Wir rechnen zu denselben die Briefe alle vom Römerbrief bis zu den Pastoralbriefen einschließlich. Charakteristisch für diese Gruppe ist der Gebrauch des Christusnamens, welcher 317mal vorkommt, und zwar 212mal allein, 83mal mit folgendem, 22mal mit vorangehendem Jesus, wobei von Zusammensetzungen mit dem „Herren“-Namen noch abgesehen ist; wird dieser mitberücksichtigt, so kommen noch 63 Fälle hinzu, also im ganzen 378mal „Christus“ bei Paulus. An zweiter Stelle steht der Herren-Name, der in mehreren Kombinationen mit Jesus oder Christus, oder beiden 282mal sich findet. Gegen den Christus- und Herren-Namen treten alle anderen bei Paulus weit zurück. Jesus allein kommt nur 17, der Sohn Gotttes 15mal, der Sohn und der Herrscher je 1mal, ebenso der „Heiland“ je 1mal mit Jesus Christus oder Christus Jesus verbunden; 1mal kommt „Gott“ und 1mal „unser großer Gott und Heiland“ vor. Nächst dem einfachen „Herr“, was 150mal vorkommt, ist die feierliche Benennung „unser Herr Jesus Christus“ von deu mit „Herr“ zusammengesetzten die häufigste, sie findet sich 36mal. Dann folgt „der Herr Jesus Christus“ 20mal, „der Herr Jesus“ 17, „unser Herr Jesus“ 10mal. Die übrigen Verbindungen sind ganz selten, „unser Herr Christus Jesus“ 4mal, „unser Herr“ 3mal, endlich findet sich „der Herr Christus“, „unser Herr Christus“, „mein Herr Christus Jesus“ nur je 1mal.

Lehrreich ist es auch, einen Blick auf den Sprachgebrauch der früheren und späteren Briefe zu tun. Schon in den Thessalonicherbriefen überwiegt durchaus „der Herr“: es steht in beiden zusammen 46mal, einfach oder zusammengesetzt, gegenüber 10 anderen Namen (Jesus, Christus, Christus Jesus, Sohn Gottes). Im Römerbrief steht meist Christus, entweder allein (29) oder mit Jesus zusammengesetzt (21), zusammen 50mal, „der Herr“ allein oder in Zusammensetzungen 25mal — 1mal steht hier „Diakonus“ („Diener“). Im ersten Korintherbrief halten sich

„Christus“ und „Herr“ ungefähr das Gleichgewicht: Christus 50, Herr 57mal. Im zweiten überwiegt „Christus“, es steht 44mal, „Herr“ 27mal. Dagegen steht „Jesus“ 2 Kor. öfter als 1 Kor. und Röm. zusammen (6mal gegen 2, bez. 3mal). Der Galaterbrief hat öfter „Christus“, 36mal, „Herr“ nur 5mal, dagegen „Sohn Gottes“ 4 uud „Jesus“ 1mal. Nicht anders der Epheserbrief: Christus 40, Herr 24, Sohn Gottes und Jesus je 1mal. Ähnlich der Philipperbrief: Christus 32, Herr 19, Jesus 1mal. Auch der Kolosserbrief: Christus 26, Herr 15, Sohn Gottes 1mal. Während alle genannten Briefe das einfache „Christus“ den Zusammensetzungen mit „Jesus“ durchaus vorziehen, namentlich die vier Hauptbriefe und die sog. Gefangenschaftsbriefe, lieben die Pastoralbriefe sehr „Christus Jesus“. Beide Timotheusbriefe haben es je 10mal, beide auch „Jesus Christus“ je 1mal, „Christus“ kommt nur 1mal im ersten Timotheusbriefe vor. Der „Herr“ steht im ersten 4mal, im zweiten 14mal. Im ersten (wo übrigens auch 1mal „Mittler“ steht) überwiegt also „Christus“, im zweiten „der Herr“. Der Titusbrief hat nur 1mal „Jesus Christus“, sonst nur die Zusammensetzung von Jesus Christus oder Christus Jesus je 1mal mit „unser Heiland“; jenes hat auch 2 Tim. 1mal, und 1mal dieser auch „Herrscher“. Der Philemonbrief zeigt trotz seiner Kürze ganz des Paulus Eigenart: 3 Christus, 3 Christus Jesus, zusammen 6mal Christus, dem gegenüber steht 6mal „Herr“.

Etwas verwickelter liegt die Sache in den neutestamentlichen Schriften, welche nicht zu den Evangelien und nicht zu den paulinischen Schriften gehören. Sie bilden ja in keinem Sinn eine Einheit und sind meist (außer Apostelg., Hebräerbr., Offenb.) kurze Schriften, so daß über ihren Sprachgebrauch Regeln schwer aufzustellen sind. Gleichwohl versuchen wir, möglichst das Wahrscheinliche festzustellen. Die Apostg. bringt 7mal Christus (2mal mit Zusatz „Gottes“) und 10mal Jesus Christus. Sie bietet 30mal Herr, 13mal der Herr Jesus, 1mal der Herr Jesus Christus, 4mal das spezifisch-paulinische Christus Jesus, 2mal unser Herr Jesus Christus. In dieser Hinsicht steht sie also ebenso wie Paulus. Anderseits hat sie 32mal das einfache Jesus, 7mal den Nazarener, 2mal den Urheber (Herzog), je 1mal Gottessohn und Menschensohn: in allem diesem ist sie mehr mit den Evangelien verwandt. Sie allein dagegen hat die Benennung „der Heilige“ (ohne „Gottes“) und „der Gerechte“ (je 1mal), und den „Knecht Gottes“ (Jes. 40 ff.) 3mal.

Nicht minder steht der Hebräerbrief hinsichtlich des Sprachgebrauchs für sich. Er enthält 9 Jesus, 9 Christus, 9 Jesus Christus, nicht ein einziges Mal das spezifisch-paulinische „Christus Jesus“. Nur 5mal bietet er „Herr“ (3mal allein, 1mal „der Herr Jesus“, 1mal „unser Herr“). Das alles erinnert mehr an die Evangelien als an Paulus. Ebenso auch, daß er 6mal den „Sohn Gottes“, 3mal den „Sohn“ nennt. Zweimal auch wird hier Jesus „Gott“ genannt, die Evangelien und Paulus nur je 1mal. Dem Hebräerbrief ausschließlich eigen ist der 10malige Hohepriester, 1mal Apostel, 1mal Liturg und 2mal Bundesmittler, während er das 2malige Urheber (Herzog) mit Apostg. und das 1malige „Hirte“ mit 1 Petr. gemeinsam hat. Man kann also nicht sagen,

daß der Sprachgebrauch des Hebräerbriefs in dieser Hinsicht paulinisch wäre, aber von der Eigenart der Evangelien zeigt er auch wenig.

Von der Offenbarung ist ebenfalls für sich zu reden: sie enthält 9 Jesus, 7 Christus, 5 Herr (hierunter 2mal „ihr Herr“, 2mal „Herr der Herren“), 2mal der Herr Jesus, 1mal Christus Jesus unser Herr. Wie sie „ihr Herr“ und „Herr der Herren“ eigentümlich hat, so auch „König der Könige“ und „Zeuge“, was beides 2mal vorkommt und erst recht das „Lämmlein“ (23mal).

Von den übrigen kleineren Schriften, den sog. katholischen Briefen, bietet der Jakobusbrief am wenigsten: 2mal nennt er den „Herrn“, 1mal „unser Herr Jesus Christus“ (letzteres mit dem Zusatz „der Herrlichkeit“, d. i. der in der Herrlichkeit wohnt). Der erste Petrusbrief hat 13mal Christus, 8mal Jesus Christus, 1mal unser Herr Jesus Christus, nähert sich also dem paulinischen Sprachgebrauch mehr als dem der Evangelien, wenn auch „Herr“ hier selten ist. Er hat ferner „Hirte“ einmal (wie Hebr.), sodann „Oberhirte“ und „Bischof“ für sich allein je 1mal. — Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief, so nahe verwandt sie miteinander sind, so vielfach sie wörtlich übereinstimmen, bieten doch gerade hier mancherlei Verschiedenheiten: 2 Petr. hat 1mal Jesus Christus, Judas 2mal, 2 Petr. hat 4mal unser Herr Jesus Christus, Judas 2mal, 2 Petr. hat 1mal Sohn Gottes, Judas gar nicht; der „Herrscher“ kommt in beiden Briefen je 1mal vor, allerdings im Judasbrief in der Fassung „unser alleiniger Herrscher und Herr Jesus Christus“, während an dieser Stelle 2 Petr. hat „unser Gott und Heiland Jesus Christus“ und außerdem für sich „unser Herr und Heiland Jesus Christus“ und „der Herr und Heiland“, beides je 1mal. — Von den 3 Johannesbriefen endlich ist zu sagen, daß im dritten überhaupt kein Jesusname vorkommt, der erste und zweite dagegen im allgemeinen zusammenstimmen. Der erste enthält Jesus 5mal, der zweite gar nicht; beide Christus je 1mal; Jesus Christus steht im ersten 4, im zweiten 1mal; der Sohn steht im ersten 6, im zweiten 1mal; der Sohn Gottes im ersten 12mal (1mal mit dem Zusatz „eingeboren“), im zweiten gar nicht, dafür aber hier 1mal das singuläre „Jesus Christus, der Sohn des Vaters“. 1 Joh. sagt einmal „Heiland der Welt“ (das Evangelium Joh. 1mal „Heiland“), 1mal auch „der Sohn Gottes Jesus Christus“, und 1mal „Jesus der Sohn Gottes“, beides singulär.

Fassen wir nun alle hinsichtlich des neutestamentlichen Sprachgebrauchs gemachten Beobachtungen zusammen und lassen besonders die häufigen und die einzigartigen Heilandsnamen hervortreten, so ergibt sich wie folgt:

Die drei gebräuchlichen Heilandsmamen sind Jesus, Christus, der Herr. Jesus kommt 610mal allein, 265mal in Zusammensetzungen, im ganzen 875mal vor; Christus 272mal allein, 223mal in Zusammensetzungen, im ganzen 495mal; der Herr 193mal allein, 127mal in Zusammensetzungen, im ganzen 320mal. Nach diesen drei Namen folgt sofort der Sohn Gottes: in der Regel so, 73mal, mit dem Zusatz Jesus

1mal (1 Joh. 1, 7), mit Jesus Christus 3mal (1 Joh. 1, 3; 3, 23; 5, 20), in der Fassung „Jesus Christus, Sohn des Vaters“ 1mal (2 Joh. 3) [beachte: immer Johannesbriefe!], der Sohn allein 29mal, zusammen 107mal.

Während Jesus in den Evangelien und nicht-paulinischen Schriften überwiegt, Christus und der Herr dagegen in den paulinischen, ist der Sohn Gottes den nicht-paulinischen Schriften eigen. Kurz: Christus und der Herr paulinisch, Jesus und Sohn Gottes vorwiegend in nicht-paulinischen Schriften.

Für den Arbeitstisch.

1. Vom alttestamentlichen Gebiet.

Von **Julius Boehmer.**

Das Alte Testament steht seit einer Reihe von Jahren im Vordergrund des theologischen und kirchlichen Interesses. Kaum in einem anderen theologischen Wissenszweig sind im letzten Vierteljahrhundert Erkenntnisse, die seit langer Zeit vorbereitet waren, so siegreich fortgeschritten und haben eine solche Bedeutung für die kirchliche Praxis gewonnen, wie hier. Der Babel-Bibel-Streit ist nur Symptom dafür, auch ohne ihn müßte man von einer wirklichen alttestamentlichen „Frage“ reden. Diese ist darin zu erkennen, daß es sich darum handelt, wie der Consensus alttestamentlicher Forschungsergebnisse zum Gemeingut der Theologen und der Christen überhaupt zu machen sei. Hinter diese Frage tritt das Übrige, fernere Neuerungen exegetischer, historischer und religionsgeschichtlicher Art weit zurück.

Zwar gibt es zuvörderst noch immer eine Anzahl beachtenswerter Stimmen, die von „Forschungsergebnissen“ in keinerlei Sinn wissen wollen, sondern festhalten, was die Tradition, in diesem Falle die synagogale sagt. Hieher gehört z. B. Kirberg, die Geschichte Israels in der Elberfelder Stadthalle (Ronsdorf, Selbstverlag. 30 Pf.). Unter diesem (absichtlich?) sensationellen Titel bespricht der Verfasser eine Reihe alttestamentlicher Vorträge, die Professor Gunkel am genannten Orte im März d. J. gehalten hat. Nachdem ihr Inhalt, der übrigens maßvoll genug war, wiedergegeben, werden eine Reihe Anstöße festgestellt, die Mißverstand und Unkenntnis auf der einen Seite, falschgefaßte kirchliche Gläubigkeit auf der anderen Seite an den Vorträgen nehmen konnte oder mußte. Gunkels Vorträge mögen mancherlei zu wünschen übrig lassen: diese Art Polemik wird den Kern der Sache nicht zu treffen vermögen. Eine Verständigung ist immer ausgeschlossen, wo Wissenschaft und Glaubenszeugnis wider einander stehen, trotzdem beide Faktoren eine gute Sache vertreten.

Wie dagegen beide im guten Einvernehmen stehen und sogar einander zu fördern geeignet sind, zeigt an seinem Teil der bekannte englische Theologe Driver, der den Versuch gemacht hat, das Buch der Genesis (London, Methuen u. Co. 10 sh. 6) einem größeren Lese-

publikum, Theologen wie Laien, gemäß den Ergebnissen der neueren Forschung, die er mit aller Behutsamkeit, doch auch mit aller Deutlichkeit vorlegt, zugänglich zu machen. Die Genesis wird vom historischen und religiösen Gesichtspunkt aus allseitig und gründlich gewürdigt. Kommt gleich einiges Hebräische vor, so ist's doch so gehalten, daß auch Nicht-Hebräer folgen können. Der englische Bibeltext ist zugrunde gelegt, doch selbstverständlich auch der Grundtext berücksichtigt. Kritik und Lehrhaftigkeit treten möglichst zurück. Offen wird ausgesprochen, daß die Chronologie der Genesis keinen geschichtlichen Wert habe. Die Patriarchen werden als historische Persönlichkeiten anerkannt, wenn auch nur der Kern der Erzählungen über sie als zuverlässig gelten darf. Dagegen befremdet die Unform „Jehovah".

Ob und wieweit das erste Buch Mose für Bibelfreunde, das soeben im Verlage der Studierstube erscheint, das übrigens ein anderes Ziel erstrebt und auf deutsche Leser rechnet, Drivers Buch entspricht und in welchem Verhältnis überhaupt beide Bücher zueinander stehen, ist hier nicht zu beurteilen.

Eine Einzelfrage aus der Genesis lösen zu helfen, bietet in einem recht interessanten Aufsatz der Neuen Christoterpe für 1905 „Ein Vorgang aus der Erdgeschichte in den Sintflutberichten der Völker" der Astronom Dr. Riem die astrophysikalische Grundlage für den Sintflutbericht. Er erkennt in der Sintflut die Katastrophe, die das Tertiär vom Quartär trennt, und hat sich mit seiner Theorie, soweit sie sich nicht auf das harmonistische Gebiet verirrt, und ihren Einzelheiten um die Exegese von Gen. 6—9 verdient gemacht.

Um auf die Chronologie zurückzukommen, so macht sie bekanntlich nicht bloß in der Genesis Schwierigkeiten. Eine neue Lösung derselben für die Reihe der Geschichtsbücher von Genesis bis 2. Könige bietet Gerhard Taaks, Alttestamentliche Chronologie (Ülzen, Selbstverlag. 4,50 Mk.). Taaks sucht darzutun, daß die Synchronismen der Königszeit gefälscht sind, da nur so die überlieferten Widersprüche sich erklären ließen. Zu was für vagen Ansätzen der Verfasser sich hinreißen läßt, zeigt S. 80, wonach Hesekiels Buch nicht vor 521 v. Chr. entstanden und ähnlich wie das Deuteronomium „gefunden" worden ist. Überhaupt ist im einzelnen manches unhaltbar, alles aber gründlich und zum Nachdenken und Nachforschen anregend: eine Stärkung des Beweises, wenn eine solche nötig wäre, dafür, daß die Chronologie des Alten Testaments als Ganzes betrachtet nicht geschichtlichen, sondern religiös-symbolischen, um nicht zu sagen fiktiven Wert hat. Gerade die für die Chronologie der Genesis im hebräischen, griechischen und samaritanischen Text gebotene Erklärung S. 116. 7 leuchtet ein. Das Motto: Apage satanas! ist dunkel.

Die von Mühlau und Kautzsch besorgte, jetzt zum 4. Male ausgehende unpunktierte Genesis (Leipzig, Barth. 1,80 Mk.) ist ein anerkannt vortreffliches Werk und bei der Leichtigkeit des Textes und der Bekanntheit des Inhalts ein besonders geeignetes Mittel, Anfängern zur Lesung unpunktierter Texte Anleitung zu geben und Fortgeschrittenen

den Text nach Baer-Delitzsch, doch unabhängig von allen masorethischen Zutaten vorzustellen und dadurch sein Verständnis zu vertiefen.

Eine andere wichtige Einzelfrage des Pentateuchs bespricht Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente (Straßburg, Schlesier & Schweikhardt. 1 Mk. Mit 12 Abbildungen). Der Ägyptologe gibt S. 13 eine Übersicht über seine Auffassung von der „ägyptischen Episode Israels“ (vgl. S. 21). Als historisch festzuhalten ist der Aufenthalt Israels in Gosen und der Auszug unter Mose: alles andere sind „Nebenzüge“. Tatsache ist nämlich, daß unter den Hyksos-Königen einer Jakob-el (S. 29) hieß; unter den Chabiri der Amama-Briefe waren auch „Hebräer“, z. B. der von Merneptah besiegte Stamm Israel und der Stamm Aser, der um 1300 v. Chr. unter Sethos I. und Ramses II. in Nordpalästina haust (S. 33). In der Vorgeschichte Israels sind zwei parallele Entwicklungen zu unterscheiden, einmal die Geschichte der in Ägypten ansässigen Stämme, dann die der viel wichtigeren Palästina-Stämme. So allein wird man der Merneptah-Inschrift gerecht, die lautet:

Die Fürsten sind zu Boden geworfen und flehen um Gnade.
Niemand unter den Fremdvölkern erhebt sein Haupt.
Verwüstet ist Libyen,
Cheta zur Ruhe gebracht.
Kanaan ist gefangen mit allem Schlechten.
Fortgeführt ist Askalon.
Genommen ist Gezer.
Jenoam ist zu nichten gemacht.
Der Stamm Israel ist verwüstet und ohne Feldfrucht.
Palästina ist für Ägypten zur Witwe geworden.
Alle Länder insgesamt sind in Frieden.
Jeder, der umherschweifte, ist durch den König Merneptah gezüchtigt worden.

„Die Lesung Isir'r und die Deutung auf Israel ist völlig sicher“ (S. 39). Man sieht: von der biblischen Überlieferung besteht vor der Geschichtsforschung nur ein sehr geringer Rest, abgesehen davon, daß die herkömmliche Chronologie auch hier einen kräftigen Stoß erleidet.

Auch wieder ins Gebiet der Chronologie führt ausdrücklich Fischer, die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia (Freiburg i. B. Herder, aus den biblischen Studien von Bardenhewer. 2,40 Mk.) Das Werk gibt eine gute Orientierung über die hier obschwebenden Fragen des Zeitalters zwischen 538 und 432 und ist im ganzen mit gesundem Urteil und nach zuverlässiger Methode gearbeitet, wenn auch etwelche unkritische Urteile mit unterlaufen.

Von den prophetischen Schriften ist neuerdings v. Orelli, der Prophet Jesaja (München, Beck. 3 Mk.) in dritter Auflage erschienen. Äußerst vorsichtig gegen neuere Aufstellungen, namentlich die Duhms, will der Verf. statt kritischer Kreuz- und Querzüge den Blick vor allem auf den Inhalt des wirklich vorhandenen Buches richten und echte Prophetie erkannt haben, wo andere Poesie und Rhetorik sehen. Immerhin erkennt

auch v. Orelli wirkliche Ergebnisse kritischer Arbeit an, z. B. die Entstehung von Jes. 40—66 in und nach dem Exil. Auch läßt er Kap. 24—27 aus dem fünften oder vierten Jahrhundert stammen, meint aber eine jesajanische Grundlage festhalten zu können u. s. w. — Die gleiche Art und einen ähnlichen Standpunkt nimmt v. Orelli, die zwölf kleinen Propheten (München, Beck. 3,50 Mk.) ein. Dieses schon 1896 in zweiter Auflage erschienene Werk ist noch konservativer, indem z. B. Joel als die älteste vorhandene Prophetenschrift angesehen wird. Unseres Erachtens wäre unbeschadet der selbständigen Haltung des Verfassers ein etwas genaueres Eingehen auf des Gegners Gründe geboten, damit auch der Schein vermieden wird, als würden die Probleme mehr verschleiert als enthüllt. Die Übersetzung könnte stellenweise, ohne der Genauigkeit Abbruch zu tun, mehr glatt erscheinen (z. B. Hos. 11, 1 „Als ein junger Bursche war Israel").

Während v. Orelli die schwebenden Fragen anzudeuten sich begnügt und in Kürze sein Votum hinzufügt, bemüht sich Nowack, Die kleinen Propheten (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1904), der übrigens wie v. Orelli Übersetzung und Erklärung bietet, wirklich in die Unterschiede und Gegensätze einzuführen, und zwar so gründlich, daß er sich oft genug in Einzelheiten verliert, die nur von vorübergehender Bedeutung sind. Sein Kommentar ist daher doppelt so umfangreich geworden wie der v. Orellis. Mehr die Forscher und Spezialisten als Studenten und Lernende scheinen als Leser gedacht zu sein. Kaum ist eine Einzelheit, sei's in der Materie, sei's in der Litteratur, übersehen (vielleicht wäre S. 342 der Aufsatz zu Sacharja in der Neuen kirchl. Zeitschr. Sept. 1901 zu erwähnen gewesen, auch andere zu Sach. 9—11. 12—14 fehlen). Die Zurückweisung Wellhausens wäre nach unserem Empfinden besser unterblieben. Der Spott über die Assyriologie und „ihre an Auskünften nie verlegenen Vertreter" (S. 272) ist begreiflich, aber sicher auch wieder Anlaß zu Mißverständnissen und ferneren Irrungen. Wenn doch Kommentarwerke alles Persönliche beiseite lassen und sich strengster Sachlichkeit befleißigen wollten! S. 126 Z. 7 ist 1903 statt 1893 zu lesen.

Von dem Handkommentar Nowacks zum Alten Testament, zu dem die kleinen Propheten gehören, ist fast gleichzeitig auch Baethgen, die Psalmen (ebd. 8 Mk.) neu, in dritter Auflage erschienen. Ein ganz vortreffliches, mustergültiges Werk, das in der Auswahl und Kritik des Stoffes gleicherweise Maß hält und den religiösen Gehalt neben dem sachlichen und dichterischen nach Gebühr würdigt, nie Einzelheiten und Kleinigkeiten bucht und doch seinen Zweck vollkommen erreicht. Die Einleitung (S. I—L) ist vollkommen umgearbeitet und erweitert. Dabei sind vor allem die Metra der Psalmen in § 6 nach Sievers, der nachgewiesen hat, daß die Psalmen in der Tat ein Metrum, d. h. ein gesetzmäßig geordnetes System von Versfüßen haben, behandelt, und dargetan, daß wohl Reihen von Versen, nicht aber Perioden oder gar Strophen zu erkennen seien. Freilich wird nicht jeder so vollkommen und für alle Fälle von der Richtigkeit der Sieversschen Aufstellungen überzeugt sein wie Baethgen. Wenn man z. B. „das gemischte Metrum"

gleich in Ps. 1 ansieht („Sechser und Doppeldreier, Doppelvierer, Vierer, Sechser, Vierer, Siebener“), so erhebt sich doch wohl die Frage, ob denn nicht gar kein „Metrum“ besser sei als ein solches. Mindestens bleibt auf diesem Gebiet immer noch viel zu tun übrig.

Eine volkstümliche, d. h. auch auf Nichttheologen berechnete Psalmen-Auslegung bietet Gunkel, Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt (Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht. 3,20 Mk.) Die religiös und ästhetisch wertvollsten, soweit sie „unserer Empfindungsweise nicht allzufern liegen“ und der Text einigermaßen gut erhalten ist, sind wissenschaftlich, nicht erbaulich erklärt, die kritischen Probleme übergangen, Polemik ist vermieden worden (Ps. 1. 2. 8. 19. 20. 22. 23. 24. 26. 29. 39. 42. 43. 45. 46. 50. 51. 79. 82. 85. 90. 91. 95. 97. 103. 104. 114. 121. 122—126. 128—131. 137. 139. 149 und anhangsweise 1 Sam. 2, 1—10. Jon. 2, 2—10). Wenn man das Ziel, das sich Gunkel gesteckt hat, als berechtigt anerkennt, (wir können es doch nur cum grano salis), so ist die gestellte Aufgabe gelöst. Einzelheiten wie Babylonismen sollen nicht aufgezählt werden, obwohl etwa eine Erklärung von Stufen- oder Wallfahrtspsalmen für Ps. 121 ff. wohl angebracht gewesen wäre, und das so oft erforderliche recht lästige Umblättern nach den Anmerkungen sich leicht hätte vermeiden lassen, wenn etwa die Anmerkungen unter den Text gesetzt worden wären.

Bekanntlich ist das Buch Jesus Sirach, seitdem im Laufe der letzten Jahre die größere Hälfte seines Textes in hebräischer Originalgestalt entdeckt worden ist, in den Vordergrund der theologischen Verhandlungen getreten. Gasser, Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches (Gütersloh, Bertelsmann. 4,80 Mk. Aus den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie) hat, ohne uns zu sagen, in welchem Verhältnis dieses umfangreiche Heft zu seiner Züricher Doktor-Dissertation „Das althebräische Spruchbuch und die Sprüche Jesu Ben Sira in Bezug auf einige wesentliche Merkmale ihrer historischen Verschiedenheit untersucht“ (Zürich 1903. 270 S.), in sehr gründlicher und umfassender Darstellung darzutun unternommen, gegen Frankenberg die Proverbien als älter denn Jesus Sirach zu erweisen. Dies Ergebnis sowie auch das andere, daß manche Stellen des Spruchbuchs vorexilisch sind, steht allerdings fest. Ob es zu seiner Feststellung dieses großen Apparates bedurfte, kann man fragen, noch dazu, wenn der Verfasser dieser sehr fleißigen und inhaltsreichen Arbeit ausdrücklich bescheiden eingesteht, daß keine Lösung der Frage der Abfassung gegeben, sondern nur ein Schritt auf dem Wege zur Lösung hier getan sein solle (261). Die Beweisführung ist oft unzulänglich, beruft sich auf „Eindrücke“, die natürlich subjektiv sind (z. B. 81), die Schlüsse sind daher unsicher oder willkürlich. Die Möglichkeit z. B., daß die Königssprüche in den Proverbien rein theoretische, genauer: akademische Sätze sind, wie sie in nachexilischer Zeit so reichlich in der Studierstube auf dem Gebiet der Thora nicht minder als der Prophetie und Chokma entstanden sind, ist gar nicht erwogen worden. Hätte der Verfasser außer der reichlich benützten anderweiten Litteratur etwa auch Boehmer, der

alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes S. 177—182, und von demselben, Gottesgedanken in Israels Königtum (auch in den Beiträgen, Jahrgang 1902) mit einem Blick bedacht, so würde er vielleicht andersartige, mehr auf das Ganze gerichtete Gesichtspunkte zur Beurteilung gewonnen haben. Übrigens ist die Benennung „althebräisches" Spruchbuch auffällig und irreführend.

Ein Buch, das auf der Brücke zwischen Altem und Neuem Testament steht und in eine viel erörterte zentrale Frage einführt, ist Volz, jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba (Tübingen und Leipzig, 14 Mk.). Eine erschöpfendere Darstellung des weitschichtigen und weitverstreuten Stoffs, der in der Hauptsache jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Quellen entnommen ist, ward bisher noch nicht geboten: als eine so gut wie vollständige und objektive Darstellung, als Nachschlagewerk kann das umfassende Werk jedem Interessierten warm empfohlen werden. Allein seine Stärke ist seine Schwäche; der Blick ist zu sehr auf den einmal ins Auge gefaßten Stoff beschränkt geblieben, während er auf dem Grenzgebiet der zeitlich so nahestehenden Teile des Alten Testaments und der gleichzeitigen des Neuen offen daliegende Schätze übersehen hat (wogegen die sehr späte Apokalypse des Abraham wohl kaum mit Recht benutzt worden ist). Die Anlage des Ganzen ist etwas breit: daß Wiederholungen unvermeidlich waren, sagt sich jeder, der die Überschrift des zweiten und dritten Teils prüft (II. Entwicklung der eschatologischen Anschauung, S. 55—161, III. die eschatologischen Akte und Zustände, S. 162—381, während I. die Quellen behandelt); der zweite Teil hätte sich auf eine Skizzierung der Hauptpunkte beschränken müssen. Die Anordnung des Stoffes frappiert oft, was damit zusammenhängt, daß Volz sich hie und da zu sehr auf Peripherisches eingelassen hat (vgl. § 25. 27. 28), während anderseits die Darstellung der Gottesherrschaft (§ 42) keineswegs erschöpfend ist. Endlich hat die Vorliebe für ein System den Verfasser noch einen Schritt weiter als Bousset geführt: hatte dieser (vgl. Die Studierstube 1903, S. 84 ff.) die Hoffnung, die Religion des palästinischen und des außerpalästinischen Judentums auseinanderzuhalten, für nichtig erklärt, so scheidet Volz auch nicht einmal mehr zwischen der älteren nationalen und der jüngeren kosmischen Richtung in der Eschatologie. Wie wir meinen, zum Schaden der Sache; denn so schwierig das oft sein mag, so gewinnt doch die Darstellung durch eine solche Scheidung großer Gebiete an Klarheit. Und diese Scheidung ist — trotz dessen, was dagegen eingewandt werden kann — mindestens so berechtigt, wie die Zusammenfassung von hundert und tausend eschatologischen Einzelheiten zu einem eschatologischen Gesamtbild, wie es mit vielen Neueren Volz im dritten Teile seines Buches vorlegt trotz der Überzeugung, daß es ein derartiges System, eine solche Einheit nie und nirgends gegeben hat und gibt als in den Köpfen und Büchern heutiger Gelehrter. Gleichwohl ist eine solche Zusammenfassung geeignet, das sonst meist so spröde Material einigermaßen genießbar zu machen, und in diesem Sinne — als Interesse-Erreger — zu begrüßen.

Denn außer auf die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudo-

epigraphen muß in neuester Zeit wiederholt und mit Ernst auf das rabbinische Schrifttum verwiesen werden, das zum Vrständnis des ursprünglichen Christentums nicht länger entbehrt werden kann. Erst kleine Vorarbeiten sind bisher getan worden. Außer Dalman („Worte Jesu“ I), Strack u. a. ist es unter den jüngeren Theologen namentlich Fiebig, der hier die Initiative ergriffen hat. Sein Vortrag Talmud und Theologie (Tübingen und Leipzig. 80 Pf.) kann zwar zu den „gemeinverständlichen“ trotz der Überschrift nicht gerechnet werden. Er setzt vielmehr theologische Leser voraus, denen er nichts, was nicht andere schon vor ihm gesagt haben, bietet, die er aber gut orientiert und ernstlich anregt. Einzelheiten allerdings sind etwa nach Strack, Einleitung in den Talmud, zu ergänzen. Wie das zu sein pflegt, scheint uns Fiebig in der Gefahr einseitiger Überschätzung des Rabbinischen zu stehen. Doch müssen jedenfalls noch riesige Vorarbeiten geschehen, ehe christlichen Theologen eine leidlich zuverlässige talmudische Schulung zugänglich ist. Im einzelnen sind wir vielfach abweichender Meinung. Die Septuaginta lesen ist gewiß sehr schön und empfehlenswert (S. 4), aber solange das Hebräische und gar das unpunktierte so arg vernachlässigt wird, wie es am Tage liegt, bedarf das hebräische Alte Testament noch viel mehr der Empfehlung. Die Benutzung von Delitzsch' hebräischem Neuen Testament kann nach unserem Dafürhalten sogar eher bedenkliche Folgen haben: der Rat zu seiner Benutzung ist jedenfalls mit großer Vorsicht zu befolgen. Mit einer Übersetzung der Targume wäre ziemlich wenig geholfen: um zu verstehen, zu urteilen und mitreden zu können, muß man derartiges doch im Original gelesen haben. Mit einer Übersetzung der Mechilta (S. 19) wäre es schon anders: sie wäre wirklich erwünscht. Gegen die Anstellung eines Lektors des Rabbinischen an den Universitäten, die S. 26 vorgeschlagen wird, erheben sich viele Bedenken, wie andererseits die Empfehlung des Institutum Judaikum in Leipzig (S. 29) sehr zu unterstützen ist. — Eine Vorarbeit in der von ihm hier angedeuteten Richtung hat Fiebig selbst alsbald vorgelegt: Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu (Tübingen und Leipzig. 3 Mk.) ist ein sehr interessantes Werk, worin Gleichnisse der Mechilta (des ältesten jüdischen Kommentars zum Exodus) mit Jesu Gleichnissen zusammengestellt und für das Verständnis dieser fruchtbar gemacht werden. So macht er einen „bescheidenen Anfang“ (S. 13) zur Ergänzung der bekannten Jülicherschen Theorie. Neue Gesichtspunkte gewinnen wir z. B. für die Erklärung der Gleichnisse vom Sämann und vom Unkraut. Der eschatologisch-apokalyptische Charakter der Gedanken und Begriffe Jesu tritt hervor. Ganz trefflich ist dargestellt, wie die verhüllende Art der Gleichnisse Jesu mit dem Zweck der Veranschaulichung durch Gleichnisse vereinbar ist. Das Resultat steht S. 162 f. Man könnte zwar zum Schluß sagen, daß die Ergebnisse Fiebigs sich auch aus einer sachgemäßen Exegese des Neuen Testaments gewinnen lassen, wie sie früher allgemeiner und auch jetzt noch in weiten Kreisen gang und gäbe ist. Aber es ist doch wichtig, daß, nachdem einmal die übliche Auslegung der Gleichnisse durch Neuere einen Stoß erlitten hatte, nunmehr die Art der altjüdischen Gleich-

nisse zur Bestätigung zu dienen geeignet ist. — Man braucht überhaupt in der theologischen Arbeit nicht immer auf Neuerungen bedacht zu sein: das Alte, Bewährte stützen ist auch ein Verdienst. Wenn dabei bisher unbekannte Gebiete eröffnet werden und der Sinn für jüdische Denk- und Rede-Art geschärft wird, wenn neben dem Rabbinischen auch der Hellenismus sein Recht findet (denn ausgeschaltet oder auch nur vernachlässigt werden darf dieser ja nun und nimmermehr), so sind hier neue Bahnen vorhanden, die zu gehen lohnt und für die jeder, der Ernst machen will, Herrn J. J. Kahan, den verdienstvollen früheren Leiter des Leipziger Institutum Judaicum (Delitzschianum), und Herrn P. v. Harling (Leipzig, Elsterstraße 53), den jetzigen Leiter des Instituts, leicht als Führer gewinnen kann.

Eines der edelsten Erzeugnisse rabbinischen Schrifttums ist der Traktat מסכת אבות, Sprüche der Väter (aus Mischna IV, 9). Lazarus Goldschmidt hat ihn mit Übersetzung herausgegeben (Berlin, Calvary. 3,60 Mk. geb.), eine Sonder-Ausgabe aus seinem babylonischen Talmud (vgl. Studierstube 1903, S. 552). Die Ausstattung ist vorzüglich, der Text unvokalisiert, störend wirkt die von der gewohnten abweichende Anordnung der Paragraphen. Der Standpunkt des Herausgebers ist nicht immer einwandfrei. Gegen S. 8 des Vorworts ist einzuwenden, daß, was die talmudische Ethik über das Verhalten der Juden gegen die „Andersgläubigen" (der Talmud sagt: גוים) lehrt, noch niemand in den Sprüchen der Väter gesucht hat. Der Talmud zeugt übrigens laut genug für sich selbst und wider die „Andersgläubigen", obwohl auch das schon einigermaßen für die Höhenlage der Ethik des vorliegenden Traktats zeugt, wenn es heißt: „Ein Mensch, der viel mit einem Weibe schwatzt, bringt Unheil über sich, vernachlässigt die Worte der Gesetzeslehre und erbt schließlich die Hölle" (S. 12—15. Die Übersetzung „Fegefeuer" führt irre, da גהנם = γεεννα dasteht); oder: „Das Geplauder mit Kindern bringt den Menschen aus der Welt", d. h. zu Tode (S. 52. 53 und vgl. Mark. 10, 14. 15). Die Übersetzung von חברים mit „Publikum" (S. 100 f.) ist befremdlich, um nicht zu sagen falsch. Natürlich soll mit dem allen nicht in Abrede gestellt sein, daß der Traktat viele Perlen enthält. Die beigegebenen Anmerkungen setzen genauere Bekanntschaft mit der Geschichte des Judentums der letzten vor- und der ersten nachchristlichen Jahrhunderte voraus.

Wiederum bis in den Talmud hinein führt uns ein zweibändiges Werk von Ebstein. Zuerst Die Medizin im Alten Testament, dann Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud (Stuttgart, Enke. 5 Mk. 8 Mk.) Sieht man von der sonderbaren Verquickung im zweiten Titel ab, so ist es an sich ein verdienstlicher Gedanke eines medizinischen Fachmannes, das genannte Thema zu behandeln. Aber schwierig bleibt die Ausführung, wenn das theologische und biblische Verständnis fehlt. Das merkt man auf Schritt und Tritt. Kautzsch und Weizsäcker allein tun's hier doch nicht. In der Hauptsache arbeitet der Verfasser mit „mosaischen Gesetzen", verwendet Ps. 105, 37 als Geschichtsquelle usw. Erfreulich ist, mit welcher Liebe und mit welchem

Ernst die biblischen Berichte behandelt werden, wiewohl natürlich die Kritik auch nicht fehlt. Dagegen läßt der sittliche Ernst, mit dem sexuelle Perversitäten beurteilt werden, zu wünschen übrig (S. 119 f.). Henochs Hingang Gen. 5, 24 ist übersehen (S. 172). Der Protest gegen die Schnürleiber des weiblichen Geschlechts (S. 22), so berechtigt er an sich ist, dürfte kaum am Platze sein. Im ganzen wird zur Mehrung des Verständnisses des Alten Testaments wenig geboten, und wir erhalten eigentlich nur eine unter medizinischen Gesichtspunkten gegebene Aufzählung der in Betracht kommenden Tatsachen und Berichte. Daß das Urteil über das Buch nicht günstig ausfallen konnte, wie der Verfasser klagt (II, 6), war vorauszusehen. — Im zweiten Teil ist der Talmud berücksichtigt, so daß das Ganze eine Geschichte der Medizin bei den Juden bildet. Hier ist geboten 1. Nachträge zum Alten Testament (S. 1—48, d. h. eine Auseinandersetzung mit den Kritikern, deren Gründe allerdings zumeist unwiderlegbar sind), 2. Neues Testament (S. 49—110), 3. Talmud (S. 111—306), 4. Viele Zusätze und Nachträge. Daß das Neue Testament ebensowenig wie das Alte Testament kein medizinisches Buch ist, müssen wir so oft hören, daß wir's zuletzt glauben. Die Zusammentragung des Materials ist dankenswert, aber es ist nur mit großer Vorsicht zu benutzen (mannigfache Erweiterungen und Berichtigungen gibt Schürer Theol. Lit. Ztg. 1904, 5). Für die Auferweckungsgeschichten wird „Scheintod" angenommen (S. 106 f.), dabei allerdings Joh. 11 außer acht gelassen. Der Talmud endlich kann bei aller Genauigkeit naturgemäß nur unvollständig benutzt sein. Meist ist hier der Rabbiner Dr. Jacob (S. 299) Gewährsmann: dieser Teil hat für den christlichen Theologen übrigens nur geringes Interesse. Summa: Das Ergebnis steht in keinem Verhältnis zu dem gemachten Aufwand an Arbeit und dem hohen Preis beider Bücher.

Auf dem Boden Palästinas orientiert unter Benutzung bisheriger Forschungen und zu neuen anregend S a n d a y, sacred sites of gospels (H e i l i g e S t ä t t e n d e r E v a n g e l i e n), (Oxford, Clarendon Preß. 13 sh. 6). Der Verfasser hat dieses feine Werk, fein nach Gesinnung und Ausstattung, mit einer Reihe der feinsten Illustrationen und vortrefflichsten Karten, nicht geschrieben, weil er eine kurze Palästina-Reise gemacht hat, sondern erstens um ein von ihm herauszugebendes Werk über das Leben Jesu vom geographischen Material zu entlasten, zweitens und vor allem um die Wichtigkeit guter geographischer Kenntnisse für die Bibel-Auslegung darzutun (Beispiel: ein Aufsatz des von ihm hochverehrten Theodor Zahn in der Neuen kirchl. Ztschr. 1904 S. 93). Der Verfasser ist nicht orientalischer Fachmann und macht die Schwierigkeiten deutlich, die zu überwinden sind, ehe man die altheiligen Stätten erkennen kann. Er fesselt ebensosehr, wenn er bestehende Auffassungen, auch das Verständnis deutscher Gelehrten (Frage: Gergesener oder Gerasener S. 25—29, zu Emmaus, Sichar usw.) berichtigt, als wenn er Neues bietet. —

Der Babel-Bibel-Streit schlägt seine letzten Wellen. Wir erinnern an K ö n i g, A l t t e s t a m e n t l i c h e K r i t i k u n d O f f e n b a r u n g s g l a u b e (Groß-Lichterfelde, Runge. 90 Pf.). „Die Textkritik, kanongeschichtliche Kritik

und Literarkritik der alttestamentlichen Geschichtsbücher kann den Offenbarungsglauben ebensowenig verhindern wie die Kritik der Prophetenschriften: sie wird auch in den Geschichtsbüchern einen Felsenboden aufzeigen, auf dem die Fußstapfen der durch Israels Geschichte wandernden Gottheit eingedrückt sind." Von der „vergleichenden Kritik" gilt dasselbe (S. 31). „Auch die materialistisch-revolutionistische Kritik des Alten Testaments hat dessen Zusammenhang mit einer transzendenten Welt nicht auflösen können" (S. 54). In diesen beiden Sätzen etwa lassen sich die lichtvollen, tiefgründenden, von reichster Sachkunde zeugenden Ausführungen zusammenfassen. — Von demselben Verfasser stammt Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode (ebd. 70 Pf.), eine tüchtige Schrift, die an der Hand einer ganzen Reihe von Einzelheiten aus Delitzsch' bekannten drei Broschüren die Eigenart und Überlegenheit der alttestamentlichen Religion gegenüber der babylonischen herausstellt und neben der wissenschaftlichen Methode auch den wissenschaftlichen Ton prüfen, reinigen und veredeln möchte. Hier möchte vielleicht mancher Leser etwas mehr Großzügigkeit wünschen. Doch schien im Interesse der Sache eine solche minutiöse Behandlung geboten, und mancherlei Seltsamkeiten, die auf den ersten Blick als solche erscheinen, sind gerade geeignet, das Denken anzuregen und an ihrem Teil der Wahrheit zum Siege zu verhelfen.

Ein andersartiger Beitrag zur Babel-Bibel-Frage ist Weber, Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel (Leipzig, Hinrichs. 50 Pfg.). Den Alttestamentlern wird hier die Aufgabe zugewiesen, Assyriologen von Fach zu werden, wenn anders sie dem Alten Testament wirklich gerecht werden wollen. Winckler heißt der Bahnbrecher, dem es folgen gilt, während Jensen in scharfem Verdikt abgewiesen wird. Außer einer ganzen Reihe sehr anfechtbarer Behauptungen finden sich auch viele berechtigte Urteile, die mit Freuden zu begrüßen sind. Da aber von der religiösen Seite der Sache abgesehen wird, diese aber die Hauptsache in dem ganzen Streite war, so mußte der Verfasser oft fehlgehen. Wenn es gar am Schluß heißt (S. 30), daß die Bibel nun einmal heute noch das Buch ist, an dem sich die Geister scheiden, und entsprechend unsicher die sonstige Beurteilung der religiösen Seite ist, so muß unser Gesamturteil lauten: für die alttestamentliche Wissenschaft zu viel, für die alttestamentliche Religion zu wenig, aber anregend, beachtens- und dankenswert in hohem Grade.

Einen Abschluß der ganzen Babel-Bibel-Frage in gewissem Sinne oder eine umfassende Orientierungsgelegenheit für alle ernsthaften Sucher bietet, nachdem die neueste Auflage von Schraders Keilinschriften, die Zimmern und Winckler besorgt haben (s. Die Studierstube 1903 S. 508), ihren Zweck halbwegs verfehlt hat, Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients (Leipzig, Hinrichs. 6,50 Mk. Mit 145 Abbildungen und 2 Karten). Hier wird das gesamte babylonische Material vorgelegt und beurteilt, als fortlaufender Kommentar zu den biblischen Büchern des Alten Testaments von der Genesis

an, wobei natürlich die Genesis (S. 66—248) am ausführlichsten bedacht wird, während die übrigen alttestamentlichen Bücher zusammen nicht so viel Raum beanspruchen dürfen (S. 248—365). Jeremias, der tüchtigste Assyriologe unter den deutschen Theologen im praktischen Amte, steht der Tradition des Alten Testaments mit gutem Vertrauen gegenüber. Er meint z. B., daß die Patriarchen-Erzählungen zwar unvollständig und idealisiert überliefert seien, erkennt aber für sie einen geschichtlichen Hintergrund an. Doch will er im Gefolge Wincklers mythologisches System und mythologische Darstellungsweise im ganzen Alten Testament finden. Wohl lehnt er gelegentlich Gunkels mythologische Aufstellungen als zu weitgehend ab (S. 82). Er selbst aber findet z. B. in der Abraham-Erzählung das Mond-Motiv (S. 182. 183), das Istar-Motiv (S. 213), in den Geboten 4—10 Erinnerungen an die Planeten (S. 262). Wenn das alles auch „nur Formenlehre“ (S. 240) sein und mit der Glaubwürdigkeit des Alten Testaments nichts zu tun haben soll, so können wir doch auch das nicht einmal gelten lassen, man müßte denn im Schleiertragen der heutigen Frauen gemäß 1 Kor. 11, 1 f. Scheu vor Engel- oder Dämonen-Gegenwart sehen oder im Tabakrauchen unserer Tage Opfer an heidnische Gottheiten erkennen. Außer Babylonischem ist auch Ägyptisches und Phönizisches herangezogen, z. B. für die Kosmogonie (S. 60 ff.). Das ist besonders dankenswert, da das, was darüber sonst bekannt und allgemein zugänglich ist, als veraltet gelten muß. Eine gewisse Vorliebe für mexikanische Beziehungen, so sehr sie im Zuge der Zeit liegt, ist auffällig. Von Einzelheiten möchten wir folgendes hervorheben. Die ausgedehnte Erörterung der Völkertafel (S. 145—170) scheint uns in diesem Zusammenhang nicht angezeigt, da viele Einzel-Erklärungen wohl nicht so gesichert sind, wie es nach Jeremias aussieht. Dagegen S. 52 ff. hätte, wenn schon, der Text des Siebentafel-Epos ganz abgedruckt werden sollen. Interessant sind die Erklärung des altchristlichen Symbols der Fische (S. 22), die Beiträge zum Buch Hiob (S. 328 ff.), die Feststellung, daß תֹהוּ וָבֹהוּ trotz allem bisher unerklärt ist (S. 67), und ein babylonisches Kirubu (Kerub) inschriftlich nicht belegt werden kann. Nach allem muß man sagen, daß der Theologe, der sein Urteil nicht von vornherein beeinflussen lassen will, gut tut, sich an Wincklers Textbuch, namentlich wenn es erst die von uns gewünschten Zusätze empfangen hat (vgl. Die Studierstube 1903 S. 508), zu halten: das erfordert allerdings mehr Arbeit, dafür ist aber auch das Ergebnis ein selbstgewonnenes. Erst darnach dürfte Jeremias an die Reihe kommen.

Einen ganz anderen Sinn, wenn auch gleichfalls als Abschluß der Babel-Bibel-Frage gemeint, hat unser Babel-Bibel-Katechismus (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 1,50 Mk. geb. 2 Mk.), der für die Christengemeinde und den praktischen Geistlichen Früchte des Streits und praktische Förderung zu gewinnen unternimmt, während die Einführung in die Babel-Bibel-Verhandlungen und Babel-Bibel-Literatur, an der einige Anstoß genommen, ausgesprochenermaßen nur Mittel zum Zweck ist.

Winckler hat die Gesetze Hammurabis (Leipzig, Hinrichs. 5,50 Mk.) in Umschrift und Übersetzung neu herausgegeben, Einleitung,

Wörter- und Eigennamen-Verzeichnis hinzugefügt und einige verwandte Gesetze beigegeben. Obwohl Winkler nicht den Anspruch macht, sich hier „ein besonderes wissenschaftliches Verdienst" erworben zu haben, ist die Schrift doch auf deutschem Boden bisher die gediegenste Text-Ausgabe des so wichtigen ältesten Gesetzeskodex der Welt, die zu vielen Einzelstudien Anregung geben wird.

Winckler, Geschichte der Stadt Babylon (Der alte Orient VI, 1. Leipzig, Hinrichs. 60 Pf.) zeigt in großen Zügen allgemeinverständlich und als Frucht der neuesten Forschungen das höchst interessante Bild einer Stadtgeschichte, die, ein Stück Weltgeschichte und Kulturgeschichte, von 3800 v. Chr. an fast vier Jahrtausende hindurch zu verfolgen ist.

In kurzen Zügen schildert Weißbach, das Stadtbild von Babylon (Leipzig, Hinrichs. 60 Pf.) die geographische Lage der Stadt auf Grund der Ausgrabungen, da Opperts früher versuchte Rekonstruktion inzwischen veraltet ist, ebenso fesselnd wie ergebnisreich. —

Um vom babylonischen auf das allgemeinsemitische Gebiet zu kommen, so hat Cooke, A text-book of North-semitic inscriptions („Handbuch nordsemitischer Inschriften". Oxford, Clarendon Press. 16 sh.) eine Sammlung der moabitischen, hebräischen, phönizischen, aramäischen, nabatäischen, palmyrenischen und jüdischen Inschriften vorgelegt. Zwar war ihm Lidzbarski zuvorgekommen, dem er sich zu Dank verpflichtet weiß. Während dieser indes nur Text, Wörterbuch und Faksimiles bietet, gibt Cooke Text, Übersetzung und Anmerkungen. Nach unserem Dafürhalten wäre bei so schwierigen Texten, um die Zugänglichkeit zu erleichtern, wenigstens teilweise Vokalisierung angezeigt gewesen. Auch hätte es die Übersichtlichkeit und Leichtigkeit des Gebrauchs erhöht, wenn stets auf der gleichen Seite wie das Original auch die Übersetzung stände, etwa wie es S. 320—32 der Fall ist. Das ausführliche Register S. 363 ff. leistet vorzügliche Dienste. Mancherlei Ergänzungen im einzelnen hat Lidzbarski Theol. Lit.-Ztg. 1904, 6 gegeben.

Ein Lehrbuch der semitischen Religion von allgemeinstem Interesse ist Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients (Leipzig, Hinrichs. 9 Mk.). Der Verfasser, amerikanischer Professor, hat von 1898—1902 vier Reisen in das Morgenland gemacht und bei dieser Gelegenheit systematisch die religiösen Bräuche der Syrer und Araber als Quellen der altsemitischen Religion erforscht, während bisher für die hieher gehörigen Fragen nur einzelnes Material vorlag, und Smith wie Wellhausen ihre Belehrungen aus der arabischen Literatur schöpften. Den Verfasser beseelte der Drang, Neues zur Erklärung der Bibel zu sammeln. Ohne Zweifel lernt man hier sehr vieles im Alten Testament besser verstehen, auch, wenn das überhaupt nottut, die ganze Erhabenheit der alttestamentlichen Religion recht würdigen. Aber Neues für die ursemitische Religion ist eigentlich nicht beigebracht, sondern vieles bestätigt und als heute noch bestehend erwiesen, was schon sonstwie für die alte Zeit bezeugt war. Dahin gehören auch hunderterlei Kleinigkeiten, z. B. daß irgendwie zusammengehörende Menschen, selbst

Reisegesellschaften, als Familien angesehen werden. Um den Wert des Buchs positiv und negativ zu würdigen, soll man Baudissins Vorrede beachten, deren Grundgedanken man zustimmen muß. Selbst der Verfasser erkennt Baudissins Urteil trotz seines negativen Charakters an. Er betont aber, daß er „eine wahrheitsgetreue und doch möglichst anziehende Darstellung“ (S. XXV) habe geben wollen. Gewiß, die Absicht in allen Ehren. Aber, fragen wir, was für ein verkehrtes Bild würde etwa entstehen, wenn man heutzutage aus Brauch und Sitte in Kalabrien ein Bild der altitalischen Religion — ob auch mit Vorsicht und Vorbehalt — erschließen wollte? Oder wenn man in Deutschland aus dem noch massenhaft vorhandenen Aberglauben das ursprüngliche Heidentum zurückzugewinnen versuchte? Nimmt man dazu, was jeder, der den Dingen nahesteht, weiß, wie schwer es ist selbst für einen, der in unmittelbarer Berührung mit den Beteiligten lebt, aus den Leuten das herauszulocken, was man als Forscher gerne wissen möchte, so ist es einem völlig unverständlich, wie Curtiß alles, was ihm von den Eingeborenen gesagt worden ist, ohne weiteres für bare Münze nehmen konnte. Seine Vertrauensseligkeit scheint uns das Gegenteil eines kritischen Forschers zu verraten, der er doch zu sein sich bemüht. Wir erkennen S. 111 f. falsche Sätze, S. 119 eine ganz wertlose Geschichte, die der Katholik erzählt, und viele andere ähnliche wertlose. Daß die Sünde als Unglück angesehen wird, was öfter, z. B. S. 128. 290 vorkommt, gilt nicht bloß für die Semiten, sondern ebenso unter uns weit und breit. Wenn dann S. 252 ff. die bisherige Auffassung, daß das Opfermahl freudigen Charakters die älteste Gestalt des Opfers sei, verworfen wird zugunsten der These, daß das Blutvergießen das Wesentliche beim Opfer sei, so müßte das viel umfassender begründet sein, um Anklang zu finden. S. 289 Anm. wäre wohl auch 1 Kön. 22, 20—22 anzuführen gewesen. Ein ausführliches Verzeichnis der vorkommenden Bibel- und Koranstellen sowie der Namen und Sachen erleichtert den Gebrauch des Buches, während zahlreiche Druckfehler störend wirken. Die abschließende Behandlung, die laut S. 297 erst bevorsteht, müßte neben das Volksleben der Gegenwart als gleichwertige Größe die Literatur der ältesten Zeit stellen.

Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes (Sammlung Göschen, Leipzig. geb. 80 Pf.) bietet in zusammenfassender Darstellung und hübscher Ausstattung eine gute Übersicht, die bis zur Eroberung Babels durch Kyros reicht. Die beigegebene Karte reicht freilich keineswegs zum Verständnis der einleitenden geographischen Bemerkungen aus. In Einzelheiten wird man vielfach anderer Meinung sein (Sargon von Agade 3750 v. Chr. statt 1000 Jahre später, Hammurabi 1900 statt 2250). Gegen Quellenscheidungen im Pentateuch ist Hommel skeptisch (S. 94). — Spiegelberg, Geschichte der ältesten Kunst (Leipzig, Hinrichs. 2 Mk.) beschreibt eingehend und mit reichlichen Illustrationen die Entwicklung der ägyptischen Kunst zur Zeit ihrer nationalen schöpferischen Kraft und lehrt das Schöne und Große an ihr herausfinden, auch erkennen, daß nicht Weisheit oder Literatur, sondern die Kunst das eigent-

liche Vermächtnis des Ägyptertums gewesen ist. — Endlich legt Max Müller, Äthiopien (Leipzig, Hinrichs. 60 Pfg.) gegenüber den in Altertum und Neuzeit verbreiteten unklaren, unrichtigen und fabelhaften Vorstellungen über Äthiopien die Resultate moderner Forschung über dieses Land kurz und interessant vor, wobei man bei dieser neuesten gemeinverständlichen Darstellung aus der Sammlung Der Alte Orient nur ungerne die Inhaltsübersicht vermißt.

Fleischmann, Das Heilige Land in Wort und Bild (Konstanz, Hirsch. Geb. 5 Mk. und 6 Mk.) ist ein Prachtwerk von außen und innen und kann sich neben manchen Konkurrenten gerne sehen lassen. Die Ausstattung ist vorzüglich: 80 ganzseitige Kunstdruckbeilagen, 84 ein- und 44 zweifarbige auf Kunstdruckpapier, wo Land und Leute dargestellt werden, sind beigegeben. Der Inhalt ist gediegen, zuverlässig, anziehend, lehrreich. Eins der besten und billigsten Bücher auf diesem jedem Christen vertrauten Gebiet, das wir haben: eine Reisebeschreibung, die ihren Zweck, das Verständnis der Bibel zu fördern, in hohem Maße erfüllt.

2. Aus einem Hauptwerke.

Von Haucks Realenzyklopädie ist der fünfzehnte Band (Leipzig, Hinrichs, geb. 12 Mk.) erschienen. Er enthält die Aufsätze von Patristik bis Predigt. Wir heben, indem wir wegen der hervorragenden Bedeutung des Werks auf frühere Anzeigen verweisen (1904 S. 104. 367) einige Aufsätze hervor: so Paulus S. 61—88 von Th. Zahn, der sich auch wieder für einen spanischen Aufenthalt des Apostels ausspricht; Pentateuch S. 113—124 von Strack (beide auffallend kurz); Perikopen S. 131—158 von Caspari, der auch die sog. Eisenacher berücksichtigt und wichtige Weisungen für die Zukunft bietet; Petrus S. 186—212 von Sieffert (ausführlicher als Paulus); Pfarrer S. 240—252 von Stutz; Pharisäer und Sadduzäer S. 264—292 von Sieffert (ausführlich); Philipp von Hessen S. 296—316 von Kolde (ebenso); endlich der letzte und umfangreichste: Geschichte der christlichen Predigt S. 623—747 von (Christlieb-) Schian; als Nachtrag sind Pelagius von Loofs und Pietismus von Mirbt, beide ausführlich behandelt. Die auffallende Ungleichmäßigkeit an mehreren Stellen kann nur die Freude darüber wecken und vergrößern, daß die Enzyklopädie nicht allzusehr anschwillt, sondern allmählich ihrem Abschluß entgegengeht.

3. „Bücher der Weisheit und Schönheit.“ [1])

Es ist ohne Frage ein guter und fruchtbarer Gedanke, in unserm schreibseligen Zeitalter einmal die größten Geister aller Zeiten und Völker zu Worte kommen zu lassen, so daß sie dem Gebildeten unserer Tage erstens verständlich werden und zweitens wirklich etwas zu sagen haben. Der Gedanke ist nicht neu, u. a. hat ihn Hottinger vor einem Jahrzehnt aufgestellt. Aber ausgeführt wird er erst jetzt, wenigstens anfangsweise. Bücher der Weisheit und Schönheit, so betitelt sich das Unternehmen, das der bekannte Herausgeber

[1]) Vgl. „Geister der Weisheit und der Schönheit“ in Ruskin, Praeterita I. 213 (Jena, Diederichs).



des Türmers, Frhr. v. Grotthuß, im Verlage von Greiner & Pfeiffer in Stuttgart erscheinen läßt. Es sind jährlich 12 Bände zu je 2,50 Mk. in Aussicht genommen, die zusammen 24 Mk. kosten sollen, und die, um das vorwegzunehmen, an Vornehmheit der Ausstattung schlechterdings nichts zu wünschen übrig lassen; dabei ist der Preis im Verhältnis zu dem, was geboten wird, gering zu nennen. Natürlich ist der Inhalt mehr.

Es fragt sich zunächst: was wird geboten? und dann: wie? Nach den vorliegenden sieben Bänden läßt sich naturgemäß kein abschließendes Urteil gewinnen. Nur das läßt sich sagen, daß, was vorliegt, zu hohen Erwartungen berechtigt. Den Theologen wird es von vornherein sehr wohltuend berühren, daß am Eingang zu diesem weitblickenden literarischen Unternehmen die Bibel steht, die der bekannte Pfarrer Erwin Gros bearbeitet hat. Schon hier tritt das Prinzip der Auswahl auf, das durch die ganze Sammlung hindurch waltet und nach den oben gegebenen Andeutungen walten muß. Aufgenommen ist, was nach Gros' Ansicht „am tiefsten und schönsten die Weise spielt: Gott und die Menschenseele". Auch wenn wir auf den ins Auge gefaßten Leserkreis und den Zweck des Unternehmens überhaupt alle Rücksicht nehmen, können wir nicht finden, daß das Prinzip glücklich, besser gesagt: richtig gewählt ist. Die Bibel selbst wenigstens versteht unter „Weisheit" und „Schönheit" etwas ganz anderes, und vieles von dem, was hieher gehört, kommt bei Gros nicht zu Worte. Heiligkeit, Ewigkeit, Gnade, Sünde, Buße, Glaube, Geheimnis, Seligkeit, das wären einige von den Lichtern gewesen, die hier hätten brennen müssen, wenn die Huldigung vor dem Buch der Bücher, die gewiß schön gedacht und gut gemeint, Wahrheit und Wert haben soll. Wie kann man z. B., selbst wenn man sich mit beiden Füßen auf Gros' Standpunkt stellt, das ganze erste Buch Mose auslassen, nicht einmal 1 Mose 3, 1 Mose 9 (mit Auswahl), 1 Mose 15, 1—6, 1 Mose 18 am Schluß usw. usw. für aufnahmewert erklären? So könnten wir fortfahren bis zur Offenbarung Johannes, Fragen über Fragen aufzuwerfen, selbst die Weihnachtsgeschichte Luk. 2 fehlt. Anderseits: was sollen Stellen wie 5 Mose 21, 2 Sam. 1, das meiste aus dem Hohenliede usw.? Das Buch Hiob, das jetzt 1/6 des ganzen Bandes ausmacht, hätte nicht einmal die Hälfte dieses Raumes einnehmen sollen. Der Anschluß an Luthers Text ferner mag hingehen, obwohl wir hier anderer Meinung sind: aber mußte der so wörtlich genommen werden, daß z. B. 2 Sam. 12 mit „und" anfängt? Viele Abschnitte auch, wie der zuletzt genannte, sind aus dem Zusammenhang gerissen und daher unverständlich: Erläuterungen, wenn auch noch so bescheidener Art und in kleinerem Druck, wären geboten gewesen, wenn der Band seinen Zweck, Lust zum weiteren Bibellesen zu machen (den soll er doch hoffentlich haben?), erreichen soll. Nur ganz leise Ansätze dazu sind gemacht worden (z. B. S. 48 o., 87 o. mit der geschmacklosen Wendung: „Johannes [der Evangelist] ist ein Mann für sich"). Kurz, es ist ein wahres Glück, daß wir über alle folgenden Bände ein günstigeres Urteil geben dürfen: aber schade, sehr schade bleibt's darum doch um den ersten Band.

Es folgt zunächst Kants Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Messer, der es mit großem Geschick verstanden hat, seiner nicht leichten Aufgabe gerecht zu werden und das schwer zu genießende Hauptwerk Kants so herzurichten, daß auch Nicht-Philosophen es verstehen, ja ihre Freude dran haben können. — Lienhard hat eine treffliche Auswahl aus den Schriften des deutschen Herzensidealisten und Sonderlings Bogumil Goltz geschaffen. — Zoozmann hatte die dankbare Aufgabe, Abraham a Santa Clara vorzuführen: den Namen kennt jeder, seine Werke keiner, aber wer sie in dieser Auswahl liest, wird seine Freude, ja viel Spaß daran haben. — Einen Dichter

von Gottes Gnaden, keinen modernen, keinerlei Richtung angehörig, einen Unbekannten, Karl Freiherr von Fircks, sucht Frhr. von Grotthuß selber durch eine Auswahl seiner Gedichte bekannt zu machen. Diese Auswahl wird dem Dichter wie dem Herausgeber viele Freunde machen: denn tiefernst und humorvoll, fromm und froh weht uns hier Luft entgegen, die man gerne atmet. — Schwerer ist das bei Montesquieu, den Meyer in einer Auswahl bearbeitet hat: Religion, die Frauen, Literatur und Wissenschaft u. a., vor allem Betrachtungen über die Ursachen der Größe der Römer und ihres Verfalls sowie von dem Geist der Gesetze werden uns vorgelegt, und so werden viele Schemen, die uns von Jugend auf umschwebt haben, auf angenehme Weise zu Gestalten von Fleisch und Blut. — Wieder ein Unbekannter, diesmal aber vergangener Zeiten, ein englischer Dramatiker aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts, ist Massinger, dessen Herzog von Mailand 1525 spielt und von Conrad bearbeitet worden ist. Ohne eine dramatische Würdigung an dieser Stelle zu versuchen, dürfen wir doch so viel sagen, daß es sich um ein ganz eigenartiges Drama handelt, welches unsere volle Aufmerksamkeit wohl verdient.

Möchte das Unternehmen, das sich so günstig eingeführt hat, die „Bücher der Weisheit und der Schönheit", gut fortschreiten. Auch wir Theologen, die wir hier ein schätzenswertes Mittel für unsere allgemeine Bildung freudig erkennen, wären dafür dankbar.

4. Parerga.

v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte. Tübingen 1904, 2. Aufl., 4 Mk., geb. 5 Mk. (vgl. Studierstube 1904, S. 692).

1. Schneller, Bis zur Sahara (Leipzig, Wallmann. 3,60 Mk., geb. 4,80 Mk.): der durch sein „Kennst du das Land?" und ähnliche Reiseschilderungen berühmt gewordene Verfasser, ein Bethlehemer Kind, bietet hier Streifzüge durch Nordafrika, die die Welt- und Kirchengeschichte mit lebendigen Farben zeichnen. Zahlreiche und gute Abbildungen fehlen nicht. — Walder, Sie müssen nicht (Zürich, Orell Füßli. 0,80 Mk.). Wider Pfarrer Kutter in Zürich gerichtet, der in Verherrlichung des sozialdemokratischen Materialismus in einer Schrift „Sie müssen" die schärfsten Angriffe auf die christliche Gesellschaft gemacht hatte und sich hier eine vernichtende, mit reichlichem Spott geätzte Kritik, die er allerdings selber in höchstem Maße herausgefordert hatte, gefallen lassen muß. — Hefte zum Christlichen Orient Nr. 7 und 8: Russische Klostergefängnisse (20 Pf.). Leidensgeschichte eines Stundisten (40 Pf. Deutsche Orientmission. Berlin W., Lützow-Ufer 5). — Steinwald, Beiträge zur Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde zu Smyrna von 1759—1904 (Berlin, Vaterländische Verlagsanstalt. 1 Mk.). Der Pfarrer hat das Büchlein seiner Gemeinde gewidmet und den Reinertrag für die Beschaffung einer Orgel bestimmt. Da es außerdem gründlich gearbeitet, reich illustriert und um Smyrnas, der ältesten deutsch-evangelischen Gemeinde im Orient, willen auch für die weitesten Kreise interessant genug ist, wünschen wir ihm recht viele Leser. — Haslam, Vom Tode zum Leben (Bonn, Schergens. 2,50 Mk.), Die Schilderung von zwanzig Jahren aus einem englischen Amtsleben voll ungesunder Bekehrungstheorie und -praxis. Etwas Ähnliches ist: Ein fröhliches Christenleben oder die Lebensgeschichte von Billy Bray (ebd. 80 Pf.). — Spurgeon, Ganz aus Gnaden, übersetzt von Spliedt (ebd. 23.—25. Tausend, 1,25 Mk.). Schon der Titel „Ein ernstes Wort mit denen" zeigt, daß die Übersetzerin ihrer Aufgabe nicht ganz gewachsen war. Spurgeon selbst bedarf natürlich für unsere Leser keiner Kennzeichnung

mehr. — Röhlk, Das Abendmahl (Hamburg, Jensen. 10 Pf.), eine Predigt, die Einsetzung und Bedeutung des Sakraments auslegt, allerlei Bedenken und Zweifel zu zerstreuen bestimmt, mancherlei Fernbleibende zu locken geeignet, und in allem ohne Berührung mit den modernen theologischen Problemen, deren Nichtberücksichtigung an dieser Stelle nur zu billigen ist. — Der Synodalentag zu Worms (Frankfurt a. M., Diesterweg, 2. Aufl., 50 Pf.) ist ein offizieller Bericht über die Vorträge, Verhandlungen und Feiern: da über die Bedeutung der ersten Tagung die Berichte der Augen- und Ohrenzeugen reichlich weit auseinandergehen, ist die Tat nach dem Tag abzuwarten. — Weber, Irreführung des protestantischen Volks (Mainz, Lehrlingshaus, 50 Pf.) wehrt sich in teils gehässiger, teils naiver Polemik gegen die Charakteristiken, die Männer wie Herrmann, Kolde, A. Ritschl, Harnack über römisch-katholisches Christentum gegeben haben, das Mainzer Gesangbuch und ähnlich zufällig herausgegriffene Schriften im Arm, als ob da der Katholizismus seinen wahren Ausdruck fände. Ein Kapitel (S. 17—22) ist betitelt: Lic. Dr. Boehmer, Pfarrer, und unterstreicht einen Aufsatz der Katechetischen Zeitschrift aus dem Jahre 1901, wo als Unterschied der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Kirche für den Konfirmandenunterricht der einfachsten Stufe in kurzer Form angegeben wird: „Unsere evangelische Kirche hat die Überschrift: Allein Christus. Die römisch-katholische Kirche hat die Überschrift: Allein der Papst," wo es ferner heißt: „Nur der Papst darf in der römischen Kirche die Bibel erklären, er erklärt sie aber falsch und setzt seine eigenen Lehren höher als die Bibel." „Plumpe Erfindung," „Unwissenheit oder bewußte Unwahrheit", „Lug und Trug," „gröbste Verletzung der Wahrheit," „lügen": so lautet das Urteil Herrn Webers darüber, dem wir nichts hinzuzusetzen haben.

2. Hashagen, Ernst Curtius (Leipzig, Wallmann, 1,50 Mk.) will den berühmten Gelehrten und aufrichtigen Christen als Sohn, Schüler, Meister und Mann zeichnen und bietet denen, die sein „Lebensbild in Briefen" kennen, „Skizzen", Ergänzungen dazu. — Behrmann, Erinnerungen (Berlin, Warneck, 4 Mk.) gibt eine vom Verleger veranlaßte, etwas früh erschienene Selbstbiographie des bekannten Hamburger Seniors, Theologen und Kirchenmannes, an dem man trotz allem, was man dawider haben kann, seine herzliche Freude haben muß. Für das persönliche Leben wie für die theologischen und kirchlichen, aber auch manche andere Fragen unserer Zeit ist Behrmann ein liebenswürdiger, sympatischer, unbestechlich einfacher, ernster und einfältiger Mentor. — Kubanowitsch, Lepsius' Ein menschlicher Tag (Neumünster, Ihloff, 60 Pf.) sucht die bekannten Ausführungen von Lepsius (s. die Studierstube 1904, S. 192 X) zu widerlegen und tut nur dar, daß er den tiefsten Sinn von Lepsius' Ausführungen nicht versteht, wenn er ihm auch einige Mißgriffe nachzuweisen imstande ist. — Buchner, die Mission und die staatlichen Behörden in den Kolonien (Dresden, Ungelenk, 30 Pf.) enthält eine Kritik und Abwehr des in der Kolonialen Zeitschrift vorgeschlagenen Gesetzentwurfs über staatliche Beaufsichtigung und Regelung der Missionstätigkeit in unsern Kolonien. — Strindberg, die Nachtigall von Wittenberg (Leipzig, Seemann, 5. Aufl., 1 Mk.) bietet aus der Feder des „größten Dichters unserer Epoche" (!? so sagt der Verlag) den ersten Teil aus Luthers Leben dramatisiert, ohne Luther auch nur von ferne gerecht zu werden. — Kornrumpf, Der Gustav-Adolf-Verein in der Sonntagsschule („Kindergottesdienst" soll das wohl heißen?) (Leipzig, Arwed Strauch, 50 Pf.) gibt geschichtliche Grundlage, praktische Vorschläge und Bilder aus der Gegenwart. — Wiemann, die Pflicht der Presse (Barmen, Wiemann, 20 Pf.) ein erfreuliches Zeugnis, das auf dem Kölner Internationalen Kongreß gegen die unsittliche Literatur

aus Buchhändlermund ertönt. — Koppen, Luise, Heitere Bilder aus dem Bodenstedter Pfarrhause (Berlin, Trowitzsch & Sohn, 2,40 Mk.), manchmal etwas breit und flach, doch meist lebendig, sinnig und humorvoll, ein gutes Zeugnis für den im Pfarrhause gepflegten Sinn für das Natürliche. — Rosegger, I. N. R. I. Frohe Botschaft eines armen Sünders (Leipzig, Staackmann, 4 Mk.), ein Buch, worin angeblich ein Gefangener und Mann aus dem Volke, in Wahrheit der Dichter seine Auffassung des Evangeliums, des Herrn Jesu Christi, niederlegt: ernst, gemütvoll, poetisch. Der evangelische Christ kann sich aber schwerlich mit den roman- oder legendenhaften Einstreuungen und der reichlich katholischen Auffassung befreunden und wird immer finden, daß, so sehr er von Roseggers Evangelium nach seiner dichterischen Seite angezogen wird, das Evangelium der Evangelisten etwas ganz anderes ist. — Schrill, Wildes Taufen (Hagen, Rippel, 2 Mk.), ein Zeugnis gegen die Baptisten, das der Evangelist Keller aus eigener Erfahrung und Anschauung in Erzählungsform ablegt. Wer derartiges mag und auch durch lange Erörterungen sich nicht abgestoßen fühlt, mag an dem geschickt geschriebenen Büchlein seine Freude haben. „Geistliche Erzählungen" haben im allgemeinen einen gewissen Beigeschmack. — Sohnrey, der Bruderhof (Berlin, Warneck, 3 Mk.), eine ganz ergreifende, erschütternde Liebes- und Leidensgeschichte aus dem bäuerlichen Leben, eine naturwahre Illustration zu 1 Mose 27, 36, ein wertvoller Beitrag zur ländlichen Kulturgeschichte. — Stilgebauer, Götz Kraft II. (Berlin, Bong, 4 Mk.) Gegen den ersten Band (s. die Studierstube 1904, S. 695) tritt der zweite merklich zurück. Der Held, Student in Berlin, unverbesserlicher Weltverbesserer in spe, der sich um alles in der Welt kümmert und über alles und alle aburteilt, aber nur nicht studiert, langweilt entsetzlich durch seine endlosen, unendlich oft wiederholten Reflexionen, die Lausanne und jenen Juden zum Mittelpunkt haben, durch seine Schilderungen des Berliner Straßen- und Spelunkenlebens u. ä. Manche interessante Partie und lobenswerten Ausführungen können an diesem Gesamturteil nichts ändern. — Rainer, Maria Rilke, Geschichten vom lieben Gott (Leipzig, Insel-Verlag. 3 Mk.) bringt zehn oder elf Märchen, die Gott zum Gegenstand haben, so gefaßt, daß sie Kindern nicht in die Hände gegeben, wohl aber aus dem Munde und in entsprechender Gestaltung den Kindern erzählt werden sollen. Wir können uns nicht denken, daß so die Gottesfurcht in Kinderherzen begründet würde, auch nicht, daß Liebe und Vertrauen zu Gott daraus Nahrung sögen. Es ist doch eine andere Welt, die römisch-katholische Vorstellung von Gott dem Herrn.

3. Aus Julius Lohmeyers Vaterländischer Jugendbücherei für Knaben und Mädchen (München, Lehmann): Schalk, die großen Heldensagen des deutschen Volks (2. Aufl. 29 Abbildungen. Geb. 4 Mk.) Hahn, Deutsche Charakterköpfe (E. M. Arndt, J. G. Fichte, Hans Joachim von Ziethen, Friedrich Wilhelm als Kronprinz, Königin Luise. 2. Aufl. Geb. 3 Mk.). Thoma, Johannes Gutenberg (Geb. 4 Mk.). Diese Jugendschriften sind für alle, die mit der heranwachsenden Jugend und ihrer Lektüre zu tun haben, in hohem Grade beachtenswert, da gediegener Inhalt, solide Ausstattung und billiger Preis sich hier aufs beste vereinen. — Sechs Bilder von Schnorr von Carolsfeld (Gethsemane, Kreuzigung, Grablegung, Hochzeit zu Kana, Jairi Töchterlein, Jesus segnet die Kinder darstellend), je 2,40 Mk., zusammen 12 Mk.; ferner Vier Bilder des Heilandes (der anklopfende, der segnende, der tröstende Heiland, der gute Hirte) je 0,80 Mk., zusammen 3 Mk., eignen sich alle in ihrer prächtigen, künstlerischen Herstellung in feinstem Farbendruck und wegen ihrer Haltbarkeit (sie sind abwaschbar) zum Schmuck für Kinderstuben, Konfirmandensäle, Schulstuben, Vereinszimmer u. dgl., sind aber

nicht minder oder ganz besonders als Konfirmationsgeschenke geeignet und stellen in ihrer Art etwas Hervorragendes dar. — Evangelische Lebensbilder aus dem Elsaß (Buchh. d. Ev. Gesellsch. Straßburg, 6 Hefte zu je 30 Pf.) sind Lebensbeschreibungen von Tauler, Sturm, Butzer, Klee, Moscherosch, Luise Schepler aus der Feder verschiedener Verfasser, von volkstümlicher Frische.

Das deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft im Heiligen Lande.

Von Diakonus **Sarowy** in Stolp (Pomm.).

Renan bezeichnet einmal die genaue Kenntnis des Heiligen Landes als die Lektüre des 5. Evangeliums. Und in der Tat sind Archäologie, Geographie und Ethnologie Palästinas, deren Studium erst an Ort und Stelle die rechte Abrundung und Anschaulichkeit gewinnen kann, wertvolle, ja unentbehrliche Hilfswissenschaften für das Verständnis des Alten und Neuen Testamentes. Doch nur den Theologen war es bisher vergönnt, in diesem „fünften Evangelium" zu lesen, welche genügend Mittel besaßen, um die kostspielige Reise und den Aufenthalt im Heiligen Lande selbst bestreiten zu können; und auch sie mußten sich vielfach damit begnügen, als Touristen das Land zu durchziehen, so daß ihnen manches verborgen blieb, was abseits der gebräuchlichen Reisewege lag oder eingehende Beobachtung erforderte. Das ist anders geworden, seitdem im Herbst 1903 das deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem eröffnet worden ist. Die Anregung zu der Begründung dieses Instituts hatte nach der durch den Kaiser vollzogenen Einweihung der Erlöser-Kirche in Jerusalem am 31. Oktober 1898 der Präsident des bayrischen protestantischen Oberkonsistoriums von Schneider im Einverständnis mit den anderen dort anwesenden Vertretern der deutsch-evangelischen Landeskirchen gegeben. Die Stiftungsurkunde wurde von der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz zu Eisenach am 19. Juni 1900 vollzogen und am 13. Dezember 1901 durch den Kaiser bestätigt. Darnach war in Aussicht genommen worden, in Jerusalem ein archäologisches Institut zu errichten, dessen Vorsteher für mehrere Jahre vom Kaiser zu berufen ist. Dem Leiter der Anstalt sollten „jüngere evangelische Theologen (Geistliche, Kandidaten des Pfarramts oder des höheren Lehramts)" beigeordnet werden, welche „auf Grund dargetaner Befähigung für archäologische Forschung" als Mitarbeiter wirksam zu sein imstande wären. Neben diesen aber könnten als Stipendiaten auch „solche jungen Theologen entsandt werden, welche mit tüchtiger wissenschaftlicher Ausrüstung ein lebendiges Interesse für die biblischen und kirchlichen Altertümer und die Kenntnis des Heiligen Landes verbinden und, indem sie ihre biblischen Studien durch örtliche Anschauung abrunden, geeignet erscheinen, den Ertrag der letzteren unmittelbar für das heimische Kirchenleben fruchtbar zu machen". Es wurde bestimmt, daß der Zweck des Institutes „die Pflege evangelischer Altertumswissenschaft des Heiligen Landes" sein sollte, jedoch wurde „die Ausführung von Ausgrabungen von der Arbeitssphäre des Instituts ausgeschlossen" (Nr. 1 der „Bestimmungen und Ratschläge").

Der zum Leiter der Anstalt berufene Professor D. Dr. Dalman aus Leipzig siedelte im Herbst 1902 nach Jerusalem über und richtete in einem gemieteten Hause in der Nähe des deutschen Pfarrhauses das Institut ein. Dieses erhielt eine Bibliothek, die schon jetzt eine stattliche Reihe wertvoller Werke aufweist, und ein Museum, in dem alle für die Landes- und Volkskunde Palästinas

wichtigen Gegenstände, soweit ihre Erwerbung möglich ist, Aufnahme finden sollen. Im Herbst 1903 war die Einrichtung beendet, so daß die Eröffnung des Instituts erfolgen konnte. Als „Mitarbeiter" war Professor D. Löhr-Breslau berufen worden, als „Stipendiaten" für den ersten Kursus (15. Oktober bis 15. Januar) Archidiakonus Lic. Pfennigsdorf-Dessau und Kandidat Öhler-Cannstatt, für den zweiten Kursus (15. Februar bis 15. Mai) Pastor Baumann-Prettin, Pastor zur Borg-Norderney und Diakonus Sarowy-Stolp. An den Vorlesungen nahmen außer den Justitutsgenossen ständig mehrere Damen und Herren aus Jerusalem teil, von denen einige nicht evangelischer Konfession waren. Während des ersten Kursus las Professor D. Dalman über „Palästinisch-arabische Volkssitte mit biblischen Parallelen", Professor D. Löhr über „Geographie Palästinas"; während des zweiten Kursus Prof. Dalman über „Jerusalem in biblischer Zeit" und Prof. Löhr über „Episoden aus der Geschichte Israels und ihr Schauplatz". Daneben wurde unter der Leitung des Instituts-Vorstehers an der Hand des von ihm herausgegebenen Buches „Palästinischer Divan" neuarabische Lektüre getrieben. Doch heben die „Bestimmungen und Ratschläge" ausdrücklich hervor, daß sich „die Arbeit im Institut vor allem durch die eigene Tätigkeit der Mitglieder unter Anleitung des Direktors vollzieht" und sich auf die gesamte „palästinische Landes- und Volkskunde im Hinblick auf das biblische Altertum sowie auf palästinische Geschichte auch in nachbiblischer Zeit" erstrecken soll.

Um Land und Leute kennen zu lernen, wurden in der Regel am Sonnabend, der von Vorlesungen frei gelassen war, Ausflüge in die Umgegend von Jerusalem gemacht; außerdem fand bei jedem Kursus eine größere Landreise statt. Die erstere davon führte die Teilnehmer von Jerusalem aus bis über das Nordende des Sees von Genezareth hinaus, die zweite nach der alten Edomiter-Hauptstadt Petra. Bei dieser letzteren, die fast 4 Wochen in Anspruch nahm, mußten die Teilnehmer Zelte mit sich führen und für ihre Verpflegung durch einen mitgenommenen Koch sorgen lassen.

Schon hieraus geht hervor, daß nur der zur Teilnahme an den Studienkursen des archäologischen Instituts sich melden kann, welcher über eine gute Gesundheit verfügt und auch vor körperlichen Anstrengungen nicht zurückschreckt. Von den sonstigen Voraussetzungen, sofern sie nicht bereits in den oben angeführten Sätzen der Stiftungs-Urkunde angegeben sind, wird in Nr. 5 der Bestimmungen folgendes gesagt: „Nur solche, deren Interesse an der Heiligen Schrift mit lebhaftem exegetischem und historischem Sinne und soliden Kenntnissen verbunden ist, werden das Institut mit Gewinn besuchen. Auch ist Bekanntschaft mit semitischen Dialekten, zum mindesten dem Hebräischen und Neuarabischen, für nutzbringende Studien hier im Lande unerläßlich ... Von modernen Sprachen ist das Englische und Französische in Palästina ungefähr gleich nützlich. Palästinaliteratur, die oft sehr der Kritik bedarf, wird am besten an Ort und Stelle studiert."

Das Institut, dessen Besuch außer den Stipendiaten auch allen anderen deutschen Theologen gestattet ist, stellt sich dar als „ein Zeugnis für das alle evangelischen Landeskirchen Deutschlands umschließende Band gemeinsamer evangelischer Interessen und Aufgaben". Mögen nun seinem ersten Arbeitsjahre (im Sommer finden Aussendungen nicht statt) noch viele andere folgen, deren Ertrag der deutschen evangelischen Wissenschaft und Kirche in gleicher Weise zugute kommt! Wem es vergönnt ist, im Heiligen Lande nicht nur zu weilen, sondern auch unter der sachkundigsten Leitung zu beobachten und zu arbeiten, der wird sicherlich reichen Gewinn für sein inneres Leben und für sein heimatliches Amt mit zurückbringen!

Die Mission in China.

Von Marinepfarrer Klein.

Gleich im ersten Hefte dieser Zeitschrift (1903 Jan.) hat ein Berufener über „Die Mission in der Studierstube“ zu uns gesprochen. Daß die Mission in die Studierstube hineingehört, daß das Studium der Mission einen wichtigen Platz in den Studien des Pfarrers — heute mehr als je und immer mehr mit der wachsenden Bedeutung der Mission — einnehmen muß, hat uns D. Grundemann aufs neue ans Herz gelegt.

Aber es ist so, wie er sagt: Mit der Mission steht es in überwiegendem Maße noch so, daß die Pfarrer in dies Gebiet überhaupt erst mit selbständiger Arbeit einzubringen haben. Und es ist ein guter Rat, hier weise Beschränkung zu üben: „Man wähle einen kleinen Ausschnitt aus dem Missionsgebiete und mache sich mit demselben so eingehend wie möglich bekannt.“

Einen kleinen Beitrag zur Befolgung dieses Rates möchte ich geben. Über die Mission auf einem der wichtigsten und interessantesten Missionsgebiete soll hier einiges gesagt werden, was zu literarischer und womöglich praktischer Mitarbeit dienen kann.

Es liegt an der Eigentümlichkeit des chinesischen Missionsgebietes — altes Kulturland, Volk mit eigner Zivilisation, zwei hochentwickelte Religions- und Moralsysteme (Buddhismus und Konfuzianismus), Nationaldünkel —, daß wohl keine Mission so viel geistige Arbeit wie diese erfordert, so viel Schwierigkeiten mit sich bringt, so sehr unsere Kenntnisse über Missionsarbeit, über die wichtigste nichtchristliche Religion und Moralphilosophie, über die Berührungspunkte und Unterschiede christlicher und heidnischer Weltanschauung und Kultur bereichert, keine Missionsgeschichte vielleicht auch so viel Züge christlichen Märtyrer- und Heldentums bietet. Nicht nur für den Missionsfreund — für jeden christlich interessierten Menschen kann es kaum etwas Anregenderes geben als das Studium der Geschichte der Mission in China.

Wir dürfen uns dabei — gerade auf diesem Missionsgebiet — nicht auf die evangelische oder gar nur deutsche evangelische Mission beschränken, wir müssen ebenfalls die katholische berücksichtigen: wieviel kann man auch daraus lernen, vor allem auch zur Beurteilung evangelischer und katholischer Missionspraxis. Und wir dürfen ferner nicht nur missionsfreundliche, sondern müssen auch missionsfeindliche Schriften studieren — auch vom Feinde soll man lernen, wäre es in diesem Falle auch nur, um die Feinde der Mission zu widerlegen, vielleicht zu bekehren.

Wie anregend für die verschiedenen Gebiete unseres Studiums, unseres Nachdenkens und Nachforschens die Mission in China ist, zeigt schon ein kurzer Blick auf einige der Hauptpunkte. Da hören wir, daß schon im 7. Jahrhundert in China christliche Mission getrieben worden ist von den Nestorianern, und zwar in gar nicht geringem Maße; eine Inschrift vom Jahre 781 spricht schon von 70 Missionaren seit Beginn der christlichen Predigt in China, südlich vom Balkaschsee sind über 3000 Grabstätten nestorianischer Christen gefunden worden. Wir finden auch hier die römisch-katholische Mission, die aus Franziskanern und Dominikanern bestehende „Gesellschaft der für Christus reisenden Brüder“ schon früh, seit 1292, auf dem Plan, und schon 1307 einen Erzbischof in Peking, bis die Mongolenstürme 60 Jahre später alles wieder zugrunde richteten. Dann lernen wir die Missionspraxis der Jesuiten — seit 1579 — kennen und ihre großen Erfolge, besonders bei Hofe, durch ihre astronomischen, mathematischen, technischen Leistungen und ihre weitgehenden

Konzessionen: Gestattung des Ahnenkults und der Konfuziusverehrung. Wir sehen, wie innerer Hader zwischen den Dominikanern und Jesuiten das ganze Missionswerk vernichtet, zum Verbot der Mission und zu Christenverfolgungen führt, wie aber doch katholische Missionare zäh und opfermutig an dem Lande festhalten. Wir freuen uns der Tatsache, daß auch die evangelische Mission hier schon im 17. Jahrhundert Eingang gefunden: mit den Holländern auf Formosa; 9000 Christen zählte sie zur Zeit ihrer Blüte; zugleich mit den Holländern verschwindet alles Evangelische wieder. Wir müssen auch hier wieder den englischen Missionstrieb anerkennen: 1807 taucht der erste protestantische Missionar auf, der Engländer Dr. Morrison in Kanton. Gützlaffs enthusiastische Persönlichkeit und Tätigkeit — auch er in englischem Dienst, aber doch ein Deutscher — ruft unsere Teilnahme für die Mission in China auf. Wir sehen dann, wie infolge politischer Ereignisse der englisch-chinesische und der französisch-chinesische Krieg — Anfang der 40er Jahre — wieder oder erst eine wirkliche Missionstätigkeit einsetzt, der evangelischen wie katholischen Mission das Land geöffnet wird, und damit zugleich die unglückliche Verquickung von Mission, Opium, Krieg und Politik beginnt und Verfolgungen, besonders der katholischen Missionare, auftreten.

Neben den Engländern kommen die Amerikaner, Deutschen und Skandinavier. Wir sehen, wie trotz aller Hindernisse und Erschwerungen gerade in diesem Lande die sieghafte Kraft des Christentums doch immer stärker durchdringt: 1853 zählt die evangelische Mission 351 Kommunikanten, 1863: 1974, 1873: 9715, 1883: 21 560, 1893: 55 093, 1903 rund 82 000 — welche Fortschritte! Es stärkt den Mut und beschämt die Gegner, wenn wir hören, daß die evangelische Mission in China heute 250 000 getaufte Christen zählt, 1036 Missionare, ca. 1400 verheiratete und unverheiratete Frauen im Missionsdienst, daß 32 evangelische Missionsgesellschaften am Werke sind (12 amerikanische, 12 englische, 5 deutsche, 3 skandinavische), daß sie insgesamt 12 höhere Schulen mit 1814 Schülern unterhalten, 68 Lehrer- und Prediger-seminare mit 1315 Zöglingen, 166 Mittelschulen mit 6439 Kindern, 8 Waisen- und 128 Krankenhäuser, 12 Aussätzigenasyle, 245 Apotheken, 32 Zeitungen und illustrierte Zeitschriften in chinesischer Sprache — welch ein reiches, gesegnetes Werk! Die Zahl der katholischen Christen: 620 000, gegenüber den 250 000 evangelischen Christen gibt uns zu denken einmal über die gar nicht gering zu schätzende Tätigkeit der katholischen Mission und ihre großen Mittel, dann aber auch über ihre Missions- und Taufpraxis gegenüber der evangelischen.

Und besonders freuen wir uns gerade hier in China unserer deutschen evangelischen Mission. Mancher hört wohl mit Verwunderung, daß sie — Ende 1902 — 44 Haupt- und 106 Nebenstationen umfaßt, 55 Missionare und eine große Zahl eingeborener Gehilfen, 4 Missionsärzte mit 100 chinesischen Gehilfen, 5 Missionslehrerinnen, 10 165 getaufte Christen, 3081 im Taufunterricht, 2238 Kinder im Schulunterricht; daß diese chinesischen Christen im Lauf der Zeit für Missionszwecke 50 000 Mk. aufgebracht, in Kanton allein für den Bau einer Kirche 10 000 Mk. — welch ein reiches, gesegnetes Werk auch unsere deutsche Mission!

Wir lernen weiter die Gründe des Widerstandes der Chinesen gegen Mission und Christentum, Hindernisse, die sich ihr von selbst, durch eignes Verschulden oder die Schuld anderer in den Weg gelegt: der dem tief eingewurzelten chinesischen Aberglauben entspringende Argwohn gegen Waisen- und Krankenhäuser, als dienten die darin Aufgenommenen zauberischen Zwecken; die Einmischung katholischer Missionare ins chinesische Gerichtswesen; das sich überhebende

Auftreten hoher katholischer Geistlicher; der chinesische Nationaldünkel und Fremdenhaß, der durch die wiederholten Kriege, erzwungenen Konzessionen und Landabtretungen verstärkt und immer neu entfacht wird; die Verquickung der Mission mit Politik und Blutvergießen, und gleich zu Anfang mit dem Opiumhandel der Haß der Mandarine, die sich in ihrer Mißwirtschaft durch das Christentum bedroht sehen; der Konservatismus und Materialismus der Chinesen, der Ahnenkult, die Konfuziusverehrung.

Wir lernen die Gegner auf der eigenen Seite kennen, wie einer, der frühere Gesandte v. Brandt, („33 Jahre in Ostasien") schreibt, daß er „die Tätigkeit der christlichen Mission in China als die größte Gefahr für die Störung der Ruhe in dem Reich wie auf der Erde überhaupt ansehen müsse" (!), wie er aber dabei „weder die großen Dienste, die viele Missionare, katholische wie protestantische, sich für unsere Kenntnis Chinas nach jeder Richtung hin erworben haben, noch den kulturellen Einfluß, den jede Missionstätigkeit besitzen kann und in China auch unzweifelhaft besitzt," verkennen will. Wir hören die alten Vorwürfe gegen die evangelische Mission: daß die katholische weniger Wert auf das Auswendiglernen von Bibelstellen und Psalmen lege, dagegen für das praktische Leben besser vorbereite usw. — Der Raum fehlt, um auf alles hinzuweisen, was uns so manche lehrreiche Einblicke gewährt, Kenntnisse verschafft, Urteile bilden läßt. Doch nimm und lies selbst! Studiere die Geschichte der Mission in China! Dazu anzuregen wollen diese Zeilen ja dienen.

Wenigstens nennen will ich auch die älteren Werke, die ja wohl nur für den Forscher in Betracht kommen: N. Trigaut, De chr. exped. apud Sinas ex comm. Riccii, 1615; J. Schall, Relatio de initio et progr. missionis Soc. Jesu apud Chinenses, 1668, neu 1834; Stuhr, Chinesische Reichsreligion, 1835; Neumann, Die Natur- und Religiousphilosophie der Chinesen (Ztschr. für hist. Th., 1837, H. 1); Wertheim, Ricci (Pletz, neue th. Ztschr. 1833, H. 3); Mémoires de la Congr. de la Mission, Paris 1863. Und nun die neuere evangelische Zeit: Gützlaffs Geschichte des chinesischen Reichs, herausgegeben von Neumann, 1847; C. Gützlaff, Journal of three voyages along the coast of China, London 1834 (Ev. K.-Z. 1833, Nr. 56; 1834, Nr. 79); Gaihans (Gützlaff) chinesische Berichte, 1841—46, herausgegeben von der chinesischen Stiftung, 1850; A. K.-Z. 1846, Nr. 181; 1847, Nr. 143; 1850, Nr. 202; 1851, Nr. 40. Beiträge zur Kunde Chinas in Beziehung auf die Mission, herausgegeben von K. Biernatzki, 1853; E. K.-Z. 1854, Nr. 62; W. Sykes, Taeping rebellion, London 1863; Geschichte der katholischen Mission in China, Wien 1845. Aus der neuesten Literatur ist vor allem zu nennen: D. Ernst Faber, Chronological Handbook of the History of China, herausgegeben von Pastor Kranz in Shanghai, und von ihm mit einer Einleitung versehen, die das Ganze unter christlichen Gesichtspunkt stellt und die Lehren und Schäden des Konfuzianismus und die gegenwärtigen Bedürfnisse Chinas behandelt. (Gegen Einsendung von 5 Mk. vom Zentralbureau des Allg. Ev. Prot. Miss.-Vereins Berlin zu beziehen. — Es ist zu bedauern, daß der große deutsche Missionar sein Werk englisch geschrieben und zu wünschen, daß bald eine gute deutsche Ausgabe erscheine.) An kleineren (ebenfalls vom A. E. P.-M. herausgegebenen, im Verlag von A. Haack in Berlin, das Heft zu 50 Pf. erschienenen) Schriften sind zu nennen: Ernst Faber, „China in historischer Beleuchtung. Denkschrift zu seinem 30jährigen Dienstjubiläum als Missionar in China." Kranz, „Eine Missionsreise auf dem Yangtsekiang"; „Das Christentum ist die Vollendung des Konfuzianismus"; „Die Missionspflicht des evangelischen Deutschlands in China". D. E. Faber, „Ein Wortführer christlichen Glaubens und seine Werke"; „Theorie und Praxis einer protestantischen Mis-

sion in China" (die beiden letzten beim Evang. Verlag in Heidelberg). Auch auf die Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft der A. E. P. M. sei hingewiesen, wie auf die Allg. Missionszeitschrift D. Warnecks und auf die Publikationen der Missionsbuchhandlung von Berlin I (wie das schon Pfarrer Endemann 1903, S. 221—223 getan), besonders auf Voskamp, „Konfuzius und das heutige China" und „Aus der verbotenen Stadt". — Nicht berücksichtigt sind hier die Missionserzählungen, von denen manche, wie z. B. der ebenfalls von Endemann genannte „Reisschrift" Leuschners einen tiefen Einblick in chinesische und missionarische Verhältnisse tun lassen. Man sieht: die Literatur ist nicht gering und die Wahl wird manchem schwer fallen. Und nicht unterlassen möchte ich, zum Schluß noch hinzuweisen auf M. v. Brandt, „33 Jahre in Ostasien". Die darin gegebene Geschichte der Mission in China ist quellenmäßig und ausführlich und seine Urteile zeigen einem, wie man vielfach über die Mission im allgemeinen und die evangelische im besonderen denkt. Wie merkwürdig diese Urteile oft sind, sie geben einem durch ihre Schwächen und Fehler auch die Waffen in die Hand zur Bekämpfung und Widerlegung schiefer und falscher Urteile, wie sie einem ja leicht auch aus dem Kreise seiner Gemeinde oder anderer Leute entgegentreten können.

Anregen sollte diese Skizze zu wissenschaftlicher literarischer und vielleicht auch praktischer Mitarbeit in der Mission. Theologen als Missionare wären gerade in China nützlich und werden gerade in China nützlich sein, je mehr das Evangelium auch den gebildeten Kreisen nahekommt. Ich weiß die nicht akademisch gebildeten Missionare, ihre Tüchtigkeit und Tätigkeit aus eigener Kenntnis wohl zu schätzen, aber eine Bildung, wie sie der Theologe mitbringt, wird doch eher imstande sein, den notwendigen Kampf mit den auf ihren Buddha, Konfuzius, ihre Wissenschaft stolzen „Literaten" aufzunehmen. Faber war Theologe und Kranz ist Theologe. Der A. E. P. M. ist die einzige Missionsgesellschaft, die nur Theologen entsendet, auch Berlin I hat neuerdings in Tsingtau einen angestellt.

Auf die nötigste Vorbedingung für jeden jungen Theologen, der etwa in den Dienst der Mission treten will, brauche ich wohl nicht noch hinzuweisen: zu allem anderen, was den Theologen macht, was der Theologe haben muß — den direkten inneren Beruf zur Mission!

Zur Jahreswende.

Von Karl Ernst Knodt.

Gott grüß' dich, nahes neues Jahr!
Wie rauscht mir schon so fühlbar klar
Dein Wellenschlag entgegen.
Aus der Unendlichkeiten Meer
Schlägst du wie eine Woge her.
— Birgst Fluch du, oder Segen?

Vertrauend will ich jeden Tag,
Den mir dein Schoß entschleiern mag,
Die kühnen Ruder regen.
Du, Herr des Meeres und der Zeit,
Führ selbst dein Kind der Ewigkeit,
Der Seligkeit entgegen!

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Der Ursprung der Evangelien.

Adolf Harnack schreibt im Februarheft 1904 der „Preußischen Jahrbücher" über den Ursprung der Evangelien. Zunächst zeigt er, daß die Bezeichnung „nach Matthäus" usw. nicht anders als von der Urheberschaft genommen werden kann und von Anfang an nicht anders genommen wurde. Denn das Subjekt „Evangelium" d. h. Heilsbotschaft, verträgt nicht den Genetiv eines Apostels. Daher lautete der Titel stets: Evangelium Jesu Christi nach (dem Bericht des) Matthäus oder Markus usw. Auch das apokryphische Petrusevangelium, das ausdrücklich als Schrift Petri gelten will, hat den Titel Evangelium nach Petrus. Das Matthäusevangelium, führt Harnack weiter aus, ist sicher in seiner jetzigen Gestalt jünger als das des Markus, vielleicht sogar als das des Lukas; aber es trägt an sehr vielen Stellen die ältesten Züge. Matthäus allein spricht auch vom „Evangelium des Reichs". Aufzeichnungen der Worte und Taten Jesu seien als älteste Schicht der Evangelien sehr früh vorhanden gewesen. „Wie früh sie begonnen — wer kann es sagen! Aber sicher ist die landläufige Vermutung falsch, daß Jahrzehnte vergangen seien, bevor irgend etwas aufgezeichnet worden ist. Das hat alle psychologische und historische Wahrscheinlichkeit gegen sich, und es hat, wie Ramsay jüngst mit Recht erklärt hat, die Art und den Geist des Zeitalters gegen sich. Nicht nur ein Bericht über die Kreuzigung wird schon in den ersten Monaten nach ihr irgendwo und von irgend jemand niedergeschrieben worden sein, auch manche Erzählungen und manche Worte wird frische Erinnerung schriftlich fixiert haben. Wie oft mag dabei im Anfang das Gedächtnis an das Wort des Lehrers mit der neuen Schätzung des Lehrers als des gekreuzigten und auferstandenen Gottessohnes gekämpft haben!" .....

Daß die Auferstehung Mittelpunkt und Ausgangspunkt des Glaubens gewesen und ihr ungeheurer Eindruck die Christologie vorherrschend bestimmte, geht auch aus den Briefen Pauli hervor. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube grundlos." Denn sie ist das Siegel der Gottheit. Der Menschensohn verhüllte anfangs sein göttliches Wesen, um den Jüngern und Zeitgenossen nicht zu fremdartig zu erscheinen, und ließ es nur sporadisch und wie in Momentbildern durchblitzen; erst nach der Verherrlichung, die er durch den schmachvollen Tod errungen hatte, gab er sich als Gott kund und nahm Anbetung entgegen.

„Die Überzeugung," schließt Harnack, „auf deren Grund und zu deren Begründung unsere vier Evangelisten geschrieben haben, ist nicht nur verhältnismäßig alt. Sie ist uralt; sie ist so alt, als es eine Christengemeinde gibt, am Ostertag ist sie entstanden. Ohne sie gab es überhaupt keine Christenheit. Der Wunsch ist daher verständlich, daß man überhaupt nicht hinter ihr noch weiter etwas suchen, daß man vielmehr alles Zurückliegende in ihrem Lichte sehen solle. So verlangen es die christlichen Kirchen, so verlangen es auch die vier Evangelienbücher. Aber eben diese Bücher umschließen einen Stoff, der in den Absichten ihrer Verfasser nicht aufgeht und sein eigenes Leben hat. Ängstlicher Glaube und religionsphilosophische Spekulation warnen vor ihm. Aber der Historiker wird gerade hier seine letzte und höchste Aufgabe finden — das seltsame Kraftwort „theologischer Positivismus" wird ihn dabei nicht stören — und auch der Christ wird nicht verlieren, sondern gewinnen."

Vgl. dazu das Urteil der „Renaissance", der Vorstehendes wesentlich entnommen ist, April 1904, S. 236—238.

2. Religion und Geisteskrankheit.

Naumann schreibt in der Christl. Welt 1904 Nr. 40 unter dieser Überschrift u. a.:

Wir halten es für richtig und für klug, gerade von theologischer Seite aus rückhaltlos den Satz aufzustellen: Alles geistige und alles religiöse Leben ist von Krankheit durchsetzt .....

Wenn wir versuchen, die Frage nach Religion und Geisteskrankheit in die gegenwärtige Geistesbewegung richtig einzustellen, so werden wir in scheinbarer

Abschweifung von unserem Gegenstand — zu der merkwürdigen Beobachtung getrieben, daß viele frühere theologisch-philosophische Probleme in unserer Zeit als naturwissenschaftliche Probleme wiederkehren. Die urewige Vorherbestimmung Gottes erscheint wieder als erbliche Vorherbestimmung in der Keimanlage, das Dogma der Erbsünde in den Erfahrungen der erblichen Belastung, am besten zu studieren an den Familien, in welchen Geisteskrankheit, Prostitution und Verbrechertum heimisch sind; der Kernpunkt des alten Gegensatzes zwischen Augustinismus und Pelagianismus in dem neuen Gegensatze von sozialer Vererbung und geistiger Erfindung; der Satz von der nach dem Endgerichte hin schärfer werdenden Scheidung zwischen gut und böse in dem Dogma von der Rassenentartung und Rassenverfeinerung; das Endgericht selbst in der schon diesseits vollzogenen Auslese. Es ist ersichtlich, daß die alten Meisterfragen nach dem Verhältnis von Gattung und Individuum und nach der Freiheit oder Gebundenheit des Willens mit den neuen Problemen ebenso unlösbar verbunden sind wie mit den allen.

Unverkennbar ist die nicht beabsichtigte, sondern von innen heraus treibende Tendenz, alle wichtigeren theologisch-philosophischen Probleme in naturwissenschaftliche Probleme umzusetzen und die theologisch-philosophische Denkweise dadurch auszuschalten oder doch als eine Vorstufe des gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs hinzustellen. Das kirchlich-religiöse Denken erscheint als ein Gemisch von richtigen Ahnungen und von Wahngebilden, die teilweise einem noch ungeschulten Denken, teilweise der kritiklosen Hinnahme von Sinnes- und Gefühlstäuschungen, Inspirationen und Geisteswirkungen ihren Ursprung verdanken.

So ist eine neue Denkweise entstanden, und je weniger sich die Vertreter der beiden Denkweisen gegenseitig um einander bekümmern, um so größer wird die Kluft.

Die Theologie hat das richtige Gefühl gehabt, daß sie die naturwissenschaftliche Bewegung nicht ignorieren darf. Am entschiedensten hat sie sich mit der Frage der Weltentstehung beschäftigt. Sie ist durch die Praxis dazu genötigt worden, weil die Sozialdemokratie sich der Entwicklungslehre bemächtigt und einen Gegensatz zwischen Moses und Darwin proklamiert hat, der, in dieser Zuspitzung für das christliche Empfinden tatsächlich nicht vorhanden, dem Bestand der Kirche gefährlich zu werden drohte. Sie arbeitet ferner an der Gewinnung eines lebensvolleren Begriffes der Offenbarung und eines erträglicheren Verhältnisses zwischen dem gegenwärtigen Weltbilde und dem christlich-religiösen Vorstellungskreise sowie an der Klärung des Gegensatzes zwischen dem Kampf ums Dasein und den Forderungen der christlichen Nächstenliebe. Aber an die Grundfrage, ob die Religion selbst in ihrem innersten Wesen und ihren Motiven etwas Krankhaftes ist, hat sie sich ernstlich noch nicht herangewagt. Nur einige wertvolle geschichtliche Vorarbeiten sind erschienen.

Es wird von verschiedenen Seiten, wohl mit gutem Grunde, vermutet, daß die Periode der naturwissenschaftlichen Vorherrschaft in unserm Geistesleben sich ihrem Ende zuneigt und eine ästhetisch-religiöse Epoche bevorsteht. Ist diese Vermutung richtig, so wird es sich schwer rächen, wenn die Auseinandersetzung der Theologie mit den durch die naturwissenschaftliche Epoche gestellten Fragen unerledigt bleibt. Nicht bloß weil dann neue Fragen herandrängen, sondern weil für diejenigen Kreise, die dem naturwissenschaftlichen Ideal treu bleiben, die Resultate der naturwissenschaftlichen Periode als feste Dogmen sich forterben werden, von den Gebildeten allmählich durchsickernd in die breite Masse. Für diese Kreise wird der Satz eine schwer zu erschütternde Gültigkeit behalten.

Das religiöse Leben, sobald es das Durchschnittsmaß allgemeiner Kultusformen und -Gebräuche überschreitet, ist für etwas Krankhaftes anzusehen; es liegt aber im Lebensinteresse der Kirche, die abnormen Gebilde kirchlicher Dogmen mit dem Schein der Gesundheit zu umkleiden .....

Professor Jülicher erwartet, daß die Gesundheit des religiösen Lebens erwiesen wird durch den Hinweis auf die sittlichen Wirkungen des religiösen Empfindens, auf die aus dem Glauben erwachsende Kraft, und verlangt deshalb anstatt der traurigen Hinweise auf das Umsichgreifen der Krankheit im Geistesleben einen gesunden Appell an den Willen .....

3. Zur Sakramentslehre.

1. Im literarischen Zentralblatt 1904, Nr. 46 schreibt ein Anonymus: Viel zu leicht schätzt Spitta den Einwand seines Kollegen Theob. Ziegler, man solle von sakramentalen Handlungen die Finger lassen; die müßten so bestehen, wie sie wären, oder sie lösten sich überhaupt auf (S. 124). In diesem sint ut sunt, aut non sint steckt ein hochwichtiges Problem, das S. überhaupt nicht würdigt. Wir sind uns doch wohl darüber klar, daß wir die traditionelle, wohl bei Paulus einsetzende Fassung des Sakramentes als eines Kanales der Eingießung übernatürlicher, halb geistiger, halb physischer Kräfte nicht mehr teilen. Warum dann die Sakramente nicht frischweg streichen? Was wir tatsächlich heute erzielen, ist eine Halbheit, ein Sakrament ist es nicht mehr, erweckt aber den Anschein eines solchen, und eine rein geistige Religion sollte des sinnlichen Erweckungsmittes nicht mehr bedürfen. Als Brudermahl gefaßt aber leistet das Abendmahl dem alten Supranaturalismus Vorschub, der die göttliche Gnade von der sogenannten Gemeinschaft der Gläubigen gepachtet denkt, wir sollten aber darnach streben, den hier zugrunde liegenden Dualismus zu überwinden und Gnade, Offenbarung ꝛc. so universell wie möglich fassen. Mit anderen Worten: das Abendmahl gehört in die Sekte hinein, ist aber da Reliquie, wo jener Dualismus durchbrochen ist .....

2. Über Sakrament und Symbol im Urchristentum schreibt v. Dobschütz (vgl. 1904, S. 757—760) in den Theol. Studien und Kritiken 1905, S. 1—40, eine Abhandlung, deren Schluß lautet:

Ziehen wir das Fazit. Das Urchristentum denkt allerdings sakramental, aber nicht im katholischen Sinne des magischen ex opere operato. Das ist der eine große Fehler der religionsgeschichtlichen Methode, daß man solche Begriffe als festgeprägte Münze nimmt und überall mit dem ganzen Apparat von Begriffen, Vorstellungen, Gefühlswerten und Geschmacksurteilen, die ihnen von einer bestimmten Phase der begriffsgeschichtlichen Entwicklung her anhaften, verwendet, ohne die große Veränderungsfähigkeit derselben zu berücksichtigen. Es herrscht auch hier eine Art Schlagwortstheologie. Kähler hat so fein die große Umbildung dargestellt, die der Sakramentsbegriff durch die Reformation erfahren hat, ohne doch damit aufgehoben worden zu sein. Wer von hier aus an die urchristlichen Ausführungen herantritt, kann nicht verkennen, daß diese Umbildung nicht absolute Neuerung, sondern Wiederherstellung des Ursprünglichen ist. Der innere Zusammenhang ist klar: Urchristentum und Reformation sind eben beides Perioden intensivster evangelischer Frömmigkeit, die in ihrer ganzen innerlich sittlichen Art einen kräftigen Grenzwall gegen die Superstition besitzen.

Der Sakramentsgedanke des Urchristentums verbindet mit zwei kultischen Handlungen symbolischer Art, mit der Taufe übrigens mehr als mit dem Abendmahl, die Erfahrung von Heilswirkungen sehr realer Art. Gott stellt darin die Vereinigung mit dem verklärten Herrn her, schenkt dabei seinen Geist, tilgt die Sünden usf. Das menschliche Handeln, das Sichvergegenwärtigen, Bekennen, Predigen usw. steht erst in zweiter Linie. Aber jene Erfahrungen bestehen auch unabhängig von den Kulthandlungen; die Wirkung wird immer ethisch vermittelt gedacht; man ist sich des Bildlichen der Ausdrucksweise voll bewußt; auf ethische, nicht auf physische Wirkungen zielt man ab. So geht es schon zu weit, wenn Wernle, Anfänge unserer Religion S. 149, übrigens sehr vorsichtig, sagt, Paulus habe durch seine Fähigkeit, auf diese kultischen Bräuche einzugehen, sie seinen großen Gedanken und Zwecken dienstbar zu machen, die Erhebung des Magischen im Christentum verstärkt und beschleunigt, selbst wenn man dies dahin präzisiert (S. 150): nicht für Paulus selbst, nur für die Zukunft seiner Gemeinden sei es unheilvoll gewesen, daß von jetzt an die Teilnahme am Kultus sich neben das Gottvertrauen stellte. Von Paulus hat die Christenheit weder einen magischen Sakramentsbegriff noch Kultüberschätzung überkommen.

Es ist daher auch verlorene Mühe, wenn die Religionsgeschichtler sich darüber streiten, woher der Apostel den Sakramentsbegriff bezogen habe: ob er ihn aufnahm aus der ihn umgebenden heidnischen Welt, der er das Evangelium Jesu zu bringen hatte — wie die älteren Vertreter des Hellenismus bei Paulus, Pfleiderer,

Holtzmann und neuerdings mit Emphase der Philologe Dieterich, behaupten —, oder ob er ihn schon aus der Rabbinerschule Jerusalems mitbrachte, aus dem von fremden Einflüssen aller Art durchsetzten synkretistischen Judentum seiner Zeit, wie es unter dem Eindruck des modernen Babylonismus Gunkel, Bousset, Wernle (in der 2. Auflage) behaupten. Der eigenartige, aller religionsgeschichtlichen Analogie entbehrende, weil eben der Religion des Christentums zugehörige Sakramentsgedanke des Urchristentums entstammt dem christlichen Glauben, der christlichen Erfahrung selbst.

Darum sollte man viel sorgfältiger, als es jetzt meist geschieht, den engen Beziehungen nachgehen, die zwischen den urchristlichen Gedanken und dem Evangelium bestehen. Es ist gewiß als Ausfluß unbedingter Ehrfurcht vor der Person Jesu anzuerkennen, wenn die Religionsgeschichtler Sakramentsgedanken in ihrem heidnisch-magischen Verständnis des Wortes Jesu nicht zutrauen wollen. Solche passen in der Tat nicht in sein Evangelium. Anders die urchristlichen Gedanken. Jesus war nicht so übergeistig, daß er nicht die Bitte um das tägliche Brot neben die um Sündenvergebung stellte und Leibesgebrechen so gut wie Seelenschäden heilte; er entnahm der Anschauung des natürlichen Lebens Gesetze für das Gottesreich; alles ward ihm zum Gleichnis auf Gott hin. Er selbst war Gottes Offenbarung in Menschengestalt. Man macht Jesus noch längst nicht zu einem Mystagogen, wenn man erklärt, daß jener urchristliche Sakramentsgedanke seinem Geiste durchaus nicht widerspricht.

Die Überlieferung der Einsetzung ist allerdings sowohl für Taufe wie Abendmahl mit durchschlagenden Gründen in Zweifel gezogen. Insofern hat Bassermann, Über Reform des Abendmahls 59. recht, daß an die Stelle des mandatum divinum in der Sakramentslehre die Ehrwürdigkeit uralter Gemeindesitte treten müsse. Aber, wenn es so steht, daß es nie eine Christenheit ohne Taufe und Abendmahl gegeben hat, müssen wir dann nicht eine Anknüpfung in dem Tun und Lehren Jesu, eine Art Stiftung (ganz abgesehen von jenen Überlieferungen) geradezu postulieren? Jedenfalls hat sich der Herr zu diesen Gnadenmitteln bekannt und unsere Aufgabe kann weder sein, sie zu beseitigen, noch dafür eine neue Lehre auszuklügeln, sondern den Glaubensgeist wieder zu erwecken, der im Urchristentum wie in der Reformation sie siegreich über die beiden Gefahren eines magischen Realismus und eines auflösenden Symbolismus hinweghob.

4. Das evangelische Pfarrhaus.

Es ist interessant, in einem Feuilleton der Nationalzeitung, die einst „außerhalb des Schattens der Kirche zu leben und zu sterben" wünschte, folgendes Loblied auf das evangelische Pfarrhaus zu finden: „Unter den Segnungen der Reformation in Deutschland dürfte keine von größerer Bedeutung für unsere Kultur und besonders unsere Literatur geworden sein, als die Segnung des deutschen protestantischen Pfarrhauses. Kein Volk hat auch nur entfernt eine solche Pflanzstätte der Bildung und der Tüchtigkeit des Charakters aufzuweisen. Seine Wirkungen in den drei Jahrhunderten, die dem Auftreten Luthers folgten, auf das sittliche Leben in Deutschland sind in ihrem Zusammenhange noch viel zu wenig gewürdigt worden. Wohl ist es weltbekannt, wie viele unserer größten Schriftsteller in dem ländlichen Pfarrhause das Licht der Welt erblickt haben. Aber auch die weniger begabten Landgeistlichen haben nach oben und nach unten mehr an dem Aufbau des deutschen Volkes gearbeitet und ihm seinen eigentümlichen Charakter aufgedrückt, als irgend eine andere Klasse der Bevölkerung. Die auf der Schule, dem Seminar, der Universität erlangte gelehrte Bildung stieß in dem Pfarramt, in den kleinen Städten und Dörfern, mit dem praktischen, rauhen und egoistischen Wesen des Landbewohners zusammen. Der Idealismus mußte sich notgedrungen mit dem Realismus, wenn auch nicht verschmelzen, doch abfinden. Die Abwechselung, die das Studierstübchen mit Gottes freier Natur, die geistige Beschäftigung mit mühseliger Handarbeit gab, bildete in der Regel einen kernigen und zu gleicher Zeit nach dem Höchsten strebenden Stand. Schon durch die Not zur Mäßigkeit angehalten, wurde diese eine erbliche Eigenschaft, die auf Kind und Kindeskinder, selbst wenn sie eine andere Laufbahn einschlugen, ihre Wirkung äußerte. Und die

Mäßigkeit wurde die Mutter vieler anderer Tugenden. Die protestantischen Pfarrhäuser, in denen die verständige und liebevolle Hausmutter selten fehlte, säeten Kultur in Millionen von Landbauern und Arbeitern und steuerten der Roheit und der Verwilderung, die wir selbst heute noch in den Ländern sehen, deren Geistlichkeit familienlos und infolge davon auch vaterlandslos ist. Es ist deshalb kein unwahres Wort, wenn Gustav Freytag behauptet, daß in Deutschland selten ein bedeutender Mann aufgetreten sei, der nicht unter seinen Vorfahren einen Geistlichen zählte." Das Wunderbare ist, daß auch auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaft (Naturforschung, Physik, Astronomie, Medizin, Chemie usw.) das evangelische Pfarrhaus eine Reihe der glänzendsten Vertreter hervorgebracht hat, mehr im Verhältnis als irgend ein andrer Stand. Das Licht des Christentums fällt Leben erweckend in alle Verhältnisse, auch die irdischsten. (Aus der Ref. Kztg. 1904, Nr. 47).

5. Der katholische Priester.

1. In der Monatschrift Renaissance Nov. 1904, S. 669—673 schreibt der bekannte „Reformkatholik" Dr. Joseph Müller unter der Überschrift „Zum Thema Priesterzölibat":

Sehr lehrreich war die jüngst veröffentlichte Konstatierung, daß von den protestantischen Geistlichen Württembergs zwei Drittel aus gebildeten Kreisen (ein Drittel von Pfarrern, ein weiteres Drittel von andern gebildeten Ständen) und nur ein Drittel von handwerklichen oder Bauernfamilien stammen, während von den katholischen Theologen desselben Landes volle zwei Drittel allein dem Bauernstand der Herkunft nach angehören und das letzte Drittel wieder bis auf minimale Prozente von dem Kleinhandwerk und niederen Bedienstetenstand gestellt wird, so daß kaum ein oder zwei Prozent für die gebildeten Kreise übrig bleiben. Ähnlich wird es überall stehen. Das sind denn doch erschreckende Zahlen. Es ist für das Ansehen und die Haltung eines Standes doch nicht gleichgültig, wenn er fast ganz aus den Proletariern stammt. Der Einfluß auf die Gebildeten geht dadurch allein schon verloren, wenn der Geistliche die Manieren und Grundanschauungen des Bauern überall zur Schau trägt — und wer unsere Kapläne und Pfarrer (selbst die Stadtpfarrer) betrachtet, wird nicht behaupten können, daß dieselben ihre Herkunft verleugnen können. So etwas streift sich auch durchs Gymnasium und den theologischen Kasten (Seminar genannt) nicht so leicht ab. Diese Tatsache lehrt aber weiter, daß viele, vielleicht die meisten katholischen Geistlichen nur mehr oder weniger gezwungen ihren Beruf ergriffen, da ihnen als Armen eben die Mittel zum Universitätsstudium abgingen. Dazu kommt noch, daß viele gering Talentierte die hohen Anforderungen, die man jetzt wegen des starken Zudrangs an die profanen Examinanden stellt, fürchten und sich an den Beruf halten, welcher in dieser Hinsicht der müheloseste und bequemste ist. Gibt es ja schon eine bedeutende Zahl solcher, die, im philologischen, juridischen, medizinischen Examen durchgefallen, zur Theologie übersattelten als ultimum refugium aller geistig Bedrängten. Das stellt den geistlichen Stand auch intellektuell tief. Und trotz alledem, trotz aller einladenden und begünstigenden Momente fehlt es allenthalben an der genügenden Zahl von Priestern. Daran ist einzig der Zwang zum Zölibat schuld. Etwas Schöneres und Idealeres als einen Seelsorger gibt es eigentlich gar nicht, und ausgenommen in manchen Großstädten ist der Beruf auch nicht anstrengend. Man komme auch nicht mit dem „Unglauben der Studenten". So arg ist es nicht, daß ein Abiturient jetzt ein Häckelianer oder Nietzscheanhänger sein müßte; die meisten wissen beim Abgang vom Gymnasium von modernen Irrlichtern kaum den Namen. Schon die Masse katholischer Studentenvereine mit ihren zahlreichen Mitgliedern, die doch nur einen kleinen Teil der gläubigen Studentenschaft bilden, beweist, daß der religiöse Faktor nicht der hauptsächlichste ist. Wenn unter den vielen, die ihren katholischen Glauben offen bekennen, doch nur wenige zum theologischen Beruf greifen, der doch nun auch finanziell nicht schlecht steht, so bleibt als ausschlaggebender Grund nur der übrig, der zu aller Zeit der Hauptanstoß gewesen ist: die Aussicht, lebenslänglich dem Familienglück entsagen zu müssen . . . . .

Der Zölibat hat aber nicht bloß diese Schäden für den Klerus selbst — er wirkt auch nachteilig auf die katholische Bevölkerung zurück und zwar wieder quantitativ und qualitativ: Er ist einerseits ein Raubbau an ihr, der er die kräftigsten und besten Bestandteile entzieht, die der Propagation verloren gehen und immer wieder von neuem ersetzt werden müssen, und er wirkt dadurch auch rassenverschlechternd, indem er eine große Zahl intelligenter Menschen unfruchtbar macht, ihren Habitus nicht vererbt, während das protestantische Pfarrhaus eine Kultur- und Missionsstätte auch für die umgebenden Kreise wird, indem es eine bedeutende Zahl Gelehrter, Beamter, tüchtiger Männer und Frauen aller Berufszweige dem Land und dem protestantischen Interesse schenkt. Darin ist das Zurückbleiben der katholischen Intelligenz gegenüber der protestantischen, sowie das Überfluten selbst rein katholischer Länder mit Protestanten namentlich der höheren Klassen und der stärkere Reichtum der letzteren wesentlich begründet, obwohl noch andere Faktoren mitspielen . . . . .

Wenn man so viel beklagt, daß der Klerus dem Volk so fern stehe — was besonders in Frankreich an seiner Einflußlosigkeit die Schuld habe — nun gut, dann gestehe man auch, daß die Familienlosigkeit des Geistlichen sein Fernstehen wesentlich verursache, es mache, daß er nicht mit dem Volk lebt und fühlt, da eben die urmenschlichen und für das gesellschaftliche Leben fundamentalen Triebe ihm fern bleiben müssen, ja für ihn Sünde sind . . . . .

Ich habe einen Ausweg angegeben, der der Not abhilft und doch dem Priestertum seine traditionelle Würde läßt. Man braucht nur auf die alte Praxis zurückzugehen, nämlich zwischen niedere und höhere Weihen lange Interstizien zu setzen. Dann können die Kleriker der Minores heiraten und doch mit Ausnahme des Altardienstes und Beichtamtes alle Funktionen üben, vor allem Predigt, Katechese und Vereinspflege. Vor Empfang der Priesterweihe, die dann in ein reiferes Alter fällt, können sie sich besinnen, ob sie fähig sind, dem Herrn als reines Opfer zu dienen; gezwungen aber dürfen sie nicht werden . . . . .

. . . Wir haben noch eine Einschränkung der vielfach überflüssigen Messen und Beichten im Auge. Es ist denn doch wahrlich nicht notwendig, daß jede halbe Stunde in fast jeder Kirche ein Gottesdienst ist. In München gibt es sogar noch Zwölfuhrmessen, damit auch die noblen Damen, die erst gegen 11 Uhr das Bett verlassen, noch ihrem Herrgott Audienz geben können . . . . .

Bisher machte man es so, daß man den status quo apotheosierte und gegen die schweren Schäden, die damit jetzt verbunden sind, ein taubes Ohr behielt. Ich dächte umgekehrt! Man muß das Bedürfnis und die geänderte Sachlage ins Auge fassen und darnach die Gesetze geben. Das Gebot ist des Menschen wegen da, nicht der Mensch des Gebotes wegen! Die menschliche Natur muß respektiert werden. Naturgesetze sind gleich Dogmen. Auch die persönliche Freiheit muß geachtet werden, namentlich in einer so wichtigen Sache wie Gründung der Familie.

Gleichwohl möchte ich nicht dem verheirateten Priester das Wort reden. Nur im äußersten Notfall nehme ich ihn an. Der Priester und unmittelbare Diener des Heiligsten soll dem niederen Leben entrückt in eine verklärte Sphäre treten und dem mystischen Leben einzig sich widmen. Damit aber ist der Dienst der Sinnlichkeit nicht gut verträglich. Ich glaube, es wird bei geeigneter Erziehung und Begeisterung nie an Männern fehlen, die dazu fähig sind, entweder von jung an als Johannesseelen von Adlerstärke oder nach vorangegangenem Ehestand als Petrusgeister, denen man wohl auch die Führung der Kirche anvertrauen kann. Für die Bischöfe bleibt natürlich der ledige Stand Pflicht; doch sind Witwer nicht auszuschließen.

Es wäre mir interessant, wenn über diesen Vorschlag, den ich schon wiederholt heuer und früher gemacht (ganz ausführlich und mit historischer Fundamentierung ist er in meinem eben bei Grieben in Leipzig erschienenen „Sexuellen Leben der christlichen Kulturvölker“ behandelt), eine Debatte stattfände. Aber man hat mich wie gewohnt wieder ignoriert.

2. In dem Vorwärts, 3. 12. 04, Beilage 2, lesen wir unter der Überschrift: „Pfaffenhochmut“ folgendes:

Die Mannheimer „Volksstimme“ veröffentlicht folgendes Schriftstück:

Schluchtern, 25. Nov. 1904.

An

Frau ....

Hier.

Zu meinem tiefen Bedauern und mit größer Entrüstung habe ich erfahren, daß Ihre Tochter sich vergangen hat und nächstens niederkommen wird. Pfui Schande über ein solches Mädchen! Indem ich mir vorbehalte, ein anderes Mal mit ihr Abrechnung zu halten, möchte ich Ihnen für heute mitteilen, daß ich mich höflichst bedanke, das Taufbuch zu besudeln mit einem Eintrage der Schande und Liederlichkeit. In meiner nunmehr fünfjährigen Pastoration in hiesiger Gemeinde ist mir gottlob der Fall noch nie vorgekommen, daß ich die traurige Pflicht hatte, ein uneheliches Kind taufen zu müssen. Wollen Sie nun mit ihrer Familie den Anfang machen? Unterstehe sich Ihre Tochter nicht, hier zu bleiben, bis das Kind geboren ist! Wo sie dasselbe aufgelesen hat, soll sie es auch — mit Respekt zu sagen — „auswerfen“. Ich gebe ihr den bringenden Rat, sich rechtzeitig zu entfernen und etwa in der Heidelberger Klinik oder im Mannheimer Wöchnerinnenasyl die Stunde abzuwarten und dort das Kind taufen zu lassen.

Sollte sie jedoch hier sitzen bleiben, so werde ich sie in der Kirche vor der ganzen Gemeinde derart „hinstellen“, daß sie sich unter anständigen Menschen nicht mehr sehen lassen kann.

Kathol. Pfarramt
J. Horn, Pfr.

Wollte dieser pharisäische Pfaff, der von christlicher Nächstenliebe noch nie etwas gehört zu haben scheint, sich doch lieber mit der Moral so vieler seiner Herren Amtsbrüder und den unehelichen Kindern der Pfarrersköchinnen beschäftigen. (Vgl. Die Wartburg Nr. 51, S. 510).

3. Aus der Chron. d. Chr. Welt 1904 Nr. 44:

Bruch des Priestereides? Dem ehemaligen römisch-katholischen Priester W. Drescher, dessen Übertritt zur altkatholischen Kirche Ec.W. 1903, Nr. 33, Sp. 403 berichtet ist, haben die röm.-kath. Geistlichen in Säckingen, wo er jetzt altkatholischer Pfarrer ist, Bruch des Priestereides vorgeworfen. Er antwortete darauf in dem Säck. Tagebl. u. a.:

„Es ist nicht wahr, daß ich den Priestereid gebrochen. Ich bin heute noch das, was ich vor fünf Jahren wurde. In den von Ihnen erwähnten christlichen Übungen, die wir miteinander machten, da ist uns, so glaube ich, das Vorbild, das Idealbild des kath. Priesters, vor Augen geführt worden, des Priesters, der still zurückgezogen Jesu Lehren und Taten studiert, der Christi Evangelium predigt, der fern vom Getriebe der Parteistreitigkeiten, fern vom Gehetze der Wahlen, fern von all den Nörgeleien der Preßorgane, um Höheres nur sich zu kümmern hat. Mit dieser Vorstellung des katholischen Priesters bin ich hinausgegangen. Draußen sollte ich — es war an meinem zweiten Posten — auf der Kanzel losziehen gegen Liberale und Sozialdemokraten, nun sollte ich im Beichtstuhl eifern gegen die nichtultramontane Presse, nun sollte ich sogar bei Gemeindewahlen den Wahlkaplan spielen, nun sollte ich der Polizei ins Handwerk pfuschen — das alles, so sagte ich mir, ist einfach nicht die Aufgabe des katholischen Priesters. Man sah mich bald schief an, und ich stand bald im liberalen Lichte. Daß mir dieses Los, als „liberal“ auch fernerhin angesehen und behandelt zu werden, beschieden sei, wußte ich. Entweder mußte ich nun mitmachen und heucheln — oder ich mußte tun, was ich getan: dorthin gehen, wo ich wußte, von der unpriesterlichen Aufgabe verschont zu sein, als katholischer Priester und nicht als Wahl- und Preßkaplan leben zu können, ich ging zum Altkatholizismus. Nicht Menschendiener und -Priester zu sein, habe ich geschworen, sondern Christi.

Christi Diener und Priester bin ich noch, also habe ich meinen Schwur nicht gebrochen."

Die Straßburger Post (1010) findet diese Antwort „bemerkenswert in einer Zeit, wo mancher tiefreligiöse Diener der Kirche Roms, wenn er sich frei zu halten bestrebte von politischen Umtrieben, mit seinem inneren Menschen, mit den Amtsbrüdern und mit der Kurie in Widerspruch kommt", und erklärt: „Kirchliche Disziplin und liberale Regung der Volksseele — das sind eben die beiden großen Gegensätze innerhalb des katholischen Bekenntnisses; von jeher und für immer."

6. Wieder ein Urteil über die Sittlichkeitsvereine

(vgl. S. 444), und zwar ein unverständliches, sehr verwunderliches, das uns zu unserm tiefsten Bedauern fast an den Simplizissimus-Stil erinnert, lesen wir im Türmer 1904, Nov., S. 235:

In Zeitungen und Vereinen wird gegen die Unsittlichkeit in Literatur und Kunst gewettert, auf dem kürzlich abgehaltenen Sittlichkeitskongreß in Köln ist man sogar nicht davor zurückgeschreckt, Goethe und Nietzsche „sittlich" anzutasten. Die Schilderung von Zuständen aber, ganz brutalen Tatsachen, ja — gehört die nicht vielleicht auch und gerade zur unsittlichen Literatur? Ist es nicht unmoralisch, dergleichen an die Öffentlichkeit zu bringen? Denn ob Schmutz da ist oder nicht, darauf kommt's ja nicht an. Nur daß er nicht ans Tageslicht gefördert werde, daß er die zarten männlichen und weiblichen Näschen der Sittlichkeitskongreßler nicht peinlich umwittere. Diese in Kunst und Literatur so mimosenhaft empfindlichen Seelchen finden sich mit dem Häßlichen und Unsittlichen im praktischen Leben, in der Wirklichkeit am liebsten — gar nicht ab, indem sie es nach Möglichkeit übersehen. Nach ihrem, vielleicht unbewußten Empfinden ist es schon unerlaubt, das Unsittliche aufzudecken und öffentlich zu bekämpfen. Darnach ist der einzige aussichts- und erfolgreiche Kampf gegen die Unsittlichkeit selbst unsittlich. Solche Begriffsverwirrung will manchem unmöglich scheinen? Leider ist sie, wie ich aus reicher Erfahrung bezeugen kann, ziemlich weit verbreitet, ja, in gewissen Kreisen sogar die Regel.

7. Theologische Preisarbeiten.

Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion stellt als Themen für Preisarbeiten

1. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905:

„Eine Auseinandersetzung und Kritik der philosophischen Gründe, auf welchen der reformierte Protestantismus von seinen ältesten Vertretern entwickelt und verteidigt worden ist."

2. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1906:

„Eine Untersuchung des Inhalts und Ursprungs einer hebräischen oder aramäischen Quelle, die in den kanonischen Evangelien verarbeitet worden ist."

Vor dem 15. Dezember 1904 sollten die Antworten auf die folgenden Fragen noch eintreffen:

1. „Ist konsequenter Anti-Supranaturalismus möglich ohne in Naturalismus zu verfallen?"

2. „Eine Beschreibung der religiösen Prinzipien des reformierten Protestantismus in Holland und seines Einflusses auf die Geschichte der Reformation und der reformierten Kirchengemeinschaft bis auf unsere Zeit."

Vor dem 15. Dezember 1906 eine Antwort auf diese Frage:

„Auf welche Gründe hin nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben haben?"

„Welchen Einfluß muß die Anerkennung dieser Tatsache auf religiöse Verkündigung und Unterricht haben?"

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer

Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das gleiche auf einem beigefügten versiegelten Billett, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind) vor den festgesetzten Daten portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam.

Der Preis ist 400 Gulden (= 680 Mk.).

8. Was das Einwickelpapier erzählt.

Der Vorwärts schreibt 1. 12. 04, 2. Beil.:

Im August berichteten wir darüber, daß in Berlin-Nord ein Schlächter seine Fleischwaren in amtliche Schriftstücke älteren Datums einwickelte, die er wohl als Makulatur gekauft hatte. Eine Kundin von ihm hatte uns aus diesem seltsamen Einwickelpapier etliche Blätter übergeben, darunter ein von der Sittenpolizei ausgefertigtes Schriftstück, durch dessen Inhalt die darin bezeichnete Person arg bloßgestellt wurde. Wir ließen damals die Frage offen, ob auch dieses Schriftstück wissentlich mitverkauft worden oder nur durch Versehen unter das Einwickelpapier geraten sei.

Heute haben wir mitzuteilen, daß jener Schlächter eine neue Ladung solchen Einwickelpapiers erhalten zu haben scheint. Man hat uns jetzt einige von ihm zum Einwickeln seiner Fleischwaren benutzte Blätter zugestellt, auf denen die Staatsanwaltschaft des Landgerichts I dem Magistrat meldet, daß die und die Personen (Namen, Beruf, Wohnung, Geburtsort, Geburtsdatum) zu der und der Strafe verurteilt worden seien. Die Benachrichtigung erfolgte zum Zweck der Berichtigung der Urlisten, war also für das Wahlbureau des Magistrats bestimmt. Die Blätter tragen den Eingangsstempel des Zentralbureaus des Magistrats, sie sind also tatsächlich damals ins Rathaus gelangt. Wie aber haben sie von dort aus ihren Weg in den Schlächterladen gefunden?

Sind diese Schriftstücke, die die darin bezeichneten Personen schwer kompromittieren, wissentlich als Makulatur verkauft worden? Oder ist das nur aus Versehen geschehen? Oder hat jemand sie entwendet und sie dann verkauft? Wären sie von Amts wegen trotz Kenntnis ihres Inhalts mit zum Verkauf bestimmt worden, so würden wir nicht anstehen, das für eine unerhörte Leichtfertigkeit zu erklären. Der Magistrat wird gut tun, sich schleunigst hierüber zu äußern, damit nicht der Verdacht aufkommt, daß die Berliner Gemeindeverwaltung die ihr anvertrauten Geheimnisse aus den Personalien von Berliner Bürgern um Pfenniggewinnes willen gewissenlos preisgibt.

Aus der theologischen und kirchlichen Gegenwart.

Gegen Pastor Schmaltz, den Leiter des Diakonissen-Mutterhauses Bethlehem zu Ludwigslust, ist vom Konsistorium in Rostock das Urteil auf Amtsentsetzung und Tragung der Kosten gefällt worden, weil Schmaltz, der allgemein als positiv gerichtet gilt, „über zwei wichtige und grundlegende Punkte der christlichen Lehre, über die jungfräuliche Geburt und die leibliche Auferstehung, sich nicht mit der wünschenswerten Klarheit ausgesprochen habe" (ein „ungerechtes, mindestens sehr hartes Urteil", Reichsbote 1903, S. 282, Chr. d. Chr. Welt 1904, Nr. 50. Genaueres siehe ebendort Nr. 52, Sp. 593—597).

An den Leser.

Das Inhaltsverzeichnis des zweiten Jahrgangs (1904) liegt diesem Hefte bei. Ebenso ein Prospekt, um dessen Beachtung und Benutzung zu Werbezwecken der Verlag und der Herausgeber bitten.

Die Studierstube.

3. Jahrg. Februar 1905. 2. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

1. Wächst du?

Αὐξάνετε ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Petr. 3, 18.

Ein neues Jahr des Lebens und der Arbeit stellt uns vor die Frage, ob wir noch wachsen, ob wir im vergangenen Jahr gewachsen sind und im kommenden wachsen werden. Wenn das Wachsen aufhört, hört das Leben auf. Hat das vergangene Jahr unsern Besitz bereichert, oder ist es leer und inhaltlos vorübergegangen, leer an Erlebnissen und leer an Taten? Unser Wunsch für das beginnende Jahr ist der, daß es nicht umsonst, nicht leer und ohne Inhalt, ohne Bereicherung, ohne Wachstum, ohne gelingende Arbeit vorübergehen möchte.

Die Gefahr, daß das Wachsen aufhört, ist groß. Es gab vielleicht in unserem Leben einmal eine Zeit des Wachsens und dann trat ein Stillstand ein. Ein gewisser Besitz an Gnade und Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi ist gewonnen und wird nun nicht mehr vermehrt. Mancher sieht darin gar keinen Fehler. Es sind ja immer dieselben einfachen und großen Pflichten, die wir zu erfüllen haben. Wir suchen die Gnade unseres Herrn Jesu Christi nicht erst, wir haben sie ja. Was fehlt uns noch? Das Fragen, Suchen und Bitten ist zur Ruhe gekommen. Wir haben Frieden und das unruhige und hastige Verlangen nach Gott ist still geworden. Hier liegt allerdings eine große Gefahr. Jedermann kennt sie. Der Besitz kann träge machen. Wer am Ziel ist, hört auf zu laufen. Der Kreis des Lebens und der Gedankenkreis hat sich geschlossen. Was bleibt nun? Eine beständige Wiederholung. In der Predigt kehrt immer der gleiche Gedankenkreis wieder und schließlich auch immer wieder mit denselben Worten. Man macht auch nicht neue Erfahrungen. Man erlebt nichts mehr. Man lebt von der Vergangenheit, von vergangener Arbeit und vergangenen Erfahrungen. Es war einmal! Wie leicht kann es so werden. Es wohnt einer vielleicht von jeder geistigen Anregung abgeschnitten in äußerlicher und innerlicher Vereinsamung auf einem Dorfe. Niemand gibt ihm etwas. Jahraus jahrein ist er der einzige Gebende. Ja, es macht vielleicht nicht einmal jemand Ansprüche an ihn. Aber auch und gerade im größten Lärm eines großstädtischen Pfarramtes ist die Gefahr der innerlichen Verarmung groß. Das Leben geht vollkommen nach außen. Die Ansprüche

übersteigen die Leistungsfähigkeit weit. Man muß so oft reden, daß man sich notwendigerweise schließlich wiederholt. Auch hier hört das Wachsen auf. Ohne innerliches Wachsen wird das Reden zum Schwatzen und das Handeln zum Machen.

Dem steht das Wort des Apostels gegenüber: wachset in der Gnade und in der Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.

Daß auch das neue Jahr ein Jahr des Wachsens sei, ist unser Wunsch. Wie ist das möglich? Das Wachsen ist ein Lebensprozeß, und Leben ist nicht menschliches Gemächte, sondern Gottes Werk. Unser Leib lebt durch Gottes Macht, und unser Geist lebt von Gottes Wort. Wenn wir Gottes Wort in uns aufnehmen, so wachsen wir in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi. Diesem Ziel soll unsere ganze theologische, wissenschaftliche Arbeit dienen. Wir haben nicht zwei Aufgaben: eine praktische und eine wissenschaftliche, die wir abwechselnd verfolgen, und von denen die eine vielleicht gar die andere stört.

Es gibt ein Studium der Schrift, durch das man nicht reicher wird. Man liest alte, längst bekannte Dinge und Gedanken und erfährt durch all sein Schriftstudium nichts Neues. Die Kunst des Schriftstudiums besteht darin, daß man liest, als läse man zum erstenmal. Man muß glauben, daß es hier etwas zu lernen gibt, was uns neu ist. Wir müssen unsere eigenen Gedanken beiseite setzen und auf den Gedanken des Textes eingehen. Wer Gottes Gedanken fassen will, muß seine eigenen Gedanken preisgeben. Wer lernen will, muß verlernen können.

Wir müssen ferner mit Fragen an die Schrift herantreten. Wer nicht fragt, erhält auch keine Antwort. Fragen aber regt unser Leben täglich und reichlich in uns an. Gegen diese Fragen, die uns das Leben stellt, darf man sich nicht abstumpfen. Man muß sie hören. Hört das Fragen auf, so hört das Wachsen auf. Wenn das Fragen in uns erlischt, so ist das nicht minder schlimm, als wenn wir das Bitten verlernen und nichts mehr zu bitten haben. Der Reichtum Gottes wäre dann für uns umsonst da. So ist auch der Reichtum Gottes an Wahrheit für uns vergeblich da, wenn wir nicht mehr fragen, sondern uns einbilden, daß es für uns nichts mehr zu fragen und zu lernen gäbe. Mit immer neuen Fragen an die Bibel heranzutreten, das ist der sicherste Schutz vor Verarmung. Daß es immer neue Fragen für uns gibt, dafür sorgt der Gang unseres Lebens reichlich. Doch gibt uns die Welt nur Fragen und nicht auch Antworten. Antworten, solche Antworten, die gewisse Erkenntnis geben, kann nur Gott geben. Mit dem Verlangen nach immer neuem Licht, immer reicherer Erkenntnis, immer mehr Wahrheit, müssen wir daher an die Schrift herantreten.

Unsere Kirche würde die geistige Führung über die nach Wahrheit suchenden und fragenden Leute nicht verloren haben, verloren haben in dem Maße, daß man in der Zeitung, in einer wuchernden, populären Literatur nach Wahrheit sucht, nur nicht in der Kirche, wenn wir selber immer als solche, die Erkenntnis und Wahrheit suchen, an die Schrift herantreten würden, und wenn es zu unsern innersten Anliegen gehörte, daß unser Geist Wahrheit hat so gut wie unser Leib Brot braucht. Es

wäre eine große Täuschung, wenn wir uns einbilden wollten, daß etwa das Bedürfnis nach Wahrheit nur in unseren sogenannten gebildeten Kreisen vorhanden wäre. Zuweilen ist es dort nicht so groß wie etwa in den Arbeiterkreisen. Und das Bedürfnis nach Wahrheit ist ein religiöses Bedürfnis, ein solches, das nur Gott befriedigen kann, ein solches also, das in der Kirche befriedigt werden muß. Die Frage nach Wahrheit ist die Frage nach Gott. Jeder Mensch braucht Wahrheit auch in dem einfachsten und bescheidensten verborgensten Lebenskreise. Deutlich ist uns das ja besonders heute, wo so viele Stimmen um jedes Ohr werben, wo jede Zeitung, jeder Kalender in den Kampf zwischen Wahrheit und Lüge eingreift. Aber wenn uns das heute durch den Kampf unserer Zeit um die Wahrheitsfrage besonders klar wird, so ist es doch nicht etwa erst um der Lüge willen nötig, daß wir die Wahrheit haben. Wir brauchen sie um unsertwillen. Wir müssen den Vater kennen. Und in diesem Suchen und Fragen nach Gewißheit Gottes zu helfen, das ist unsere Aufgabe. Wieviel helle, klare, lichte Wahrheit braucht man, um auch nur ein Kind zu erziehen und sicher durch die Welt zu leiten. Erkenntnis der Wahrheit braucht darum jede Mutter, die ihr Kind nicht nur ernähren, sondern auch erziehen will. In diesem ernsten und schweren Kampf zwischen Lüge und Wahrheit sollen wir die Führer sein. Wie könnten wir aufhören, unseren Wahrheitsbesitz zu vermehren?

Aber mit Bedacht stellt der Apostel vor das Wachstum in der Wahrheit das Wachstum in der Gnade. Gnade und Wahrheit und darum Glaube und Erkenntnis, diese beiden Dinge gehören unlöslich zusammen. Wir bekommen das eine nur mit dem anderen. Wer die Gnade sucht, der findet auch die Wahrheit, und wer Wahrheit findet, der findet auch Gnade. Nur Gnade wollen, aber nicht auch Wahrheit, oder nur Wahrheit suchen, aber nicht auch Gnade, beides ist gleich verkehrt. Wir können und dürfen nicht nur mit Fragen zu Gott kommen, sondern auch mit Bitten. Wie mancher hat nach Wahrheit gesucht und hat sie nicht gefunden. Warum nicht? Er hat nur Erkenntnis gesucht und nicht auch Gnade, er kam nur mit Fragen zu Gott und nicht auch mit Bitten. Nur sein Gedanke wendete sich zu Gott, aber nicht auch sein Wille. Er öffnete die Augen, aber er verschloß sein Herz. So kam er nicht zum Ziel. Unter den Gaben, die uns Gott anbietet, dürfen wir nicht auswählen, das eine annehmen und das andere verschmähen. Wir erhalten alles oder nichts. Wir dürfen nicht das nehmen, was wir uns wünschen, sondern das, was Gott gibt.

So muß auch unser Fragen zum Bitten werden. Wenn das der Fall ist, dann wird unser Lernen zum Nehmen, und unser Wissen ist ein Haben. Wir suchen nicht nur Gedanken über Gott, sondern ihn selber, und darum erhalten wir auch nicht nur einen Gottesgedanken sondern den Vater selbst, seinen Geist. Es ist keine Frage, daß es ein Wissen gibt, das innerlich aushöhlt und entleert. Es gibt ein Theologiestudium, durch das man immer ärmer und hohler wird. Woran liegt das? Weil wir Gedanken suchen und nicht Gott selbst. Dann füllen wir uns mit matten, blassen, armen Gedanken, die kraftlos sind. Dagegen wenn

unser Denken zu einem Empfangen reeller Gaben wird, dann ist es ein Erlebnis. Und man muß etwas erleben bei der Arbeit, z. B. bei der Vorbereitung auf die Predigt. Man kann viel sehen und hören, ohne dabei irgend etwas zu erleben. Wer bei seinem Schriftstudium Gott begegnet, der hat etwas erlebt. Wie reich an solchen Erlebnissen kann auch das einfachste Leben in einem abgelegenen Dorfe sein, äußerlich still, innerlich tief bewegt. Umgekehrt kann auch das bunteste Leben einen Menschen innerlich völlig leer lassen.

Wenn unser Lernen ein Erleben wird, dann wird unser Lehren und Predigen ein Tun. Von selbst ist es nicht so. Vielmehr ist die Gefahr, die unserer ganzen Predigt droht, immer wieder die, daß all unser Reden nichts ist als Worte, von denen keine Wirkung, keine Kraft ausgeht. Dann ist unsere Arbeit völlig wertlos. Jede andere menschliche Beschäftigung ist nützlicher. Wenn aber unsere Worte zu Taten werden, zu Worten ewigen Lebens, so sind sie von unvergleichlichem Wert. Worin liegt der Unterschied? Nicht in der rethorischen oder ästhetischen Kunst. Wir suchen, wenn wir in die Kirche gehen, nicht Poesie, nicht Ästhetik, auch nicht popularisierte Wissenschaft zweiten Ranges, sondern wir suchen Gott. Ein Zusammentreffen mit Gott soll der Hörer in der Kirche erleben. Welch eine gewaltige Sache! Wer ist hierzu tüchtig? Es ist richtig, daß der Hörer in der Kirche Gott trifft, das hängt nicht allein von dem ab, der redet, sondern eben auch vom Hörer und schließlich von Gott. Er offenbart sich, wem er will. Aber ob wir sprechen können wie der Apostel: unser Evangelium erging an euch nicht im Wort allein, sondern in Kraft und heiligem Geiste (1 Thess. 1, 5), das hängt davon ab, ob wir selbst Gott getroffen haben. Wer vor Gottes Angesicht steht und nicht nur vor seinem eigenen Gottesgedanken, der kann auch vor Gottes Angesicht stellen. Wer bei Gott ist, der kann zu Gott führen. Wessen Fragen ein Bitten ist, wessen Lernen ein Empfangen, wessen Wissen ein Haben, dessen Lehren ist ein Geben, dessen Reden ein Handeln, dessen Worte sind ein Wirken. Dazu soll uns die Arbeit und gerade die wissenschaftliche Arbeit dieses Jahres dienen. Dann wird unser Leben ein Wachsen sein.

Seebergs „Grundwahrheiten der christlichen Religion“ und die theologisch-kirchliche Lage.

Von Lic. theol. Dr. Martin Schian, Pastor in Görlitz.

1.

An die Veröffentlichung der Vorlesungen über „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion“, welche Prof. D. Reinhold Seeberg im Winter 1901/2 in Berlin vor Studierenden aller Fakultäten gehalten hatte[1]), hat sich eine lebhafte Kontroverse angeschlossen, die wohl

[1]) Erschienen bei A. Deichert's Verlagsbuchh. Nachf. in Leipzig 1902.

akademisch-wissenschaftlichen Charakter trägt, die aber zugleich höchst interessante Streiflichter auf die gegenwärtige theologisch-kirchliche Lage hat fallen lassen. Es sei mir gestattet, gerade mit Rücksicht auf diese Seite der Sache den Streit zu beleuchten.

Der Streit dreht sich wesentlich um die „Grundwahrheiten" selbst. Aber auch andere Schriften S's. sind in denselben hineingezogen worden: so „Glaube und Glaube"[1]), „Warum glauben wir an Christus?"[2]), der Vortrag „Die Wahrheit des Christentums"[3]) und das Referat auf der achten Tagung der Kirchlich-sozialen Konferenz über „Die Person Christi der feste Punkt im fließenden Strom der Gegenwart"[4]). Endlich muß ein Aufsatz berücksichtigt werden, in welchem Seeberg selbst sich mit E. Schäder auseinandergesetzt hat: „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion und ihr neuester Beurteiler"[5]).

Von Beurteilungen des Seebergschen Buches kommen vornehmlich in Betracht: Hermann Cremer, die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach D. R. Seeberg. Ein Bericht;[6]) und Erich Schäder, „Über das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen."[7]) Hier mag auch auf das, was diese Zeitschrift bisher zu dem Gegenstand gebracht hat, kurz hingewiesen werden.[8]) Endlich nenne ich gleich hier zwei Aufsätze von Seebergs Schüler Prof. Grützmacher, die zwar nicht auf den Streit selbst eingehen, aber an Seebergs Position anknüpfend Folgerungen für den Betrieb der Dogmatik ziehen. Sie sind betitelt: „Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik"[9]) und „Die Forderung einer modernen positiven Theologie unter Berücksichtigung von Seeberg, Th. Kaftan, Bousset und Weinel."[10])

Um was handelt es sich bei diesem Streit?

Zunächst um S. selbst, seine Theologie, aber fast mehr noch um seine kirchliche Stellung. S. ist ein Führer der kirchlichen Rechten. Er ist fleißiger Mitarbeiter der „Reformation", welche die moderne Theologie nachdrücklich bekämpft. Er war Referent auf der „Kirchlich-sozialen Konferenz", die vollkommen unter Stöcke's Einfluß steht. Er wählt zu seiner Verteidigung das Organ der äußersten Rechten, der konfessionellen Lutheraner in Preußen, die Evangelische Kirchenzeitung. Und diesem Führer der Rechten treten namhafte „positive" Theologen entgegen mit der knappen Behauptung, daß seine Theologie auf eine Linie mit der „modernen" Theologie gehöre. Cremer erklärt, um seine wichtigsten Äußerungen hier wiederzugeben:

---

[1]) Barmen 1894. Seeberg selbst beruft sich auf S. 28 ff. zur Klarlegung seiner Stellung zur übernatürlichen Geburt. [2]) Zuerst erschienen 1899. 2. Aufl. 1903. Verlag Edwin Runge in Gr.-Lichterfelde. [3]) Allg. luth. Kirchenzeitung 1903, Nr. 18 20. [4]) Neue kirchl. Zeitschrift 1903, S. 437 ff. Auch als Sonderausgabe herausgegeben. [5]) Evang. Kirchenzeitung, begr. von E. W. Hengstenberg, 1904, Nr. 1 Sp. 1—9. [6]) Sonderabdruck aus „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" VII, 2 1903. [7]) Zwei Vorträge, gehalten auf der sechsten theologischen Lehrkonferenz in Mölln i. L. Gütersloh. C. Bertelsmann 1904. — Außerdem eine Besprechung von Lepsius im „Reich Christi" und viele andere kleinere Besprechungen. [8]) Jahrgang 1903, S. 271. S. 569; 1904, S. 127 f. [9]) Neue kirchl. Zeitschrift 1902, S. 858 ff. [10]) Neue kirchl. Zeitschrift 1904, S. 267 ff., 361 ff., 440 ff.

„Wenn nicht in einem einzigen Punkte eine starke Differenz von Kaftan vorläge, die aber in der größeren Energie des Kaftanschen Denkens begründet ist, und wenn nicht eine Psychologie vertreten wäre, von der ich nicht glaube, daß Kaftan sie teilen möchte, so könnte man — abgesehen von der überall durchschlagenden Rhetorik und der darin begründeten Abschwächung der Gedanken — einen Schüler Kaftans als Verfasser vermuten". (S. 5).

„Daß dieselben (die Aufstellungen S's.) nicht lutherisch sind, bleibt trotz gegenteiliger Behauptung der Evangelischen Kirchenzeitung, der Kreuzzeitung, des Reichsboten u. a. dennoch wahr. Sie sind ebensowenig reformiert oder pietistisch, sondern modern enthusiastisch und stehen dadurch nah zusammen mit Harnacks Ausführungen über das Wesen des Christentums, zu denen sie das positive, nicht Gegenstück, sondern Seitenstück bilden sollen." (S. 24).

Und nicht minder derb urteilt E. Schäder:

„Es ist nun keine Übertreibung und keine Lust an einfachen theologischen Gruppierungen, wenn man behauptet, daß Harnack, was die wesentlichen Züge seiner Auffassung betrifft, unter den modernen Bearbeitern der Frage nach dem Wesen des Christentums einen Partner an Seeberg hat. Man sieht nicht ein, weshalb Seeberg seine Grundwahrheiten der christlichen Religion auf Harnacks Buch hat folgen lassen". (S. 23).

Das also ist die Frage: Steht S. theologisch auf einer Linie mit Kaftan und Harnack, des weiteren auch mit Ritschl? Das scheint eine Frage der theologischen Gruppierung; aber an deren Ausfall hängt natürlich auch die kirchliche Stellung. Das meint S., wenn er D. Schäder vorwirft, seine Kampfesweise wende sich gegen des Gegners (S's.) Christentum, diene der Untergrabung seiner kirchlichen Stellung [1]). Er selbst beurteilt die ganze Differenz erheblich anders. „Eine Anzahl methodischer Differenzen wird aufgebauscht zum religiösen Gegensatz" [2]). Er bestreitet nicht, daß seine theologische Methode von der Cremers vielfach abweiche, aber das gebe kein Recht, es so darzustellen, als wenn er die Kirchenlehre verleugne [2]).

Mit der Frage nach S's. Theologie und kirchlicher Stellung hängen nun freilich eine Reihe von anderen ernsten Fragen allgemeinerer Art eng zusammen. Wer ist „positiv"? Welche Theologie ist „modern"? Welche Ansichten darf man haben, welche Lehren aufgeben, ohne die „Kirchenlehre" zu verleugnen? Welche nicht? Welches innere Recht haben die oft so leichthin vollzogenen Einweisungen in eine theologische Gruppe? Welchen tieferen Wert haben die Klassifizierungen der Kirchenzeitungen? Der Streit um S's. Theologie beleuchtet grell die gesamte theologisch-kirchliche Lage.

2.

Wie steht es nun um die Verwandtschaft S's. mit Kaftan und Harnack, also mit der „modernen" Theologie?

---

[1]) Ev. Kirchenztg. Sp. 8. [2]) Ebenda Sp. 9.

S. schickte seinen „Grundwahrheiten" ein Vorwort voraus, in welchem er daran erinnerte, daß seine Schrift kein Kompendium der Dogmatik und Ethik sei. Er habe seine Auffassung nirgends verhüllt; aber er habe auch keine Veranlassung gehabt, sie nach den Gesichtspunkten der theologischen Gegensätze von heute oder gestern zuzuspitzen. Diese Erklärung war von vornherein zu beachten. Aber auch wenn man dies alles in Rechnung zog: es sind, das muß einfach konstatiert werden, der Leser viele gewesen, die einen modern-theologischen Gesamteindruck von dem Buche gehabt haben. S. irrt, wenn er nur oder fast nur der sog. „Greifswalder Schule" die Entdeckung zuschreibt, daß er „nur scheinbar die evangelische Wahrheit vertrete"[1]). Die „Modernen" würden ihren Eindruck ganz gewiß anders formuliert haben; aber sachlich kam es auf dasselbe hinaus; sie erkannten in den Grundwahrheiten vielfach Geist von ihrem Geist.

Was rief diesen Eindruck hervor? In Betracht kamen fürs erste eine Reihe von Äußerungen über Schrift und Dogma. S. hat die alte Inspirationslehre mit einer Energie und Konsequenz aufgegeben, wie wir das bei den „Positiven" nicht gewöhnt sind. Trefflich schildert er die Folgen jener Theorie: „Man baute aus einzelnen Sprüchen Lehrsysteme auf, man entnahm der Bibel naturwissenschaftliche und philosophische Theorien, man machte sie zum Eideshelfer des hierarischen Priestergedankens und seiner Tendenzen. Man redete biblisch und war dem Geiste der Bibel doch unendlich fern ..." (S. 56)[2]). Luther wird gerühmt: „Er erkannte mit der wunderbaren Unbefangenheit und Wahrhaftigkeit des echten Glaubens, daß die Bibel, weil sie ein im Lauf einer langen Geschichte entstandenes Werk ist, auch der geschichtlichen Betrachtung, das heißt aber der kritischen Forschung untersteht; daß sie Autorität sein kann und soll nur hinsichtlich des einen, der Erkenntnis Jesu Christi, anders ausgedrückt der Herrschaft und des Reiches Gottes". (S. 56 vgl. S. 57)[3]). Man darf es den „Modernen" wirklich nicht veragen, wenn sie in solchen Sätzen „modernen" Geist spüren. Sie hören ja viel davon, daß die alte Inspirationstheorie allseitig aufgegeben sei; aber wie selten wird von „positiver" Seite damit in dieser Weise Ernst gemacht! Man bedenke: keinerlei naturwissenschaftliche und philosophische Theorien sind der Bibel mehr zu entnehmen! Lediglich hinsichtlich der Erkenntnis Jesu Christi ist sie Autorität! Sie untersteht — schlechthin — der kritischen Forschung! Ein paar gelegentliche Bemerkungen stimmten ganz zu dieser Grundanschauung. Die Geschichte vom Wandeln Gottes im Paradiesesgarten gibt nach S. eine Lösung des Problems nach dem Ursprung der Religion „in der Form kindlich frommer Legende" (S. 7). Ja, wie oft hören wir die zornige Anklage, daß die „Modernen" die Bibel zum Buch der Legenden machen? Ganz offen redet S. von den Irrungen der Erzähler und den Widersprüchen

[1]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 2. [2]) Wo Seitenzahlen ohne besondere Hinzufügung angeführt sind und wo sich nicht aus dem Zusammenhang völlig deutlich etwas anderes ergibt, beziehen sich dieselben stets auf die „Grundwahrheiten". [3]) Vgl. zu diesen Ausführungen „Warum glauben wir ...?" S. 11. 12.

der Erzählungen der Bibel (S. 34), — und zwar ohne die sonst so rasch folgenden Einschränkungen. Denn wenn daneben auch ein scharfes Wort über „rohe, ungeistliche Kritik“, über „eine puerile Skepsis im Bund mit irreligiösen Geschichtstheorien,“ über einen „ungezügelten ungeschichtlichen Subjektivismus“ stand (S. 57), so änderte das doch nichts an der Grundanschauung; sofort wurde ja hinzugefügt, daß damit keineswegs ein Urteil über die historisch-kritische Betrachtung der Bibel abgegeben sein solle.

Indessen solche Sätze über die Schrift müssen allerdings im Zusammenhang der Darlegung verstanden werden. Für sich allein genommen, geben sie noch kein allzu klares Bild. Sie stehen aber bei S. auch nicht allein. Vielmehr sind sie in einen Zusammenhang eingefügt, der ihnen ganz entschieden „moderne“ Bedeutung gibt. Es handelt sich um Wesen und Entstehung des Glaubens. Wir wissen ja, wie energisch z. B. Herrmann wieder und wieder den falschen Glaubensbegriff bekämpft, der erst einmal oder doch jedenfalls als etwas Besonderes für sich die Zustimmung zu bestimmten Lehrsätzen fordere und so ins Katholische hinübergreife. Wir wissen, wie er gerade das Verdienst Albrecht Ritschls darin sieht, daß er mit diesem Glaubensbegriff gebrochen habe [1]). Freilich, es ist uns nicht minder bekannt, daß man auch auf „positiver“ Seite kaum noch irgendwo unverblümt die vorherige Anerkennung bestimmter Lehren fordert, damit der Glaube entstehen könne. Man begründet die Autorität der Schrift auf die Erfahrung, „auf die persönlich empfundene Nötigung zu ihrer Anerkennung“ [2]). Aber diese Erfahrung bezieht man alsdann — so darf man wohl mit H. Cremers Worten nicht bloß seine persönliche Stellung, sondern die Gesamtanschauung auf „positiver“ Seite kurz skizzieren — nicht bloß auf dasjenige, was sich durch Erfahrung beglaubigt, als wahr erwiesen hat, sondern man bezieht sie auf die Bibel schlechthin [3]). Man darf die Differenz zwischen der freierstehenden und der rechtsstehenden Theologie von heute unter diesem bestimmten Gesichtspunkt etwa dahin definieren, daß die erstere erklärt: die Schrift wird mir soweit, aber auch nur soweit Autorität, als sie sich meinem religiösen Leben als wahr bezeugt, — während die letztere behauptet: die Bibel als Ganzes bezeugt sich der Erfahrung des Christen als Autorität; und wenn auch unsere Erfahrung diese Autorität der Schrift bezeugt und bestätigt, so reicht doch diese Autorität weiter als unsere Erfahrung. Cremer, an den diese letzten Sätze sich gleichfalls anlehnen, sagt wörtlich weiter: „Es ist einer der größten Fehler, die begangen werden können, wenn man die Autorität der Bibel einschränkt auf das, was von ihren Aussagen als Wahrheit erfahren worden ist“ [4]).

Wie steht S. zu diesem Problem? Vielleicht ist seine Auskunft nicht völlig eindeutig. Aber sie scheint doch klar genug auf die Seite

---

[1]) z. B. in: Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls. Rektoratsrede 1890, S. 9 ff., 16 f. [2]) z. B. H. Cremer, Glaube, Schrift und heilige Geschichte 1896, S. 12 ff. [3]) Cremer a. a. O. S. 20. [4]) Cremer a. a. O. S. 21.

der „Modernen" zu fallen. „Jener Rückgang auf Tradition und Schrift, so heilsam er war, schlug doch das religiöse Erleben in Fesseln. Das Geschriebene und Überlieferte hatte recht; das, wodurch es erst sein Recht gewinnt, das persönliche Erleben[1]) wurde zur Seite gedrängt. Darin lag eine furchtbare Gefahr . . . . . . Er (Luther) hat das Recht des subjektiven Glaubens — des Geistes — wieder erkannt. Wir erleben Gottes Offenbarung, und indem wir sie oder Christus erleben, wird Christus unser Herr und die Schrift unsere Autorität" (S. 56, 57). Allerdings: die Schrift unsere Autorität! Aber man nehme dazu, was kurz vorher steht! „Nicht was von Kosmologie und Psychologie, von Metaphysik und Exegese in der Bibel steht, ist für den Christen Autorität, sondern was die Bibel von der Religion sagt" (S. 56). Das heißt doch, die Autorität auf das religiös Erlebbare und Erfahrbare beschränken und keine Autorität geltend machen, welche sich nicht dem subjektiven Glauben bezeugt.

Wir müssen diese Gedankenreihe nachher sofort noch nach einer anderen Richtung hin verfolgen: hier kommt ja in hervorragendem Maß die Person Christi in Betracht. Aber ich möchte zuerst noch eine Reihe von Äußerungen S's. anführen, die, obschon nicht unmittelbar die Autorität der Schrift berührend, doch hierher gehören. „Der christliche Glaube hat es zunächst gar nicht mit theoretischen Lehrsätzen oder mit einzelnen wunderbaren Geschichten zu tun; er ist nicht das „Fürwahrhalten" einer heiligen Überlieferung. Der Glaube ist ein rein persönliches Erleben, ein praktisches Erfahren, ein unmittelbares Empfinden . . . Man kann alle Kirchenlehren kennen und verstehen und ihnen durchweg „zustimmen", und doch ungläubig sein; und man kann sehr wenig von allen diesen Lehren wissen und manche unter ihnen bezweifeln, und doch gläubig sein" (S. 40—41). S. wirft ferner die Frage nach der Hauptschwierigkeit in der Bibelfrage auf, nämlich „die Frage nach den Berichten von den Tatsachen der neutestamentlichen Geschichte"; er fügt hinzu: „man denke an Christi Geburt und Auferstehung und an seine Wundertaten". Und, indem er auf eine Lösung dieser Fragen dort verzichtet, macht er doch auf eins — sicherlich als auf das grundsätzlich Wichtigste — aufmerksam: „Wem es ein Ernst ist um die christliche Religion . . . . Er soll sich nicht den Eingang erzwingen wollen an den Dornhecken der Kritik oder den Stachelgittern der Dogmatik, sondern er soll seinen Eingang dort suchen, wo ein offenes Tor in die Gemeinschaft mit Christus führt (S. 57. 58)."

Das alles ist doch nicht anders zu deuten denn als irgendwie „modern". Es macht ja nur Ernst mit Sätzen, die auch auf der „positiven" Seite anerkannt sind. Aber man zieht eben dort sonst nicht die gleichen Konsequenzen! Es bedeutet gewiß kein anderes Aufgeben der „Kirchenlehre", als es von allen „Positiven" auch geübt wird, nämlich ein Aufgeben der alten Inspirationslehre. Aber dies Aufgeben geschieht doch viel rückhaltloser, viel entschiedener. Ich kann es nicht für falsch halten, wenn H. Cremer konstatierte, daß „S. der Schrift erst

[1]) Die Sperrung rührt von mir her. D. Vf.

dann und nur so weit Autorität zuerkennt, als wir Gottes Offenbarung oder Christum erleben“ [1]). Und wenn es auch entschieden eine Übertreibung bedeutet, wenn Cremer von „S's. Polemik gegen das ‚Es steht geschrieben'“ spricht [2]), so polemisiert er doch ganz sicher gegen die Art, wie dieser Satz in der sog. „positiven“ Theologie noch heut tatsächlich verstanden und geübt wird.

Nur ganz kurz soll hervorgehoben werden, daß S's. grundsätzliche Stellung zum Dogma dieser Stellung zur Schrift vollkommen entspricht (S. 60 ff.). Das Dogma ist ihm eine geschichtliche Notwendigkeit. Wollte man mit dogmenfreiem Christentum anfangen, so würden bald doch wieder Dogmen erstehen. Es wird nie anders sein, als daß der Christ sich in gegebene und konkrete Lebens- und Gedankenformen einlebt (S. 64—65). Aber man muß die Dogmen nicht als „starr“ nehmen; man darf sich kein falsches, unevangelisches, gesetzliches Verständnis des Dogmas von seinen Interpreten und Vertretern aufdrängen lassen (S. 66). Die Übereinstimmung mit dem Dogma kann sich nicht auf die „wissenschaftliche Technik ihrer Formulierung“ beziehen —, die veraltet —, sondern lediglich auf die religiöse Absicht. Kein Dogma ist von vorn herein wahr oder falsch, jedes bedarf eingehender Prüfung. In dieser ganzen Auseinandersetzung ist nichts, was man nicht im Namen der „modernen“ Theologie unterschreiben könnte; es sei denn die Betonung der geschichtlichen Notwendigkeit des Dogmas. Aber auch dagegen erhebt sich durchaus nicht die „moderne“ Theologie, sondern nur einzelne radikale Geister. Die Wahrheit, auf die es S. ankommt, daß die neue Erkenntnis, deren Notwendigkeit er betont, „aus den alten Inhalten hervorgeht und an die alten Formen anknüpft“ (S. 67), — diese Wahrheit hat doch uns alle die Dogmengeschichte gelehrt.

3.

Indes ich greife weiter, indem ich den oben abgebrochenen Gedankengang von dem Werden des subjektiven Glaubens weiter verfolge. „Wir erleben Gottes Offenbarung, und, indem wir sie oder Christus erleben, wird Christus unser Herr und die Schrift unsere Autorität“ (S. 57). In diesem Satz ist dasjenige bezeichnet, was sich als Kern der Schrift oder Inhalt der Schrift (S. 58) unserem subjektiven Erleben glaubenbegründend bezeugt: Christus.

S. wird nicht müde, die wunderbare Wirkung Christi auf die Menschenherzen zu schildern. Christus hat absolute Gewalt über die Geister. Die Menschheit empfindet in seinen Worten allmächtige Kraft. Seine Worte sind Ausdruck des göttlichen Willens; in ihnen ist jene Macht, die in uns den Glauben erweckt und ihm seinen Gehalt gibt. Es ist ein Erlebnis des Glaubens, daß Jesu Worte Glauben oder absolute Unterwerfung wecken (S. 50). An anderer Stelle wird das noch schärfer ausgesprochen: die geschichtliche Erscheinung Jesu tritt vor unsere Seele. Aus dieser Gestalt dringt auf uns ein die Macht persönlichen Lebens, ein starker, allmächtiger Wille, die heilige Kraft der Liebe (S. 121—122).

---

[1]) H. Cremer, Die Grundwahrheiten usw. S. 11. [2]) Ebenda S. 9.

Das, was diese wunderbare Wirkung ausübt, ist Jesu geschichtliche Erscheinung, sein irdisches Leben. Nicht seine Wunder erwecken den gewaltigen Eindruck; nein, sein persönliches Wirken und Leben ist ein Wunder; Christus ist so groß, daß die einzelnen Wunder ihm gegenüber klein werden (S. 50). Er redet zu uns heut lediglich in den Worten seiner geschichtlichen Offenbarung. Allerdings ist er ewig gegenwärtig. Und wenn diese Gegenwart Christi auch nicht vorzustellen ist wie die zeitlich und räumlich wechselnde Nähe einer Kreatur, sondern wenn es gilt, daß er als ewiger Wille offenbar wird in seinen geschichtlichen Worten, so fällt doch eben auf diese fortwirkende Gegenwart großes Gewicht. S. findet gerade hier einen erheblichen Gegensatz gegen eine Betrachtungsweise, wie sie von Schleiermacher her immer weiter in der Theologie unseres Jahrhunderts vertreten worden ist. „Hier und gerade hier liegt der Punkt, an dem die Geister sich scheiden“. „Das ist die Frage: wirkt Christus heute als eine Größe der Vergangenheit fort, deren Fernwirkungen uns nur durch die Mittel menschlicher Tradition erreichen, oder ist er selbst real gegenwärtig als das Subjekt dieser Wirkungen in ihnen und mit ihnen? Ist er der Herr, der erstanden ist von den Toten, lebet und regieret, wahrer Gott in Ewigkeit, oder harrt er samt unseren Toten der Wiederbelebung entgegen, der Leib in einem Felsengrab Palästinas vermodernd, die Seele im Reich der Toten, während die Tendenzen seines Wirkens langsam und still ihren Siegesgang in der Geschichte zurücklegen“ [1])? Aber jedenfalls wirkt dieser lebendige, gegenwärtige Herr durch seine geschichtlichen Worte und durch nichts anderes. Diese geschichtlichen Worte sind Ausdruck göttlichen Willens. Zu ihnen braucht nichts Neues hinzuzukommen [2]).

Indem Christus so auf die Menschheit wirkt, wird er der „Herr“, die höchste Autorität der Christenheit. Denn die Herrschaft, welche er ausübt, ist göttliche Herrschaft. Er zwingt uns durch diese Herrschaft zum Glauben; denn in ihm regiert Gott selber über uns und wir sind ihm unterworfen. Und er zwingt uns zur Liebe; denn in seiner Kraft und weil er uns treibt, betätigen wir in der Liebe, daß sein Ziel, das Reich Gottes, das einzige, wirklich wertvolle Gut ist (S. 122).

Ich glaube, daß niemandem, der die entsprechenden Ausführungen bei S. liest, die Ähnlichkeit derselben mit W. H e r r m a n n s Gedankengängen aus seinem „Verkehr des Christen mit Gott“ entgehen kann. Allerdings tritt diese Ähnlichkeit in den „Grundwahrheiten“ mehr hervor als z. B. in dem Vortrag „Warum glauben wir an Christus?“, dem die sehr wichtige Stelle über das Wirken des l e b e n d i g e n Christus entnommen ist. Andererseits ergänzt doch auch wieder dieser Vortrag die Parallelität der Gedanken; denn hier findet sich (S. 28 f.) eine Darlegung über das historische Bild Christi in den Evangelien, welches so wirkt, und über sein Verhältnis zur Kritik. Verschiedenheiten bestehen aber auch zwischen S. und H e r r m a n n. Diese letztgemeinte Darlegung scheint doch vorauszusetzen, daß dem Glaubenden sich mehr der Tatsachen und Worte

---

1) Alle diese Ausführungen in „Warum glauben wir . . .“? S. 22 f.
2) Ebenda S. 24. 25.

Jesu als in den Zusammenhang seines Lebens gehörig bezeugen, als Herrmann zugeben würde. Die Hauptdifferenz aber betrifft das Verständnis des Begriffs „geschichtlicher Christus“ und die Zurückführung dieses Wirkens auf den lebendigen Christus bei S. Er ist geneigt, namentlich die zweite Differenz sehr zu urgieren. Hier sollen sich die Geister scheiden. Scheiden sie sich wirklich? Äußerlich angesehen, gewiß sehr weit. Genauer betrachtet schwinden die Differenzen nicht, aber sie werden geringer. ad 1. Herrmann betont als das Mittel, durch welches der Glaube seinen festen Grund gewinnt, das innere Leben Jesu, den geschichtlichen Christus. Als Mittel zur Weckung des Glaubens kommt das gleiche auch für S. in Betracht, nur daß er die Frage nicht so scharf stellt, was an diesem Bild Jesu in jedem Falle wirkungsfähig ist. Haupt- und Nebenzüge will auch er unterscheiden, die Tatsachen des Lebens Jesu stufen sich auch für ihn ab „nach ihrem Verhältnis als Mittel zu dem Zweck des Lebens Jesu“. Die Offenbarung muß in diesen Tatsachen erst erlebt werden; eher erstreckt sich der Glaube nicht auf sie [1]). Zudem fragt ja Herrmann viel mehr nach dem in jeder Anfechtung festbleibenden Grund des Glaubens, S. mehr nach dem Mittel, durch welches der Glaube entsteht.

Die zweite Differenz ist: Herrmann läßt den geschichtlichen Christus wirken, S. den lebendigen. Aber ist der Gegensatz so richtig? Wenn S. die andere Richtung dahin versteht, daß nach ihr die Tendenzen des Wirkens Christi langsam ihren Siegeszug in der Geschichte zurücklegen, so trifft das die eigentlich „moderne“ Theologie nicht, insbesondere z. B. nicht Herrmann. Nicht die Tendenzen des Wirkens Christi, sondern der geschichtliche Christus wirkt. Aber noch mehr. S. betont: hinter dem geschichtlichen Bild Christi steht der lebendige Christus. Nach Herrmann aber steht hinter dem geschichtlichen Christus der lebendige Gott. Ist das ein Gegensatz? Nach S's. Christologie und Trinitätslehre (s. u.) behaupte ich, daß das kein schwerwiegender sachlicher Gegensatz ist. Denn natürlich wirkt der Willensentschluß Gottes, welcher will, daß eine Kirche sei und werde (s. u.). Es ist mehr ein Gegensatz des Ausdrucks. Denn Gott steht nach beiden hinter dieser Wirkung, der eine Gott.

Man liebt es ja, die Gegensätze zwischen den Richtungen gerade in diesem wichtigen Stück zu verschieben. Man beschreibt die „moderne“ Auffassung so, daß Christus nichts gewesen sei, als der Mensch, welcher die Gotteskindschaft zuerst erlebt und für sie die Bahn gebrochen habe. Dieser Anschauung gegenüber steht dann die andere, „positive“, nach welcher in ihm, dem Sohne Gottes, der lebendige Gott selber wirkt. Jene erste Anschauung hat ihre Vertreter. Aber wer behauptet, „die moderne Theologie“ lehre so, kennt die letztere nicht. Vielmehr würde, wo dieser Gegensatz in Frage kommt, mindestens der gesamte rechte Flügel der von Ritschl herkommenden Theologie (aber auch sonst noch viele „Modernen“ aus der Mitte, ja der Linken dieses Lagers) hier mit S. grundsätzlich gegen dieselbe aufstehen. S.'s Orthodoxie darf nicht, wie gern

[1]) „Warum glauben wir . . .“ S. 28. 29.

geschieht, dadurch ins Glanzlicht gerückt werden, daß man die „Modernen" alle möglichst extrem sein läßt.

Deutlich aber muß eins betont werden: in der ganzen Art, wie S. durch die Wirkung des geschichtlichen Bildes Christi [1]) den Weg für das Werden des Glaubens aufweist, ist eine Grundlinie der „modernen" Theologie festgehalten. Die „Modernen" heischen mit aller Energie, deren ein fragendes Herz fähig ist, eine Kraft, welche uns zum Glauben bringt, welche nicht intellektuell, sondern religiös uns zum eigenen Erleben Gottes führt, uns damit den festen Punkt gibt, von dem aus wir alles andere erfassen können. Gerade das ist das Unbefriedigende an der herkömmlichen „positiven" Theologie, daß sie hier im Stiche läßt. Statt psychologisch klarzulegen und aufzuweisen, wodurch unser Herz von Gott bezwungen werden kann, reden sie von der Schrift im allgemeinen, fordern sie Anerkennung „geschichtlicher Tatsachen", die doch eben nicht von vornherein als solche anerkannt werden können. Sie verstehen nicht das treibende Motiv der „Modernen": zeige mir, was meiner fragenden, suchenden, glauben wollenden, aber nicht glauben könnenden Seele den Glauben abzwingt! Zeige mir die Stelle, wo Gott mich erfaßt! S. hat dies Motiv im Tiefsten verstanden. Er hat vor allem verstanden, daß diese Stelle, wo Gott mich erfaßt, nur ein Personleben sein kann. Jene Wahrheit, die Harnack mit den Worten ausspricht: „Feuer entzündet sich nur an Feuer, persönliches Leben nur an persönlichen Kräften" [2]), — sie regiert S.'s. ganze Theologie. So weist er denn mit einer in der „positiven" Theologie unerhörten, in der „modernen" Theologie aber oft geübten Energie auf die Person Christi hin. Was er bekämpft in der traditionellen Lehre, das ist dies: „Das Werk Christi wird das Zentrum in der Religion, nicht seine Person" [3]).

Gewiß, es sind Differenzen gegenüber Herrmann vorhanden. Ich für mein Teil bin der Meinung, daß wenigstens zu einem Teil hier keine sich ausschließenden Gegensätze vorliegen, sondern Gedanken, die wohl neben einander hergehen könnten. Zu einem anderen Teil muß ich auf Herrmanns Seite die größere Konsequenz finden, während jedenfalls bei S. eine deutlichere Anlehnung an die überkommenen Anschauungsformen, auch an die überkommenen Anschauungen selbst statthat. Aber frappante Berührungen sind vorhanden. Und sie beziehen sich auf gemeinsames weitgehendes Verständnis für die Fragen des modernen Menschen.

4.

Nach zwei Seiten hin führt S. dann aus, was Christus dem, den er sich unterworfen hat, bedeutet. Das erste ist: Christus wird ihm die Offenbarung Gottes. Die Herrschaft, welche Christus ausübt, ist ja Gottes Herrschaft. Ein lebendiges, geistiges Wesen wird erfahren in den von ihm ausgehenden Wirkungen. In diesen Wirkungen offenbart es uns sein Wesen (S. 72). Die Wirkungen, welche Christus auf

---

[1]) Dieser Ausdruck in „Warum glauben wir ..." S. 28. [2]) Wesen des Christentums 2. A. S. 92. [3]) Die Person Christi ... S. 439 vgl. S. 449. „Warum glauben wir ..." S. 31.

uns ausübt, sind Gottes Wirkungen. Denn Christus ist „Gottes Organ“ [1]).

Christus also ist „die Offenbarung Gottes“. Aber er ist nicht etwa ihr Lehrer, eine Art christlicher Sokrates. „Nicht nur Gottes Gedanken werden von Christus ausgesagt und ausgelegt, sondern Gottes Wille und Wirken wird durch ihn ausgeführt. . . Christi Gedanken sind Gottes Gedanken und seine Worte sind Gottes Worte, sein Herz und sein Handeln offenbart Gottes Sinn und Gottes Werk“ (S. 73). „Wer mich siehet, der siehet den Vater“, dieser Satz gewinnt ungemeine Bedeutung [2]).

Ich gehe nicht genauer auf die Art ein, wie S. den Ertrag dieser grundsätzlichen Betrachtung auseinanderlegt (S. 75 ff.). Jesu Sein und Wille ist heilige, allmächtige Liebesenergie; — der Gott, der uns in Christo offenbar wird, ist heiliger, allmächtiger Liebeswille (S. 76). Ist nämlich Christi Wesen erkannt, so ist auch Gottes Wesen erkannt. Das ist die Quintessenz dieser Darlegung. Aber, wie gesagt, auf das einzelne kommt es hier nicht an. Wie verhält sich diese Anschauung von der Offenbarung Gottes in Christus zur „modernen“ Theologie? Zweierlei ist gewiß: erstens, daß ganz ähnliche Gedanken sich tatsächlich bei Luther finden, und zwar gar nicht vereinzelt [3]); und sodann — um das gerade hier hervorzuheben —, daß diese Gedanken mit denen von Harnack im „Wesen des Christentums“ geäußerten nicht auf einer Linie liegen. Diese Gedanken sind also durchaus nicht spezifisch modern. Aber anderseits ist doch richtig, daß sie in der „modernen“ Theologie einen Platz erobert haben, der sie geradezu zu einem charakteristischen Besitztum eines Flügels der „modernen“ Theologie macht. Wie wird denn die Offenbarung Gottes in der „positiven“ Theologie herkömmlich dargestellt? Ich betone jetzt nicht etwa natürliche und übernatürliche Offenbarung. Aber ich frage, ob die Konzentrierung der Offenbarung auf Christus (und nicht auf die Schrift) nicht Eigenart der neueren „christozentrischen“ Theologie ist? Und, wenn wir von der Offenbarung Gottes in Christus reden, — wie versteht die „positive“ Theologie dieselbe durchschnittlich? Nicht als eine Offenbarung durch die Gott widerspiegelnde Persönlichkeit Christi (Gedanken, Worte, Herz), sondern als eine Kundmachung der erbarmenden Liebe, welche der sündigen Welt den Erlöser sendet, ihn als größtes Opfer Mensch geboren werden und sterben läßt, also Offenbarung in den Tatsachen.

H. Cremer betont diese Differenz S's. gegenüber der „positiven“ Theologie der Tatsachen nur kurz und ungenügend. Wenn er hervorhebt: „Wir kennen Offenbarung nur geschichtlich als Selbstbetätigung Gottes gegenüber der Sünde“ [4]), so deutet das den Dissensus eben nur an. Dagegen werden die gleichen Gedanken Luthers in der „modernen“

[1]) Dieser Ausdruck sehr oft und in zentraler Bedeutung; so S. 114. 115. 116. 119. [2]) S. 75. 120; vgl. „Warum glauben wir an Christus?“ S. 14. [3]) z. B. in den 1537 gehaltenen Predigten über Joh. 14—16 zu Joh. 14, 9; ähnlich in der Auslegung des hohenpriesterlichen Gebets zu Joh. 17, 3. [4]) H. Cremer, Die Grundwahrheiten . . . S. 12 f.

Theologie, z. B. von Herrmann hervorgehoben; vielleicht darf ich auch auf die inhaltlich ganz ähnlichen Ausführungen hinweisen, welche ich in meiner Schrift „Unser Christenglaube“ gegeben habe [1]). Wie unendlich oft hat man diese Stellung von „positiver“ Seite mißverstanden, die Vertreter derselben des Rationalismus angeklagt, den zugrundeliegenden Offenbarungsbegriff verdächtigt! So wenig „modern“ also diese Gedankenreihe ist, das steht doch fest, daß gerade die „moderne“ Theologie dieselbe in den Vordergrund gestellt hat und sie so scharf akzentuiert hat, wie das der anders orientierten „positiven“ Theologie nicht möglich war.

Die hier ganz kurz besprochene Gedankenreihe sagt eine Einwirkung Gottes durch Christus auf die Menschen aus: Christus offenbart uns Gott und führt uns dadurch zu Gott. Aber neben diese erste Reihe tritt eine zweite. Christus wirkt nicht bloß von Gott aus auf uns ein, er wirkt auch von uns aus auf Gott (S. 121). Hierher gehört Jesu Wirken in Leben und Sterben. Er gibt sein Leben für uns hin und macht uns dadurch vor Gott angenehm und gerecht. Hier setzt auch die Frage nach der Sündenvergebung ein. Indem Jesus als Gottes Offenbarung auf uns wirkt, weckt er den Glauben, gibt er den Herzen neues religiöses und sittliches Leben. Aber daneben oder zugleich geht es um die andere Wirkung: Wie vergewissert uns Jesus der Vergebung unserer Schuld? „Wenn durch Jesum Christum das Verhältnis Gottes und der Menschheit ein neues geworden ist, so daß wir in ihm die Vergebung haben, die wir früher nicht hatten, dann muß durch Christus etwas geschehen sein in der Geschichte der Menschheit, was diesen Wandel erklärt. Und es ist freilich ein Neues eingetreten, in die Geschichte ist ein neues Prinzip eingeführt worden“ (S. 125). Dies neue Prinzip ist Jesu reine Menschheit. Jesus hat in allen Versuchungen standgehalten, aller Bosheit der Welt zum Trotz. Sein menschliches, persönliches reines Leben war eine neue Schöpfung. Die Menschheit war wieder Organ Gottes geworden. Denn er steht ja nicht für sich allein; er besitzt ja die Macht, Menschenherzen seinem Sinn und Zweck zu unterwerfen. Es war durch ihn garantiert, daß die neue Menschheit verwirklicht ward (S. 126—127). Diese neue heilige Menschheit wird am Kreuz bewährt (S. 128). So wirkt er als Mensch für uns Menschen auf Gott ein. So empfinden wir ihn als unseren Hohenpriester. Denn die Menschheit empfindet an seiner Gestalt den Menschen, wie er vor Gott gilt (S. 128). „Indem Jesus Christus, der Gerechte, alle Leiden über sich ergehen ließ, ohne in seiner Gerechtigkeit zu schwanken, bewährte er die Kraft des Guten und sühnte dadurch — leidend und sterbend — die Sünden der Menschheit“ (S. 129). So vergewissert er uns auch dieser vollzogenen Sühne, der Vergebung unserer Sünde.

Zur Beurteilung dieser Lehre muß herangezogen werden, was S. selbst über seine Stellung zu den „populären Theorien“ sagt. Er weiß,

[1]) Freiburg i. B. P. Waetzel. 1902 (vor S's. Grundwahrheiten geschrieben); bes. S. 39 ff.

daß seine Gedanken sich von diesen unterscheiden (S. 131). „Man redet dort von dem Zorn Gottes, dem durch das stellvertretende Leiden Christi, durch sein Opfer, Genüge getan wurde. Aber diese Gedanken bieten der Überlegung zu viele Angriffsflächen, als daß man sich bei ihnen beruhigen könnte". Und nun kommen eine Reihe von Sätzen, die seine Meinung sehr deutlich machen. Er lehnt es ab, Gott als veränderliches Wesen zu denken, das bald zürnt, bald liebt. Er erklärt, die Vorstellung vom Opfer in der landläufigen Sühnetheorie sei der heidnischen Religiosität entnommen (S. 130). Er faßt zusammen: Nicht Gott wird durch Christi Sühnewerk verändert, sondern Gott ändert durch Christum das zwischen ihm und der Menschheit bestehende Verhältnis, indem er diese Veränderung in Formen faßt, die sie der Menschheit verständlich machen. Dazu ist Christus für uns gestorben" (S. 131).

Ich habe diese Gedankenreihe etwas ausführlicher dargestellt, weil sie für unsere Fragestellung wichtig ist. Wie verhält sie sich zur „modernen" Theologie? Es kommt ja nicht so sehr darauf an, ob die Gedanken S's. genau so auch von einem „modernen" Theologen vertreten worden sind. Die Mehrzahl derselben wird die Sündenvergebung nicht an die Darstellung der bis in den Tod bewährten reinen Menschheit anschließen, sondern an die überwältigende Kraft der bis in den Tod bewährten Liebe Christi, die Offenbarung der Liebe Gottes ist. Auch S. spricht vom Kreuz Christi als dem höchsten Ausdruck der Liebe Gottes (S. 127); aber wenigstens hier schließt er daran anscheinend nur die Wirkung der Überwindung der Sünde im Menschen, der Vollziehung des Bruchs mit der Sünde an. Aber schließlich sind das Unterschiede, welche unsere Frage wenig betreffen. Und im übrigen: die Art, wie S. die Vertretung der Menschheit vor Gott durch die reine Menschheit Jesu schildert, erinnert wirklich stark an Albrecht Ritschl. Ich denke z. B. an dessen Unterricht in der christlichen Religion 4. A. § 40 ff.

Vor allem aber kommt hier in Betracht die Energie, mit der S. jede an die Anselmsche Sühnetheorie anklingende Meinung ablehnt. Nicht Gott wird durch Christi Sühnewerk verändert: das ist ja der gemeinsame negative Grundgedanke sämtlicher einschlägiger Ausführungen „moderner" Theologie. Vom Zorn Gottes, dem genug getan wurde, ist nicht die Rede. Wie unsäglich oft ist Ritschl mit allen „Ritschlianern" um ähnlicher Sätze willen hart angeklagt worden! Die Opfertheorie, welche dieser Stellvertretungslehre zugrunde liegt, der heidnischen Religiosität entnommen! Ja, was hat denn Ritschl anderes gesagt? Die sog. objektive Versöhnung ist eliminiert; natürlich ist auch nicht bloß eine Versöhnung der Menschen dafür eingesetzt, wie man der „modernen" Theologie oft, aber sehr zu Unrecht, es nachsagt. Aber es ist eine Theorie geschaffen, welche jeder „moderne" Theologe von den Prinzipien seiner Theologie aus an sich billigen kann, — vorausgesetzt, daß er nicht manches einzelne darin verbesserungsfähig fände.

Die Bedeutung, welche dem Tode Christi von S. zuerkannt wird, ändert an dieser Auffassung nichts; im Gegenteil. Auch die „moderne" Theologie faßt das Kreuz Christi als den Ausdruck der höchsten Liebe

Gottes und als das tiefste Gericht über die Sünde der Menschheit. Wir empfinden es alle als furchtbaren Ernst Gottes, daß er einen Gerechten sterben läßt, um den anderen das Grauen vor der Sünde zu wecken. S. betont, wie alle Modernen, daß der Weg des Kreuzes nicht etwa „an sich" notwendig war, sondern daß er für die Menschen notwendig war und dadurch für Gott notwendig wurde (S. 127).

Natürlich haben nicht erst die „Modernen" die Grundgedanken dieser Versöhnungslehre entdeckt. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte ich hier ihre Väter aufzählen. Auch S. hat sie gewiß nicht von den „Modernen"; wir dürfen getrost auf J. Chr. v. Hofmann zurückweisen. Aber wie auch die Genesis der Gedanken gewesen sei: es besteht in diesem Stück auch eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen S. und der „modernen" Theologie.

5.

Christus begegnete uns als Offenbarung Gottes, als sündloser reiner Mensch. Welche Vorstellung von der Person Christi steht hinter diesen Ausführungen S's. über Jesu Wirken?

Die Person Christi übt göttliche Herrschaft über uns aus. An ihm ging uns die Empfindung der Herrschaft Gottes auf. Das ist das Erlebnis der Gottheit Christi (S. 122). S. hält das Prädikat „Gottheit Christi" vollkommen aufrecht. Allerdings gibt er ihr eine eigentümliche Deutung.

Er lehnt das Verständnis der Gottheit als einer „Substanz" oder einer „Natur" nachdrücklich ab. Zugleich damit entscheidet er sich gegen die alte Zweinaturenlehre. Man hat freilich recht daran getan, daß man von der überkommenen Formel nicht abging; man hatte nichts Besseres an die Stelle zu setzen. Aber mit neuem Inhalt muß sie gefüllt werden. Wir dürfen das Wesen der Gottheit nicht als unendliche Substanz verstehen, sondern: „Gott ist der persönliche geistige Wille der Liebe, die allmächtige Herrschaft der Liebe. „Diese ewige Liebesenergie" erfüllte die menschliche Seele Jesu. Das ist die Gottheit Christi. (Für diese gesamte Ausführung vgl. S. 112[1]).

Sachlich das gleiche ist in einer anderen Ausführung gesagt. Der Wille Gottes wählte den Menschen Jesus zu seinem Organ und gestaltete ihn zum klaren, bestimmten Ausdruck seines Wesens. Er verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen Jesus an mit ihm, er wirkte auf ihn ein und durchdrang sein Empfinden und Wollen. So wurde der Mensch Jesus „Sohn Gottes". Der lebendige Gott und die ewige Wahrheit durchströmten seine Seele und bildeten ihren Inhalt (S. 114. 115). Es gab keinen Gedanken und keine Regung, kein Streben und Wollen in der Seele Jesu, was nicht Bejahung und Ausführung gewesen wäre des ihm einwohnenden und ihn bestimmenden Gotteswillens (S. 114). Die Fülle der Bilder, welche S. zur Darstellung dieser Gedanken braucht, ist schier unerschöpflich. Aber überall bleibt das eine

[1]) Vgl. auch „Die Person Christi . . ." S. 441. „Warum glauben wir . . ." S. 18—19.

Interesse maßgebend: „Alles liegt uns daran, daß die Person des Menschen Jesus sich mit dem persönlichen Gott vereinigte und daß dadurch der Mensch Jesus unser Herr wurde“ (S. 112).

Die Greifswalder Schule hat an diesem Punkt nachdrücklich eingesetzt. Cremer erklärt: „Freilich anders als Luther faßt Seeberg die Gottheit des vergotteten Menschen Jesus, anders als Luther und anders als alle kirchlichen Bekenntnisse . . .“ (S. 16). Und Schäder eignet sich das Lepsiussche Wort an: „So billigen Kaufs ist das Prädikat der Gottheit nicht zu haben“ (S. 29). Er meint, gleichfalls mit Lepsius, daß die gleiche Wirkung, welche S. auf Christus zurückführe, auch von anderen Individuen neben Christus ausgeübt werde, z. B. einst von Jeremias an seinem Schüler Baruch. Aber Baruch habe darum nicht gemeint, daß Jeremias Gott sei (S. 29).

Nun scheint auch mir festzustehen, daß die Differenz zwischen S's. Aufstellungen und der Kirchenlehre größer ist als seine eigenen Ausführungen es andeuten. Allerdings: wenn man nach S. 109 f. annehmen möchte, daß er die Logosidee ausschalten wolle, so belehrt er uns anderswo eines Besseren. „Wenn also der ewige Gott-Logos sich mit dem in der Jungfrau Maria erschaffenen Menschen Jesus von Anfang an zur dauernden Einheit verbindet und durch ihn wirkt, wenn er dann weiter in seiner Allmacht schrankenlos fortwirkt, die Menschen zum Glauben führend, das Weltall durchdringend, die Geschichte leitend, so ist das den „Rechtgläubigen“ von heute eine unverständliche Rede“ [1]). Aber ist es wirklich lediglich eine „formelle Differenz“ zwischen S's Auffassung und der überlieferten Lehrweise? [2]) Ist sie so gering, daß getrost die alten Formeln beibehalten werden können, wofern sie nur eben mit neuem Inhalt erfüllt werden? Ich bin mit S. ganz derselben Meinung: sachlich wahrt seine Auffassung durchaus das tiefste Interesse der Kirchenlehre. „Der Zweck, der alle kirchlichen Verhandlungen über die Person Christi geleitet hat, war die Feststellung seiner Bedeutung als Erlöser“ [3]). Aber wenn auch dies tiefste, treibende Motiv das gleiche geblieben ist, wenn auch die alte Kirchenlehre gerade so wie S. seine Gottheit und Menschheit behauptet hat, „weil man sich von ihm erlöst wußte“ [3]), — bietet denn nicht die Kirchenlehre statt eines allgemeinen, vieldeutigen Ausdrucks dieses Anliegens eine bestimmte, einen einzigen Deutungsversuch sehr eindeutig aussprechende Theorie darüber? Und zwar eine Theorie, welche auch S. ablehnt? Wäre das christologische Dogma nicht eben ganz klar auf die physisch verstandene Zweinaturenlehre eingeschworen, dann läge die Sache anders. Aber so, wie die Sache steht, liegt doch wohl nicht bloß eine formelle Differenz vor bei Übereinstimmung der Gedanken mit dem Gehalt und der Tendenz der Kirchenlehre“ [4]). Die Tendenz der Kirchenlehre war doch eben, eine bestimmte Antwort auf die christologischen Fragen allgemein gültig zu machen!

---

[1]) Ev. Kirchenztg. a. a. O. Sp. 6. [2]) So in „Warum glauben wir an Christus? 2. A. S. 30. [3]) „Warum glauben wir usw.“ 2. A. S. 31. [4]) Ebenda S. 30.

Ich kann mich darum auch über den scharfen Widerspruch der Greifswalder Schule nicht wundern. Sie hat doch wohl mit Recht gesehen, daß hier diejenige Linie der Christologie, die unter der Herrschaft der altkirchlichen Formeln die spezifisch orthodoxe und zugleich die populäre geworden war, verlassen ist. Der letzteren ist es nun einmal wesentlich, das Wunder der Menschwerdung so massiv und darum so physisch als möglich zu verstehen. Die, sagen wir (alle Ausdrücke der Art sind inadäquat) geistige, auf dem Gebiet des inneren, persönlichen Lebens liegende Vereinigung Gottes mit dem Menschen Christus ist der herkömmlichen Orthodoxie zu wenig substantiell. S. meint in bitterer Ironie: „Man ist so gewöhnt daran, sich in seinem Denken mit dem Menschen Jesus abzufinden, daß man die Gottheit ihm eigentlich nur wie eine Aureole oder ein Amtsgewand umhängt. Kommt dann jemand, der wirklich Ernst macht mit der Gottheit des Herrn Christus, so verstehen ihn die „Hüter der Rechtgläubigkeit“ nicht mehr“ [1]). Aber von den Interessen, welche diese Hüter vertreten wollen, gehen bei S. doch eben auch einige verloren: nicht nur der Gedanke der ungeheuren Selbsterniedrigung der menschgewordenen zweiten Person der Gottheit — die nach S. stattfindende Vereinigung gestattet, wie mir scheint, eine derartige Betonung dieses Gedankens nicht entfernt —, sondern auch der Gedanke des leidenden, des bis in den Tod hinein gehorsamen Gottes. S. weist diesen Gedanken durchaus ab. „Die an sich tiefsinnige Idee vom „leidenden Gott“ besagt, daß die Gottheit so tief in die Menschheit sich herabläßt, daß sie das Leiden mitempfindet. Aber das ist nur eine fromme Meinung, die sich der Strenge des Begriffs nicht fügen will.“ (S. 130). Jawohl; aber jene Idee besagt in der populären Fassung, aber auch in der Kirchenlehre, doch wohl noch mehr als das „Mitempfinden“ der Gottheit. Wenn die Konkordienformel erklärt, die Worte „Gott hat gelitten, Gott ist gestorben“ seien nicht bloße Worte; es sei mit der Tat also [2]), — so gibt sie doch einem populären Bedürfnis Ausdruck, den Abgrund der Selbsterniedrigung der Gottheit so tief wie möglich zu machen. Bei S. aber ist das Subjekt des Todes die Menschheit Jesu und sie allein (S. 127).

Ist nun diese Lehre S's. modern oder nicht? Er selbst gibt eine formelle Differenz gegenüber der Kirchenlehre zu; aber er erklärt, sich „zur Gottheit Christi im Sinne des Athanasius“ zu bekennen [3]). Er ist der Überzeugung, die Gottheit Christi im Sinne des Neuen Testaments auszusprechen (S. 117). Er macht energisch geltend, daß Luther den Weg zu dieser Lösung gebahnt habe [4]). Also doch nicht modern? Aber bei Athanasius ist ihm das so wertvoll, daß er die Einheit Gottes nachdrücklichst betont; ὁμοούσιος bedeutet, daß der Sohn wie der Geist „der eine Gott wie der Vater“ sind (S. 110). Er geht doch auch hier mehr auf die allertiefste Tendenz zurück denn auf die Aus-

[1]) Ev. Kirchenzeitung S. 6. [2]) Sol. Decl. 772. [3]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6 vgl. Grundwahrheiten S. 63—64. 110; Warum glauben wir . . . S. 32 ff. Die Person Christi . . . S. 438. [4]) S. 112 vgl. Warum glauben wir . . . S. 33 f.

prägung der Lehre. Luther hat ähnliche Gedanken vertreten; freilich — herrschend sind sie bei ihm kaum geworden. Im N. T. findet sich auch nach meiner Auffassung die Grundlage für diese Fassung (Johannesevangelium!); aber ob man ihr darum mehr als anderen Theorien biblischen Ursprung zusprechen darf, bleibt doch zweifelhaft. In der evangelischen Kirche nach Luther will S. noch bei Martin Chemnitz „inmitten der eingehendsten Ausführung der Zweinaturenlehre die Fortwirkung der Luther eigentümlichen Anschauung“ aufzeigen [1]). Aber seitdem? Müssen wir nicht bis in die „moderne“ Theologie hinabgehen, um ähnliche Gedanken zu finden? Muß man nicht — um von anderem zu schweigen — an Auseinandersetzungen wie die von Hermann Schultz erinnert werden? Ich denke z. B. an eine Stelle seines „Grundrisses der christlichen Apologetik“ [2]): „Daß das Göttliche in ihm (Christus) nicht etwa bloß ein rhetorisch erhobenes Weltliches, sondern wirklich das wahre Wesen des Einen Gottes selbst ist, das hat die Kirche auf Grund der Gedanken des Paulus und Johannes in heißen Kämpfen verteidigt und in ihrem Trinitätsdogma niedergelegt. Sie hat es verstanden, daß die geschichtliche Person Jesu für den, der sie als Offenbarung Gottes ansieht, nicht weniger sein kann, als das geschichtliche Gestaltgewinnen des von Ewigkeit seiner Menschheit sich zuneigenden göttlichen Offenbarungslebens in Niedrigkeit . . . . .“ Und klingen nicht dieselben Töne beherrschend ins Ohr, wenn man J. Kaftans Sätze über die Gottheit Jesu Christi liest [3]), z. B. diesen: „Die nähere Bestimmung des Satzes von der Gottheit Jesu Christi lautet in der evangelischen Erkenntnis dahin, daß er die vollkommene Offenbarung Gottes ist, er in seinem Personleben die Offenbarung Gottes, er selbst daher Gott geoffenbart im Fleisch, in der menschlichen Geschichte“ [4])? Ist nicht die Auseinandersetzung mit der Zweinaturenlehre, welche Kaftan vollzieht, der S.'s. ganz parallel [5])? Nicht restlose Übereinstimmung soll behauptet werden. S. hat diese Anschauungsweise, die eigentlich durch und durch praktisch-religiös ist, etwas mehr nach der spekulativen Seite hin fortgebildet. „Daß Christi persönliche Gottheit präexistent ist und daß sie ewig bleibt, ist unsere feste Überzeugung, denn Gott ist ewig und Christus ist Gott im vollsten und tiefsten Sinne des Wortes“ [6]). Er spricht ebenso nachdrücklich die Überzeugung von der fortdauernden Gegenwart Christi aus: „Christus ist mir als ewiger Gott gegenwärtig“ [7]). Er hat jene Hypothese breit ausgeführt, welche wir in den Grundwahrheiten S. 114 ff. finden. Er bewegt sich viel energischer in den Ausdrücken der herkömmlichen Christologien. Es ist sicher richtig, daß bei Harnack die entsprechenden Gedanken, wenn schon sie auch bei ihm nicht fehlen [8]), doch nicht entfernt die gleiche beherrschende Bedeutung erlangen, daß also S. in dieser Hinsicht tatsächlich weiter führt. Aber — ein Neues

[1]) Ebenda S. 34. [2]) 2. A. 1902. S. 163 f. vgl. S. 150 (Abs. 6) ff.; S. 155 ff. [3]) Dogmatik (zitiert nach der 1. und 2. Aufl. 1897) S. 409 ff., bes. auch S. 427 ff. [4]) Ebenda S. 413. [5]) Vgl. ebenda S. 413 unten, S. 414. [6]) Warum glauben wir . . .? S. 32. [7]) Die Person Christi . . . . S. 454. [8]) Das Wesen des Christentums 2. A. S. 81/82. 91/92.

gegenüber der alten Fassung, gegenüber der Fassung der Kirchenlehre bleibt seine Darstellung doch. Sie rückt in eine Linie mit der Christologie von H. Schultz und J. Kaftan, obschon nicht geleugnet werden soll, daß sie in der Betonung der Vereinigung des ewigen Gottes (manchmal heißt es auch des ewigen Sohnes Gottes) mit dem Menschen Jesus weiter geht, als diese gehen. Und dieser Anlehnung an die neue Theologie des 19. Jahrhunderts ist sich S. auch bewußt [1]).

6.

Im vorstehenden ist die Lehre von der Gottheit Christi sozusagen isoliert worden. Sie ist ja auch weitaus das Wichtigste in S's. Christologie, vielleicht in seiner ganzen Theologie. Immerhin kommen doch noch eine Reihe von anderen Punkten in Betracht, die diesem Hauptpunkt gegenüber von geringerer, aber doch gerade für unsere Frage auch noch von erheblicher Bedeutung sind.

Hier mag zuerst kurz die Rede sein von derjenigen Gedankenfolge, in welcher Christus nicht nur als unser Herr, sondern auch als der „Herr der Welt“ erscheint. S. findet reiche und volle Ausdrücke in Fülle, um diesem Gedanken Form zu geben. Der Sinn aber ist überall der gleiche: der in Christus persönlich wirksame ewige Gott unterwirft sich die Menschen im Glauben. S. 17 heißt es: „Wenn etwas geschichtlich sicher ist, so ist es dies. daß Christus sich als den Herrn der Welt fühlte“; — aber sofort wird hinzugefügt: „daß er von sich das Heil oder Unheil abhängig machte“. S. 116 steht der Satz: Sofern Jesus sich als Gottes Organ, als seinen Sohn weiß und fühlt, ist er der Herr der Welt, denn Gottes ist die Welt“ [2]). So wird es denn auch gemeint sein, wenn er von dem nach der Vereinigung mit dem Menschen Jesus „in seiner Allmacht schrankenlos fortwirkenden, die Menschen zum Glauben führenden, das Weltall durchdringenden, die Geschichte leitenden“ Gott-Logos redet [3]).

Eins muß aber hier ausdrücklich hervorgehoben werden. Je weniger uns diese Behauptung der Herrschaft Christi „unmodern“ erscheint, weil man dabei durchaus in erster Linie an die „absolute Gewalt über die Geister“ (S. 50) denken muß, so beschränkt sich doch die „Allmacht Christi [4]) nach S. nicht auf diese auf psychologischem Gebiet liegende Kraftentfaltung. Allerdings bleibt diese das primäre „Wunder“. Die Seele ist mehr als der Leib. Die „großen Mirakel“ (nach Luther) sind die geistlichen Mirakel, „nämlich daß Christi Wort Glauben erzeugt, Seligkeit nnd Friede gibt“ (S. 51). Aber darum hält S. doch auch an der ins Gebiet des Naturlebens fallenden Wundermacht Jesu fest. Wer Christi Kraft erlebt hat, traut ihm wirklich Wunder jeglicher Art zu, dem ist auch das ihn umgebende Naturleben nicht zu stark oder zu groß, als daß es Jesu Wunderkraft Schranken ziehen könnte (S. 51) [5]). Damit ist die geschichtliche Kritik natürlich nicht aus-

---

[1]) Die Person Christi ... S. 445. [2]) Von mir gesperrt. [3]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6. vgl. Die Person Christi ... S. 453 f. [4]) Dieser Ausdruck öfter: Grundwahrheiten S. 183. 149; Die Person Christi S. 441. [5]) Es ist natürlich gemeint: . . . als daß Jesu Wundermacht es nicht beherrschen könnte.

geschlossen; sicherlich untersteht die Frage noch der Tatsächlichkeit jedes einzelnen Wunders auch in S.'s. Sinne dieser Kritik. Aber grundsätzlich macht das nichts aus; selbst die geschichtliche Kritik berührt den Glauben eigentlich wenig (S. 51). Es ist festzuhalten, daß selbst diese Betrachtung der Wunder Christi nicht eigentlich über das hinausgeht, was auch „moderne" Theologen lehren. J. Kaftan z. B. erklärt ausdrücklich, keinen Grund zu haben, bei den Berichten von wunderbaren Heilungen aus dem Leben Jesu stehen zu bleiben. Vielleicht spricht er schärfer über das Recht der historischen Prüfung; aber er schränkt das, was von Wundern Jesu anzuerkennen ist, ausdrücklich nicht auf die Heilungen ein[1]). Und gerade auch die grundsätzliche Stellung, sowohl was die primäre Bedeutung der „geistlichen Mirakel" betrifft, als auch was die Zurückschiebung der Bedeutung der äußeren Wunder für die Entstehung des Glaubens betrifft, ist dieselbe, wie sie durchschnittlich in der „modernen" Theologie festgehalten wird. Aber in der Anerkennung der äußeren Wunder selbst geht S. — das muß gleichfalls festgestellt werden — mit Kaftan über die von anderen modernen Theologen, z. B. von Harnack vertretene Anschauung hinaus. Er würde — soweit sich schließen läßt — den „Naturzusammenhang" nie mit Harnack als unverbrüchlich hinstellen[2]).

Auch hinsichtlich der an der Person Christi geschehenen Wunder erhebt sich eine Differenz zwischen S. und der „modernen" Theologie, hier sogar nicht bloß dem linken Flügel derselben. Es handelt sich um die übernatürliche Geburt und um die Auferstehung. Schäder hat S. dahin verstanden, daß nach ihm Jesus „eventuell auch rein natürlich geboren" sei (S. 27). Allerdings hat er die Möglichkeit einer anderen Auffassung gelten lassen (S. 28 Anm.). Wenn man den einen Satz in den „Grundwahrheiten" liest, welcher hiervon spricht, kann man Schäders Deutung wohl begreifen. Hier heißt es S. 114: „Er (der Wille Gottes) schuf den Menschen Jesus wie einst den ersten Menschen zu seinem Organ — das ist der letzte und tiefste Sinn der uralten geschichtlichen Überlieferung, daß Jesus von der Jungfrau Maria geboren ist — und er verband sich vom ersten Moment seiner Existenz an mit ihm . . ." Danach konnte es scheinen, als wolle S. wirklich „nur auf den letzten und tiefsten Sinn der Überlieferung von der jungfräulichen Geburt hinaus" (Schäder S. 27). Aber mit dieser Deutung ist S. Unrecht geschehen; er durfte wohl verlangen, daß man auch seine früheren Schriften, in denen er sich zur jungfräulichen Geburt bekannt, beachtete[3]). Er hat, da das nicht geschehen ist, neuerdings dies Bekenntnis unmißverständlich wiederholt[4]). Darin ist er gewiß nicht modern; denn selbst Kaftan vermag in dieser neutestamentlichen Überlieferung geschichtliche Überlieferung nicht zu erkennen[5]). Aber anderseits: es frappiert doch, wie wenig Wert S. selbst auf diesen Punkt legt! In den „Grundwahrheiten" widmet er ihm außer dem Katechismuszitat S. 119 jenen

[1]) Dogmatik S. 271. [2]) Harnack, Das Wesen des Christentums S. 16 ff., bes. S. 18. [3]) Glaube und Glaube S. 28 ff. [4]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6. [5]) Dogmatik S. 381 f. 448 ff., bes. S. 445.

einen Satz; und, wenn er die Tatsache festhält, Gewicht fällt doch eben nur auf jenen tiefsten Sinn der Sache! Zu den Grundwahrheiten scheint sie ihm danach doch nicht zu gehören. Eine Schrift wie die „Warum glauben wir an Christus?“ kann, wenn ich recht sehe, ganz daran vorübergehen [1]). Wirklich Wert hat doch für ihn genau wie für Kaftan nur der Gedanke, „daß das Werden Jesu in der Welt aus dem Zusammenhang der gewöhnlichen menschlichen Entwicklung absolut heraustritt“ [2]).

Sodann die Auferstehung. S. betont nachdrücklich die leibliche Auferstehung (S. 168. 116). Er ist zwar so konziliant, den Zweifel daran „aus dem religiösen Eifer des Widerspruchs“ zu erklären (S. 108). Aber er selbst hält sie für geschichtlich absolut begründet und dogmatisch für notwendig. Die Wiederbelebung war das einzige Mittel „in jenen Tagen [3]) den Jüngern, den Gegnern und der Welt das Recht Jesu zu erweisen“. Er scheint im Zusammenhang damit auch die Himmelfahrt im herkömmlichen Sinn nehmen zu wollen [4]). Es bedarf keiner Ausführung darüber, daß S. damit nicht zwar vom rechten Flügel der „Modernen“, also z. B. nicht von Kaftan [5]), aber von dem Gros der Vertreter der „modernen“ Theologie deutlich abrückt.

Endlich ist das Fortleben Christi zum Gegenstand der Kontroverse geworden. Schäder legte großes Gewicht darauf, daß S. gesagt hatte: „Das Bewußtsein der Gegenwart des lebendigen Christus blieb den Jüngern auch nach seiner letzten Erscheinung unter ihnen“ (S. 108). Er meint betonen zu müssen, daß S. nicht einfach sagt: Seine Gegenwart blieb ihnen [6]). Aber S. sagt anderwärts auch so. Die Ausführungen S. 52 f. 119 sind nicht anders zu verstehen. Und die Schrift „Warum glauben wir an Christus?“ läßt hier gar keinen Zweifel [7]). S. will nicht einen Christus, der als eine Größe der Vergangenheit fortwirkt, sondern der als das Subjekt seiner Wirkungen in ihnen und mit ihnen real gegenwärtig ist (dort S. 22 f.). Nach seiner gesamten Christologie hat diese Annahme auch gar keine Schwierigkeiten für ihn. Der Wille Gottes, der sich mit dem Menschen Jesus vereinigt hat, konstituiert ja die Gottheit Christi. Und der Bestand dieses ewigen

---

1) Allerdings heißt es S. 9: „Kein Ausdruck der Kirchenlehre von der Gottheit Christi kann in diesem Zusammenhang als zu hoch gegriffen bezeichnet werden.“ Aber bei Behandlung der „Menschwerdung“ S. 31 ff. steht kein Wort davon. 2) Kaftan, Dogmatik S. 444. 3) Diese Worte werden von Cremer S. 15 stark beanstandet: „Also nur für jene Zeit war die Auferweckung Jesu nötig ... In gewissem Sinn, aber nur in gewissem Sinn dürfte das in S.'s. Meinung zutreffen. Die Wiederbelebung des Menschen Jesus war als unmittelbares Mittel der Erweisung des Rechtes Jesu nur für die Zeit wirksam, welche sie erlebte. Wir aber würden sie heut als notwendige Glaubensüberzeugung auch nicht missen können. So verstehe ich S. 4) Warum glauben wir ...? S. 24; vgl. Grundwahrheiten S. 108 und S. 53 (Belehrung der Jünger durch den auferstandenen Christus). 5) Dogmatik S. 377 ff. 436. 450. 565. 6) Schäder S. 32. 7) Schäder S. 34 Anm. geht auf diese entschieden deutliche Ausführung in den beiden Schriften ein. Aber wenn er meint, S. Ausführungen in den „Grundwahrheiten“ schlössen die in der anderen Schrift z. T. aus, so irrt er. Das liegt an der Art, wie Sch. Auferstehung und Fortleben Christi zusammendenken muß. S. denkt hier eben anders.

daß seine Gedanken sich von diesen unterscheiden (S. 131). „Man redet dort von dem Zorn Gottes, dem durch das stellvertretende Leiden Christi, durch sein Opfer, Genüge getan wurde. Aber diese Gedanken bieten der Überlegung zu viele Angriffsflächen, als daß man sich bei ihnen beruhigen könnte". Und nun kommen eine Reihe von Sätzen, die seine Meinung sehr deutlich machen. Er lehnt es ab, Gott als veränderliches Wesen zu denken, das bald zürnt, bald liebt. Er erklärt, die Vorstellung vom Opfer in der landläufigen Sühnetheorie sei der heidnischen Religiosität entnommen (S. 130). Er faßt zusammen: Nicht Gott wird durch Christi Sühnewerk verändert, sondern Gott ändert durch Christum das zwischen ihm und der Menschheit bestehende Verhältnis, indem er diese Veränderung in Formen faßt, die sie der Menschheit verständlich machen. Dazu ist Christus für uns gestorben" (S. 131).

Ich habe diese Gedankenreihe etwas ausführlicher dargestellt, weil sie für unsere Fragestellung wichtig ist. Wie verhält sie sich zur „modernen" Theologie? Es kommt ja nicht so sehr darauf an, ob die Gedanken S's. genau so auch von einem „modernen" Theologen vertreten worden sind. Die Mehrzahl derselben wird die Sündenvergebung nicht an die Darstellung der bis in den Tod bewährten reinen Menschheit anschließen, sondern an die überwältigende Kraft der bis in den Tod bewährten Liebe Christi, die Offenbarung der Liebe Gottes ist. Auch S. spricht vom Kreuz Christi als dem höchsten Ausdruck der Liebe Gottes (S. 127); aber wenigstens hier schließt er daran anscheinend nur die Wirkung der Überwindung der Sünde im Menschen, der Vollziehung des Bruchs mit der Sünde an. Aber schließlich sind das Unterschiede, welche unsere Frage wenig betreffen. Und im übrigen: die Art, wie S. die Vertretung der Menschheit vor Gott durch die reine Menschheit Jesu schildert, erinnert wirklich stark an Albrecht Ritschl. Ich denke z. B. an dessen Unterricht in der christlichen Religion 4. A. § 40 ff.

Vor allem aber kommt hier in Betracht die Energie, mit der S. jede an die Anselmsche Sühnetheorie anklingende Meinung ablehnt. Nicht Gott wird durch Christi Sühnewerk verändert: das ist ja der gemeinsame negative Grundgedanke sämtlicher einschlägiger Ausführungen „moderner" Theologie. Vom Zorn Gottes, dem genug getan wurde, ist nicht die Rede. Wie unsäglich oft ist Ritschl mit allen „Ritschlianern" um ähnlicher Sätze willen hart angeklagt worden! Die Opfertheorie, welche dieser Stellvertretungslehre zugrunde liegt, der heidnischen Religiosität entnommen! Ja, was hat denn Ritschl anderes gesagt? Die sog. objektive Versöhnung ist eliminiert; natürlich ist auch nicht bloß eine Versöhnung der Menschen dafür eingesetzt, wie man der „modernen" Theologie oft, aber sehr zu Unrecht, es nachsagt. Aber es ist eine Theorie geschaffen, welche jeder „moderne" Theologe von den Prinzipien seiner Theologie aus an sich billigen kann, — vorausgesetzt, daß er nicht manches einzelne darin verbesserungsfähig fände.

Die Bedeutung, welche dem Tode Christi von S. zuerkannt wird, ändert an dieser Auffassung nichts; im Gegenteil. Auch die „moderne" Theologie faßt das Kreuz Christi als den Ausdruck der höchsten Liebe

Gottes und als das tiefste Gericht über die Sünde der Menschheit. Wir empfinden es alle als furchtbaren Ernst Gottes, daß er einen Gerechten sterben läßt, um den anderen das Grauen vor der Sünde zu wecken. S. betont, wie alle Modernen, daß der Weg des Kreuzes nicht etwa „an sich“ notwendig war, sondern daß er für die Menschen notwendig war und dadurch für Gott notwendig wurde (S. 127).

Natürlich haben nicht erst die „Modernen“ die Grundgedanken dieser Versöhnungslehre entdeckt. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte ich hier ihre Väter aufzählen. Auch S. hat sie gewiß nicht von den „Modernen“; wir dürfen getrost auf C. Chr. v. Hofmann zurückweisen. Aber wie auch die Genesis der Gedanken gewesen sei: es besteht in diesem Stück auch eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen S. und der „modernen“ Theologie.

5.

Christus begegnete uns als Offenbarung Gottes, als sündloser reiner Mensch. Welche Vorstellung von der Person Christi steht hinter diesen Ausführungen S's. über Jesu Wirken?

Die Person Christi übt göttliche Herrschaft über uns aus. An ihm ging uns die Empfindung der Herrschaft Gottes auf. Das ist das Erlebnis der Gottheit Christi (S. 122). S. hält das Prädikat „Gottheit Christi“ vollkommen aufrecht. Allerdings gibt er ihr eine eigentümliche Deutung.

Er lehnt das Verständnis der Gottheit als einer „Substanz“ oder einer „Natur“ nachdrücklich ab. Zugleich damit entscheidet er sich gegen die alte Zweinaturenlehre. Man hat freilich recht daran getan, daß man von der überkommenen Formel nicht abging; man hatte nichts Besseres an die Stelle zu setzen. Aber mit neuem Inhalt muß sie gefüllt werden. Wir dürfen das Wesen der Gottheit nicht als unendliche Substanz verstehen, sondern: „Gott ist der persönliche geistige Wille der Liebe, die allmächtige Herrschaft der Liebe. „Diese ewige Liebesenergie“ erfüllte die menschliche Seele Jesu. Das ist die Gottheit Christi. (Für diese gesamte Ausführung vgl. S. 112 [1]).

Sachlich das gleiche ist in einer anderen Ausführung gesagt. Der Wille Gottes wählte den Menschen Jesus zu seinem Organ und gestaltete ihn zum klaren, bestimmten Ausdruck seines Wesens. Er verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen Jesus an mit ihm, er wirkte auf ihn ein und durchdrang sein Empfinden und Wollen. So wurde der Mensch Jesus „Sohn Gottes“. Der lebendige Gott und die ewige Wahrheit durchströmten seine Seele und bildeten ihren Inhalt (S. 114. 115). Es gab keinen Gedanken und keine Regung, kein Streben und Wollen in der Seele Jesu, was nicht Bejahung und Ausführung gewesen wäre des ihm einwohnenden und ihn bestimmenden Gotteswillens (S. 114). Die Fülle der Bilder, welche S. zur Darstellung dieser Gedanken braucht, ist schier unerschöpflich. Aber überall bleibt das eine

[1]) Vgl. auch „Die Person Christi . . .“ S. 441. „Warum glauben wir . . .“ S. 18—19.

Interesse maßgebend: „Alles liegt uns daran, daß die Person des Menschen Jesus sich mit dem persönlichen Gott vereinigte und daß dadurch der Mensch Jesus unser Herr wurde" (S. 112).

Die Greifswalder Schule hat an diesem Punkt nachdrücklich eingesetzt. Cremer erklärt: „Freilich anders als Luther faßt Seeberg die Gottheit des vergotteten Menschen Jesus, anders als Luther und anders als alle kirchlichen Bekenntnisse . . ." (S. 16). Und Schäder eignet sich das Lepsiussche Wort an: „So billigen Kaufs ist das Prädikat der Gottheit nicht zu haben" (S. 29). Er meint, gleichfalls mit Lepsius, daß die gleiche Wirkung, welche S. auf Christus zurückführe, auch von anderen Individuen neben Christus ausgeübt werde, z. B. einst von Jeremias an seinem Schüler Baruch. Aber Baruch habe darum nicht gemeint, daß Jeremias Gott sei (S. 29).

Nun scheint auch mir festzustehen, daß die Differenz zwischen S's. Aufstellungen und der Kirchenlehre größer ist als seine eigenen Ausführungen es andeuten. Allerdings: wenn man nach S. 109 f. annehmen möchte, daß er die Logosidee ausschalten wolle, so belehrt er uns anderswo eines Besseren. „Wenn also der ewige Gott-Logos sich mit dem in der Jungfrau Maria erschaffenen Menschen Jesus von Anfang an zur dauernden Einheit verbindet und durch ihn wirkt, wenn er dann weiter in seiner Allmacht schrankenlos fortwirkt, die Menschen zum Glauben führend, das Weltall durchdringend, die Geschichte leitend, so ist das den „Rechtgläubigen" von heute eine unverständliche Rede" [1]). Aber ist es wirklich lediglich eine „formelle Differenz" zwischen S's Auffassung und der überlieferten Lehrweise? [2]) Ist sie so gering, daß getrost die alten Formeln beibehalten werden können, wofern sie nur eben mit neuem Inhalt erfüllt werden? Ich bin mit S. ganz derselben Meinung: sachlich wahrt seine Auffassung durchaus das tiefste Interesse der Kirchenlehre. „Der Zweck, der alle kirchlichen Verhandlungen über die Person Christi geleitet hat, war die Feststellung seiner Bedeutung als Erlöser" [3]). Aber wenn auch dies tiefste, treibende Motiv das gleiche geblieben ist, wenn auch die alte Kirchenlehre gerade so wie S. seine Gottheit und Menschheit behauptet hat, „weil man sich von ihm erlöst wußte" [3]), — bietet denn nicht die Kirchenlehre statt eines allgemeinen, vieldeutigen Ausdrucks dieses Anliegens eine bestimmte, einen einzigen Deutungsversuch sehr eindeutig aussprechende Theorie darüber? Und zwar eine Theorie, welche auch S. ablehnt? Wäre das christologische Dogma nicht eben ganz klar auf die physisch verstandene Zweinaturenlehre eingeschworen, dann läge die Sache anders. Aber so, wie die Sache steht, liegt doch wohl nicht bloß eine formelle Differenz vor bei Übereinstimmung der Gedanken mit dem Gehalt und der Tendenz der Kirchenlehre" [4]). Die Tendenz der Kirchenlehre war doch eben, eine bestimmte Antwort auf die christologischen Fragen allgemein gültig zu machen!

---

[1]) Ev. Kirchenztg. a. a. O. Sp. 6. [2]) So in „Warum glauben wir an Christus? 2. A. S. 30. [3]) „Warum glauben wir usw." 2. A. S. 31. [4]) Ebenda S. 30.



Ich kann mich darum auch über den scharfen Widerspruch der Greifswalder Schule nicht wundern. Sie hat doch wohl mit Recht gesehen, daß hier diejenige Linie der Christologie, die unter der Herrschaft der altkirchlichen Formeln die spezifisch orthodoxe und zugleich die populäre geworden war, verlassen ist. Der letzteren ist es nun einmal wesentlich, das Wunder der Menschwerdung so massiv und darum so physisch als möglich zu verstehen. Die, sagen wir (alle Ausdrücke der Art sind inadäquat) geistige, auf dem Gebiet des inneren, persönlichen Lebens liegende Vereinigung Gottes mit dem Menschen Christus ist der herkömmlichen Orthodoxie zu wenig substantiell. S. meint in bitterer Ironie: „Man ist so gewöhnt daran, sich in seinem Denken mit dem Menschen Jesus abzufinden, daß man die Gottheit ihm eigentlich nur wie eine Aureole oder ein Amtsgewand umhängt. Kommt dann jemand, der wirklich Ernst macht mit der Gottheit des Herrn Christus, so verstehen ihn die „Hüter der Rechtgläubigkeit“ nicht mehr“ [1]). Aber von den Interessen, welche diese Hüter vertreten wollen, gehen bei S. doch eben auch einige verloren: nicht nur der Gedanke der ungeheuren Selbsterniedrigung der menschgewordenen zweiten Person der Gottheit — die nach S. stattfindende Vereinigung gestattet, wie mir scheint, eine derartige Betonung dieses Gedankens nicht entfernt —, sondern auch der Gedanke des leidenden, des bis in den Tod hinein gehorsamen Gottes. S. weist diesen Gedanken durchaus ab. „Die an sich tiefsinnige Idee vom „leidenden Gott“ besagt, daß die Gottheit so tief in die Menschheit sich herabläßt, daß sie das Leiden mitempfindet. Aber das ist nur eine fromme Meinung, die sich der Strenge des Begriffs nicht fügen will.“ (S. 130). Jawohl; aber jene Idee besagt in der populären Fassung, aber auch in der Kirchenlehre, doch wohl noch mehr als das „Mitempfinden“ der Gottheit. Wenn die Konkordienformel erklärt, die Worte „Gott hat gelitten, Gott ist gestorben“ seien nicht bloße Worte; es sei mit der Tat also [2]), — so gibt sie doch einem populären Bedürfnis Ausdruck, den Abgrund der Selbsterniedrigung der Gottheit so tief wie möglich zu machen. Bei S. aber ist das Subjekt des Todes die Menschheit Jesu und sie allein (S. 127).

Ist nun diese Lehre S's. modern oder nicht? Er selbst gibt eine formelle Differenz gegenüber der Kirchenlehre zu; aber er erklärt, sich „zur Gottheit Christi im Sinne des Athanasius“ zu bekennen [3]). Er ist der Überzeugung, die Gottheit Christi im Sinne des Neuen Testaments auszusprechen (S. 117). Er macht energisch geltend, daß Luther den Weg zu dieser Lösung gebahnt habe [4]). Also doch nicht modern? Aber bei Athanasius ist ihm das so wertvoll, daß er die Einheit Gottes nachdrücklichst betont; ὁμοούσιος bedeutet, daß der Sohn wie der Geist „der eine Gott wie der Vater“ sind (S. 110). Er geht doch auch hier mehr auf die allertiefste Tendenz zurück denn auf die Aus-

1) Ev. Kirchenzeitung S. 6. 2) Sol. Decl. 772. 3) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6 vgl. Grundwahrheiten S. 63—64. 110; Warum glauben wir . . . S. 32 ff. Die Person Christi . . . S. 438. 4) S. 112 vgl. Warum glauben wir . . . S. 33 f.

prägung der Lehre. Luther hat ähnliche Gedanken vertreten; freilich — herrschend sind sie bei ihm kaum geworden. Im N. T. findet sich auch nach meiner Auffassung die Grundlage für diese Fassung (Johannesevangelium!); aber ob man ihr darum mehr als anderen Theorien biblischen Ursprung zusprechen darf, bleibt doch zweifelhaft. In der evangelischen Kirche nach Luther will S. noch bei Martin Chemnitz „inmitten der eingehendsten Ausführung der Zweinaturenlehre die Fortwirkung der Luther eigentümlichen Anschauung“ aufzeigen [1]). Aber seitdem? Müssen wir nicht bis in die „moderne“ Theologie hinabgehen, um ähnliche Gedanken zu finden? Muß man nicht — um von anderem zu schweigen — an Auseinandersetzungen wie die von Hermann Schultz erinnert werden? Ich denke z. B. an eine Stelle seines „Grundrisses der christlichen Apologetik“ [2]): „Daß das Göttliche in ihm (Christus) nicht etwa bloß ein rhetorisch erhobenes Weltliches, sondern wirklich das wahre Wesen des Einen Gottes selbst ist, das hat die Kirche auf Grund der Gedanken des Paulus und Johannes in heißen Kämpfen verteidigt und in ihrem Trinitätsdogma niedergelegt. Sie hat es verstanden, daß die geschichtliche Person Jesu für den, der sie als Offenbarung Gottes ansieht, nicht weniger sein kann, als das geschichtliche Gestaltgewinnen des von Ewigkeit seiner Menschheit sich zuneigenden göttlichen Offenbarungslebens in Niedrigkeit . . . . .“ Und klingen nicht dieselben Töne beherrschend ins Ohr, wenn man J. Kaftans Sätze über die Gottheit Jesu Christi liest [3]), z. B. diesen: „Die nähere Bestimmung des Satzes von der Gottheit Jesu Christi lautet in der evangelischen Erkenntnis dahin, daß er die vollkommene Offenbarung Gottes ist, er in seinem Personleben die Offenbarung Gottes, er selbst daher Gott geoffenbart im Fleisch, in der menschlichen Geschichte“ [4])? Ist nicht die Auseinandersetzung mit der Zweinaturenlehre, welche Kaftan vollzieht, der S's. ganz parallel [5])? Nicht restlose Übereinstimmung soll behauptet werden. S. hat diese Anschauungsweise, die eigentlich durch und durch praktisch-religiös ist, etwas mehr nach der spekulativen Seite hin fortgebildet. „Daß Christi persönliche Gottheit präexistent ist und daß sie ewig bleibt, ist unsere feste Überzeugung, denn Gott ist ewig und Christus ist Gott im vollsten und tiefsten Sinne des Wortes“ [6]). Er spricht ebenso nachdrücklich die Überzeugung von der fortdauernden Gegenwart Christi aus: „Christus ist mir als ewiger Gott gegenwärtig“ [7]). Er hat jene Hypothese breit ausgeführt, welche wir in den Grundwahrheiten S. 114 ff. finden. Er bewegt sich viel energischer in den Ausdrücken der herkömmlichen Christologien. Es ist sicher richtig, daß bei Harnack die entsprechenden Gedanken, wenn schon sie auch bei ihm nicht fehlen [8]), doch nicht entfernt die gleiche beherrschende Bedeutung erlangen, daß also S. in dieser Hinsicht tatsächlich weiter führt. Aber — ein Neues

---

1) Ebenda S. 34. 2) 2. A. 1902. S. 163 f. vgl. S. 150 (Abs. 6) ff.; S. 155 ff. 3) Dogmatik (zitiert nach der 1. und 2. Aufl. 1897) S. 409 ff., bes. auch S. 427 ff. 4) Ebenda S. 413. 5) Vgl. ebenda S. 413 unten, S. 414. 6) Warum glauben wir . . .? S. 32. 7) Die Person Christi . . . . S. 454. 8) Das Wesen des Christentums 2. A. S. 81/82. 91/92.

gegenüber der alten Fassung, gegenüber der Fassung der Kirchenlehre bleibt seine Darstellung doch. Sie rückt in eine Linie mit der Christologie von H. Schultz und J. Kaftan, obschon nicht geleugnet werden soll, daß sie in der Betonung der Vereinigung des ewigen Gottes (manchmal heißt es auch des ewigen Sohnes Gottes) mit dem Menschen Jesus weiter geht, als diese gehen. Und dieser Anlehnung an die neue Theologie des 19. Jahrhunderts ist sich S. auch bewußt [1]).

6.

Im vorstehenden ist die Lehre von der Gottheit Christi sozusagen isoliert worden. Sie ist ja auch weitaus das Wichtigste in S's. Christologie, vielleicht in seiner ganzen Theologie. Immerhin kommen doch noch eine Reihe von anderen Punkten in Betracht, die diesem Hauptpunkt gegenüber von geringerer, aber doch gerade für unsere Frage auch noch von erheblicher Bedeutung sind.

Hier mag zuerst kurz die Rede sein von derjenigen Gedankenfolge, in welcher Christus nicht nur als unser Herr, sondern auch als der „Herr der Welt“ erscheint. S. findet reiche und volle Ausdrücke in Fülle, um diesem Gedanken Form zu geben. Der Sinn aber ist überall der gleiche: der in Christus persönlich wirksame ewige Gott unterwirft sich die Menschen im Glauben. S. 17 heißt es: „Wenn etwas geschichtlich sicher ist, so ist es dies. daß Christus sich als den Herrn der Welt fühlte“; — aber sofort wird hinzugefügt: „daß er von sich das Heil oder Unheil abhängig machte“. S. 116 steht der Satz: Sofern Jesus sich als Gottes Organ, als seinen Sohn weiß und fühlt, ist er der Herr der Welt, denn Gottes ist die Welt“ [2]). So wird es denn auch gemeint sein, wenn er von dem nach der Vereinigung mit dem Menschen Jesus „in seiner Allmacht schrankenlos fortwirkenden, die Menschen zum Glauben führenden, das Weltall durchdringenden, die Geschichte leitenden“ Gott-Logos redet [3]).

Eins muß aber hier ausdrücklich hervorgehoben werden. Je weniger uns diese Behauptung der Herrschaft Christi „unmodern“ erscheint, weil man dabei durchaus in erster Linie an die „absolute Gewalt über die Geister“ (S. 50) denken muß, so beschränkt sich doch die „Allmacht Christi [4]) nach S. nicht auf diese auf psychologischem Gebiet liegende Kraftentfaltung. Allerdings bleibt diese das primäre „Wunder“. Die Seele ist mehr als der Leib. Die „großen Mirakel“ (nach Luther) sind die geistlichen Mirakel, „nämlich daß Christi Wort Glauben erzeugt, Seligkeit und Friede gibt“ (S. 51). Aber darum hält S. doch auch an der ins Gebiet des Naturlebens fallenden Wundermacht Jesu fest. Wer Christi Kraft erlebt hat, traut ihm wirklich Wunder jeglicher Art zu, dem ist auch das ihn umgebende Naturleben nicht zu stark oder zu groß, als daß es Jesu Wunderkraft Schranken ziehen könnte (S. 51) [5]). Damit ist die geschichtliche Kritik natürlich nicht aus-

---

[1]) Die Person Christi ... S. 445. [2]) Von mir gesperrt. [3]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6. vgl. Die Person Christi ... S. 453 f. [4]) Dieser Ausdruck öfter: Grundwahrheiten S. 133. 149; Die Person Christi S. 441. [5]) Es ist natürlich gemeint: ... als daß Jesu Wundermacht es nicht beherrschen könnte.

geschlossen; sicherlich untersteht die Frage noch der Tatsächlichkeit jedes einzelnen Wunders auch in S.'s. Sinne dieser Kritik. Aber grundsätzlich macht das nichts aus; selbst die geschichtliche Kritik berührt den Glauben eigentlich wenig (S. 51). Es ist festzuhalten, daß selbst diese Betrachtung der Wunder Christi nicht eigentlich über das hinausgeht, was auch „moderne" Theologen lehren. J. Kaftan z. B. erklärt ausdrücklich, keinen Grund zu haben, bei den Berichten von wunderbaren Heilungen aus dem Leben Jesu stehen zu bleiben. Vielleicht spricht er schärfer über das Recht der historischen Prüfung; aber er schränkt das, was von Wundern Jesu anzuerkennen ist, ausdrücklich nicht auf die Heilungen ein[1]). Und gerade auch die grundsätzliche Stellung, sowohl was die primäre Bedeutung der „geistlichen Mirakel" betrifft, als auch was die Zurückschiebung der Bedeutung der äußeren Wunder für die Entstehung des Glaubens betrifft, ist dieselbe, wie sie durchschnittlich in der „modernen" Theologie festgehalten wird. Aber in der Anerkennung der äußeren Wunder selbst geht S. — das muß gleichfalls festgestellt werden — mit Kaftan über die von anderen modernen Theologen, z. B. von Harnack vertretene Anschauung hinaus. Er würde — soweit sich schließen läßt — den „Naturzusammenhang" nie mit Harnack als unverbrüchlich hinstellen[2]).

Auch hinsichtlich der an der Person Christi geschehenen Wunder erhebt sich eine Differenz zwischen S. und der „modernen" Theologie, hier sogar nicht bloß dem linken Flügel derselben. Es handelt sich um die übernatürliche Geburt und um die Auferstehung. Schäder hat S. dahin verstanden, daß nach ihm Jesus „eventuell auch rein natürlich geboren" sei (S. 27). Allerdings hat er die Möglichkeit einer anderen Auffassung gelten lassen (S. 28 Anm.). Wenn man den einen Satz in den „Grundwahrheiten" liest, welcher hiervon spricht, kann man Schäders Deutung wohl begreifen. Hier heißt es S. 114: „Er (der Wille Gottes) schuf den Menschen Jesus wie einst den ersten Menschen zu seinem Organ — das ist der letzte und tiefste Sinn der uralten geschichtlichen Überlieferung, daß Jesus von der Jungfrau Maria geboren ist — und er verband sich vom ersten Moment seiner Existenz an mit ihm . . ." Danach konnte es scheinen, als wolle S. wirklich „nur auf den letzten und tiefsten Sinn der Überlieferung von der jungfräulichen Geburt hinaus" (Schäder S. 27). Aber mit dieser Deutung ist S. Unrecht geschehen; er durfte wohl verlangen, daß man auch seine früheren Schriften, in denen er sich zur jungfräulichen Geburt bekannt, beachtete[3]). Er hat, da das nicht geschehen ist, neuerdings dies Bekenntnis unmißverständlich wiederholt[4]). Darin ist er gewiß nicht modern; denn selbst Kaftan vermag in dieser neutestamentlichen Überlieferung geschichtliche Überlieferung nicht zu erkennen[5]). Aber anderseits: es frappiert doch, wie wenig Wert S. selbst auf diesen Punkt legt! In den „Grundwahrheiten" widmet er ihm außer dem Katechismuszitat S. 119 jenen

---

[1]) Dogmatik S. 271. [2]) Harnack, Das Wesen des Christentums S. 16 ff., bes. S. 18. [3]) Glaube und Glaube S. 28 ff. [4]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6. [5]) Dogmatik S. 381 f. 443 ff., bes. S. 445.

einen Satz; und, wenn er die Tatsache festhält, Gewicht fällt doch eben nur auf jenen tiefsten Sinn der Sache! Zu den Grundwahrheiten scheint sie ihm danach doch nicht zu gehören. Eine Schrift wie die „Warum glauben wir an Christus?“ kann, wenn ich recht sehe, ganz daran vorübergehen [1]). Wirklich Wert hat doch für ihn genau wie für Kaftan nur der Gedanke, „daß das Werden Jesu in der Welt aus dem Zusammenhang der gewöhnlichen menschlichen Entwicklung absolut heraustritt“ [2]).

Sodann die Auferstehung. S. betont nachdrücklich die leibliche Auferstehung (S. 168. 116). Er ist zwar so konziliant, den Zweifel daran „aus dem religiösen Eifer des Widerspruchs“ zu erklären (S. 108). Aber er selbst hält sie für geschichtlich absolut begründet und dogmatisch für notwendig. Die Wiederbelebung war das einzige Mittel „in jenen Tagen [3]) den Jüngern, den Gegnern und der Welt das Recht Jesu zu erweisen“. Er scheint im Zusammenhang damit auch die Himmelfahrt im herkömmlichen Sinn nehmen zu wollen [4]). Es bedarf keiner Ausführung darüber, daß S. damit nicht zwar vom rechten Flügel der „Modernen“, also z. B. nicht von Kaftan [5]), aber von dem Gros der Vertreter der „modernen“ Theologie deutlich abrückt.

Endlich ist das Fortleben Christi zum Gegenstand der Kontroverse geworden. Schäder legte großes Gewicht darauf, daß S. gesagt hatte: „Das Bewußtsein der Gegenwart des lebendigen Christus blieb den Jüngern auch nach seiner letzten Erscheinung unter ihnen“ (S. 108). Er meint betonen zu müssen, daß S. nicht einfach sagt: Seine Gegenwart blieb ihnen [6]). Aber S. sagt anderwärts auch so. Die Ausführungen S. 52 f. 119 sind nicht anders zu verstehen. Und die Schrift „Warum glauben wir an Christus?“ läßt hier gar keinen Zweifel [7]). S. will nicht einen Christus, der als eine Größe der Vergangenheit fortwirkt, sondern der als das Subjekt seiner Wirkungen in ihnen und mit ihnen real gegenwärtig ist (dort S. 22 f.). Nach seiner gesamten Christologie hat diese Annahme auch gar keine Schwierigkeiten für ihn. Der Wille Gottes, der sich mit dem Menschen Jesus vereinigt hat, konstituiert ja die Gottheit Christi. Und der Bestand dieses ewigen

---

1) Allerdings heißt es S. 9: „Kein Ausdruck der Kirchenlehre von der Gottheit Christi kann in diesem Zusammenhang als zu hoch gegriffen bezeichnet werden.“ Aber bei Behandlung der „Menschwerdung“ S. 31 ff. steht kein Wort davon. 2) Kaftan, Dogmatik S. 444. 3) Diese Worte werden von Cremer S. 15 stark beanstandet: „Also nur für jene Zeit war die Auferweckung Jesu nötig ... In gewissem Sinn, aber nur in gewissem Sinn dürfte das in S's. Meinung zutreffen. Die Wiederbelebung des Menschen Jesus war als unmittelbares Mittel der Erweisung des Rechtes Jesu nur für die Zeit wirksam, welche sie erlebte. Wir aber würden sie heut als notwendige Glaubensüberzeugung auch nicht missen können. So verstehe ich S. 4) Warum glauben wir ...? S. 24; vgl. Grundwahrheiten S. 108 und S. 53 (Belehrung der Jünger durch den auferstandenen Christus). 5) Dogmatik S. 377 ff. 436. 450. 565. 6) Schäder S. 32. 7) Schäder S. 34 Anm. geht auf diese entschieden deutliche Ausführung in den beiden Schriften ein. Aber wenn er meint, S. Ausführungen in den „Grundwahrheiten“ schlössen die in der anderen Schrift z. T. aus, so irrt er. Das liegt an der Art, wie Sch. Auferstehung und Fortleben Christi zusammendenken muß. S. denkt hier eben anders.

Willens Gottes berechtigt zu dem Bekenntnis, daß „Jesus Christus lebet und regieret in Ewigkeit“ (Grundw. S. 119). Der eine Gott wirkt selbstverständlich in Ewigkeit; und dieser eine Gott war es ja, der sich den Menschen Jesus zum Organ erwählt hatte. Natürlich laufen bei dieser Fassung der Sache einige Differenzen gegenüber der herkömmlichen „positiven“ Theologie mit unter. Sie sind angedeutet in den Sätzen S. 52: „Die Gegenwart Christi ist nicht vorzustellen wie die zeitlich und räumlich wechselnde Nähe einer Kreatur, sondern er wird als ewiger Wille offenbar in seinen geschichtlichen Worten,“ und S. 119: „Wollte nun jemand fragen, was aus der menschlichen Seele geworden, und wie sie heute beschaffen ist, oder wo sie sich jetzt befindet, so müssen wir auf die Schranken unseres Wissens verweisen“ [1]). Ohne genauer auf die Sache einzugehen, darf doch wohl konstatiert werden, worauf diese Differenz hinauskommt. Die Zweinaturenlehre denkt die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christus eben fester, unlöslicher. Nach ihr wirkt auch der Gottmensch fort, denn Gott und Mensch bleiben geeint. Nach S. ist das Fortwirkende der in Christus offenbare Gott, der ewige Wille Gottes. So kann — das ist schließlich hier Nebensache, aber es muß erwähnt werden — S. die Frage nach dem Wo und Wie der menschlichen Seele Jesu aufwerfen, aber unbeantwortet lassen [2]). Die Kirchenlehre würde die Antwort wissen: sie ist mit Gott vereinigt; — und sie stellt überdies nicht bloß diese Frage, sondern auch die andere nach dem Verbleib der wiederbelebten Leiblichkeit Jesu.

Wir konstatieren also auch in diesem Stück ein Abweichen von der „modernen“ Theologie. Aber wir müssen gleichzeitig ein solches von der Kirchenlehre konstatieren, wenigstens von ihrer Form und Ausprägung, und von der populären Fassung derselben, wie sie die Gemeinde beherrscht.

7.

Eine kurze Darlegung über die Trinitätslehre muß sich anschließen. S. betont sehr, daß er ausdrücklich eine solche vorträgt. Nun, Cremer hat das wohl beachtet (S. 16 f.), aber er hat sich sehr abfällig über dieselbe ausgesprochen. Er bezeichnet sie als eine Abart des alten Monarchianismus. Alte Ketzernamen auszugraben, ist keine schöne Beschäftigung; aber ich für meine Person gestehe offen, daß ich denselben Eindruck gehabt habe. In der Wirkung Christi erleben wir nach S. den Willen Gottes, daß die Sünder selig werden, daß eine Gemeinde der Erwählten in der Welt sei. Von Christus weiterschauend finden wir in Natur und Geschichte denselben Willen wirksam. Und wieder spüren wir ihn, wenn unser Herz durch die Rede irgend eines Menschen ergriffen wird, als den persönlichen Willen, daß die einzelnen Seelen Gottes werden. „Gott ist geistige Person oder wirksamer Wille. Und

---

[1]) Vgl. Schäder S. 32. Ev. Kirchenztg. Sp. 6. [2]) Denn der Hinweis Ev. Kztg. Sp. 7 auf die Grundw. S. 164 erfolgte Verwendung des Satzes Joh. 17, 24 führt doch nicht über die Parallelisierung der menschlichen Seele Jesu und ihrer ewigen Existenzart mit derjenigen der Seele der Gläubigen hinaus. [3]) Ev. Kirchenzeitung Sp. 6.

Gott will, daß die Welt sei und werde; Gott will, daß eine Kirche sei und werde; und Gott will, daß eine Vielheit einzelner Seelen sein werde". Diese drei Willensbeschlüsse sind im ewigen Gott ewig nebeneinander und miteinander. In jedem ergeht sich die ganze göttliche Person (S. 118. 119). Das ist die Trinitätslehre S's.: sie lehrt einen Gott, der von Ewigkeit drei Willensentschlüsse hatte und realisierte. Sie lehrt eine Person, die sich als dreifaltige Person offenbart. Sie paßt zu der wieder und wieder von ihm geübten Betonung der notwendigen Einheit Gottes [1]). Aber sie ergibt allerdings eine Differenz gegenüber der Kirchenlehre, und, wie mir scheint, nicht bloß eine solche in der Form. Denn diese letztere geht in der Unterscheidung der drei „Personen" in Gott auch im praktischen Interesse weiter. Es handelt sich für sie eben darum, die wirkliche Gottheit des geborenwerdenden, lebenden, sterbenden und auferstehenden Christus im Unterschied von dem Vater festzuhalten, weil nur durch diese schärfere Unterscheidung das Heilswerk, wie die traditionelle Lehre es beschreibt, festgehalten werden kann. Cremer hat recht: Konsequenz kann man der Trinitätslehre S's. und seiner Lehre von der Person Christi nicht absprechen (S. 17). Aber eben diese Konsequenz bedeutet doch ein Abweichen von der Linie dessen, was man herkömmlich unter „positiver Theologie" versteht.

Es ist nicht meine Absicht, des Genaueren auch auf die übrigen von Cremer und von Schäder aufgeworfenen Fragen einzugehen. Denn bei einer ganzen Reihe derselben stehen in der Tat nur Fragen der Methode zur Debatte. So z. B. bei der Debatte darüber, ob S. früher hätte von der Sünde reden müssen, als er getan. Hier ist doch S. gegen Schäder (S. 30 f.) im Recht, wenn er erklärt, daß es nicht entscheidend sei, wie früh oder wie spät eine Wahrheit in Sicht kommt, sondern welche Bedeutung sie im Zusammenhang des Gedankenorganismus hat [2]). Dadurch, daß S. erst verhältnismäßig spät von der Sünde spricht, ist nicht erwiesen, daß sie ihm nur eine „Beisache" ist. Im Gedankenzusammenhang S's. bleibt die Sünde keinen Augenblick außer Betracht. Wenn die Gestalt Christi uns zu Glauben und Liebe zwingt, so überwindet sie doch eben die Sünde in uns. Und bei der S'schen Vorstellung von der Versöhnung steht sie durchaus im Mittelpunkt. Das Eine nur bleibt natürlich richtig, daß S. eine Vergebung der Sünde ohne Umstimmung Gottes für möglich hält. Das liegt in der Linie der „modernen" Theologie (s. o.); aber daß damit die Sünde anders, insbesondere geringer gewertet sei, als sonst in der „positiven" Theologie, ist damit nicht ausgemacht. Und daß die Cremersche Einseitigkeit in der Definierung des Christentums (Sündenvergebung und Glauben an sie) wirklich die einzig genuine Linie in der Entwicklung der „positiven" Theologie darstelle, wäre auch noch zu beweisen.

Desgleichen mögen die Fragen nach der Geltung des Reiches Gottes bei S. im Vergleich mit Harnack, nach der Begründung der Absolutheit des Christentums u. a. hier getrost ausgeschlossen bleiben. Sie gehören alle nicht ins Zentrum unserer Frage. Zum Teil ist da S.

1) S. 110. 118. 119. Warum glauben wir ... S. 26. 2) Ev. Kztg. Sp. 7.

auch wirklich mißverstanden worden. Es gibt in dem Streit auch Episoden, die dem dritten mitten in der ernsten Erwägung ein Lächeln entlocken. Schäber sagt von Jesus: „Er ist sein Evangelium. Nicht in Harnacks Sinn als „lebendige Kraft". Auch nicht in dem nur undeutlicher ausgedrückten Sinne S's., daß Jesus das Wesentliche und die Kraft seines Evangeliums war. Nein, in dem Sinne ist Jesus sein Evangelium, als er einfach dessen Inhalt ist" (S. 57). S. verteidigt sich gegen diesen Angriff: „Dagegen habe ich gar nichts, meine auch sachlich nichts anderes gesagt zu haben, es nur etwas genauer auszudrücken als Herr D. Schäber"[1]). Ja, er hat völlig recht. Es kann ihm unmöglich schwer fallen, den gleichen Ausdruck zu brauchen. So gewiß er S. 58 sagen kann, Jesus sei der Inhalt der Schrift, so gewiß konnte er auch sagen, er sei der Inhalt des Evangeliums.

8.

Wir tun jetzt einen Blick auf das Ganze. Was hat sich ergeben? Eine christozentrische Theologie, ganz und gar orientiert an der Person, der Persönlichkeit Christi. Die Kraft dieses Christus, die Gewalt, welche er über die Seelen der Menschen ausübt, steht im Zentrum. Diese Wirkung wird nicht bloß auf die geschichtliche Gestalt Christi zurückgeführt; vielmehr steht hinter ihr, die freilich wirkendes Mittel bleibt, der Lebendige. Christus aber wird mit allen Namen der kirchlichen Christologie genannt; das Prädikat der Gottheit wird aus seinen göttlichen Wirkungen erschlossen. Zur Erklärung dient eine Hypothese, nach welcher der ewige Wille Gottes sich persönlich mit dem Menschen Jesus verbunden und ihn ganz zu seinem Organ gemacht hat, — eine Hypothese, welche zugleich die Aufstellung einer Trinitätslehre als Lehre von einem Gott, in dem von Ewigkeit her drei Willensentschlüsse sind, gestattet. Die Wirkung Christi wird näher dahin bestimmt, daß er in uns Glauben und Liebe weckt — eben durch die Gewalt seiner Person, die Gottes Organ, Gottes vollkommene Offenbarung ist. Zugleich vertritt seine reine Menschheit uns sühnend vor Gott und gibt uns so die Gewißheit der Vergebung.

Eins ist gewiß: das Schema der „kirchlichen" Erlösungslehre ist hier verlassen, konsequent verlassen. Nicht mehr das ist der Herzpunkt der Lehre, daß der fleischgewordene Gottessohn für die Sünden der Menschheit genugtut, Gottes Gnade uns gewinnend, so daß Gott propter Christum vergibt. Sondern alles ruht darauf, daß der Mensch Jesus das vollkommene Organ des Willens Gottes wird, also auch Gottes Offenbarung, und daß er dadurch Gewalt über die Menschenherzen gewinnt. Der andere Gedanke, die Vertretung vor Gott durch Jesu reine Menschheit, ist nur geeignet, noch deutlicher zu machen, daß das Schema verlassen ist. Denn er macht den Unterschied zwischen dem auf Gottes Umstimmung zielenden Versöhnungswerk der Kirchenlehre und einer Anschauung, nach welcher das Kreuz Sühne der Menschheitssünde ist, weil es das Zeichen der unbeugsamen Kraft des Guten in dem Höllenschlund von Bosheit und Schmerz ist, recht klar. Und

[1]) Ev. Kztg. Sp. 9.

die Fassung der Gottheit Christi, die zugrunde liegende Anschauung von seiner Person, fällt gleichfalls aus dem Schema der hergebrachten Erlösungslehre: sie hält eine persönliche Vereinigung Gottes mit dem Menschen Jesus aufrecht, aber sie gibt ihr nicht die Folge, an welcher jener alles liegt: Mitleiden, Mitsterben. Sondern sie erschöpft sich in der die Person Jesu voll erfüllenden, sie zum Organ der Offenbarung und zugleich der Wirkung Gottes auf Menschenherzen machenden, wunderbaren, aber doch eben geistig gedachten Verbindung von Gott und Mensch.

Das Schema der traditionellen Lehre ist verlassen. Ist, was an die Stelle getreten ist, „modern“? S's. Lehre hat Elemente, welche durchaus nicht modern wirken: Jungfrauengeburt, leibliche Auferstehung, persönlich fortwirkendes Herrschen Christi. Zudem: es ist völlig unrichtig, was Cremer S. 22 sagt, daß seine Ausführungen nur an einem dünnen supranaturalistischen Faden hangen. Die Energie, mit der Christus zum Mittelpunkt der Weltgeschichte gemacht wird, kann unmöglich übertroffen werden. Und eben in Christus arbeitet der ewige Gott an der Menschheit. Von immanenter Entwicklung ist keine Rede; die Person Jesu fällt aus dem natürlichen Weltzusammenhang; Gottes unmittelbares Wirken bestimmt alles weitere Geschehen. Daß S. ein „Partner“ von Harnack sei, kann unmöglich gesagt werden: denn es fehlt ihm ganz die historische Betrachtungsweise, welche Harnack innehält. Gewiß, auch für Harnack ist Jesus nicht bloß Träger seines Evangeliums; aber an dem von ihm gebrachten Evangelium hängt doch Harnacks ganzes Interesse. Es mag sein, daß das „Wesen des Christentums“ eben dies besonders scharf hervortreten läßt; unter anderem Gesichtspunkt würde auch Harnack vielleicht eine Betrachtungsweise gewinnen, welche derjenigen S's. näher käme. Tatsächlich aber trennt S. die Wucht, mit der er Christus als die vollkommene Darstellung Gottes in der Welt betrachtet, mit der Christi Lehre, sein „Evangelium“ ganz und gar gegenüber seiner Person und deren Wirkung zurücktritt, von Harnack. — Aber trotz alledem: vieles bei S. nimmt auf, was auch die „moderne“ Theologie gebracht hat. Man darf an Schleiermacher und Hofmann erinnern, man darf aber auch Verbindungslinien zu Kaftan und Herrmann ziehen, selbstverständlich ohne eine Abhängigkeit von diesen letzteren statuieren zu wollen. Unter fast vollkommener Festhaltung der Formeln der Kirchenlehre, und unter möglichster Festhaltung ihrer wirkenden Interessen, dabei mit Anerkennung einer Reihe geschichtlicher Tatsachen aus dem Leben Jesu, die sonst kritisch bestritten zu werden pflegen, und in spekulativer Fortarbeit hat S. eine Theologie gebildet, die — im ganzen genommen — zwar mehr noch als der rechte Flügel der „modernen“ Theologie den Kontakt mit der Tradition wahrt, im Grundsatz aber auf der gleichen Linie liegt, wie die Theologie dieses Flügels.

9.

Wenn Cremer und Schäder S's. Anlehnungen an die „moderne“ Theologie feststellen, so klingt das wie ein Ketzergericht. Ich brauche

nicht zu versichern, daß obigen Ausführungen nichts ferner liegt als die Absicht, ein Ketzergericht zu üben. Mir ist ja vieles, sehr vieles in den S'schen Darlegungen so sympathisch, ich stimme den grundlegenden Tendenzen in so starkem Maße zu, daß jede derartige Beurteilung schlechthin ausgeschlossen ist. Es sind treffliche Worte, die S. über das Verhältnis der Theologie zur zeitlichen Entwicklung gefunden hat: „Daher ringt die Theologie immer wieder — das ist ja ihre Geschichte — nach neuen modernen Formen — „modern" im besten und einfachsten Sinn genommen —, in denen sie die ewige Wahrheit der Offenbarung Gottes dem Geschlecht der Gegenwart wieder verständlich und eindrücklich machen kann als ewige Kraft und himmlischen Trost. Nicht eine „Fortbildung der Religion" soll das bedeuten — die Religion ist uns für immer gegeben in der Offenbarung Gottes in Christo —, sondern eine Fortbildung des Verständnisses der Religion" [1]). Ich bin nicht der Meinung, daß S. durchweg die richtigen Formen gefunden hat, in welchen die ewige Wahrheit unserem Geschlecht eindrücklich gemacht werden kann. Aber sicher hat er mit heißem Ringen um die alten Formen doch solche neue Formen geschaffen, daß der moderne Mensch in ihnen ein tiefes Verständnis für seine eigensten Fragen fühlen und einen Weg zu Gott gewiesen erhalten kann, einen Weg, der für ihn bereitet ist und der ihn zum Ziele führt.

Eben durch diese Art unterscheidet sich S. von der Greifswalder Schule. In ihr spüren wir den Pulsschlag modernen Empfindens nicht. In ihr klingen uns Forderungen entgegen, die wir nicht erfüllen können. Nicht etwa Forderungen ethischer Art sind gemeint; mag die Art, wie Sünde und Gnade das Ganze beherrschen, theologisch einseitig sein; — wir spüren darin doch die Art von unserer Art. Religiös betrachtet ist mir Cremers Paulinismus gerade so verständlich, wie mir einst seine Predigten wirksam waren. Aber hier wird Glaube und Intellekt in eine Verbindung gebracht, die vielen Menschen von heut schlechthin unmöglich ist, und die weder das religiöse Empfinden als notwendig noch das theologische Denken als sachlich richtig annehmen kann. Anders Seeberg. Er fühlt als ein Mensch unserer Zeit. Darum kann ein solcher von ihm lernen.

In diesem Sinne können wir es auch mit Freude begrüßen, wenn der Versuch unternommen wird, gerade auch mit Rücksicht auf S. eine „moderne positive Theologie" zu schaffen. Grützmacher ist in den oben genannten Aufsätzen diesem Gedanken nachgegangen. Er bezieht sich dabei besonders auf S's. Buch „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" [2]). Aber er findet auch, daß S. in den „Grundwahrheiten" „eine konkrete Ausführung seines Programms einer modernen positiven Theologie schon dargeboten hat" [3]). Unter der „modernen positiven Theologie" versteht er in Anlehnung an Th. Kaftan eine solche, welche das Verlangen nach einer Vermählung des Geisteslebens unserer Zeit mit den Offenbarungen des Evangeliums befriedigt. Man kann mit

[1]) Warum glauben wir . . .? S. 34. [2]) 1903 S. 307 ff. [3]) Neue k. Zeitschr. 1904. S. 270, bes. Anm.

vielem, was Grützmacher dort sagt, sehr wenig einverstanden sein, so namentlich mit seiner Polemik gegen Bousset und Weinel, und man kann doch wünschen, daß die „positive" Theologie unserer Zeit sich in diesem Geiste entwickeln möchte. S's Grundwahrheiten bieten sicherlich einen beachtenswerten Ansatz dazu. Und jedenfalls würde die Verwirklichung des Ideals dann leichter sein, welches er (S. 67) andeutet: „Hätten wir nur „akademische Theologen", so könnte man diesen Kämpfen sehr ruhig zusehen, und es ergäbe sich eine Verständigung über die gegenseitigen „Standpunkte", rascher vielleicht, als man denkt". Es ist ja nicht so, daß die Hoffnung auf diese Verständigung unsereinem leicht wird. Aber — näher würde sie dann ohne Frage rücken.

10.

Wer die Sachlage so ansieht, kann nun freilich nicht anders, als die kirchliche Lage, wie sie durch S. und den an seine „Grundwahrheiten" anknüpfenden Streit geschaffen ist, mit sehr verwunderten Augen anschauen. Der Greifswalder Flügel der „positiven" Theologie konstatiert — allerdings übertreibend und nicht ohne Gehässigkeit — die moderne Richtung S's. Sonst hört man auf diesen Flügel; welchen Einfluß hat Hermann Cremer besessen! Aber diesmal hört ihn die kirchliche Öffentlichkeit nur sehr zum Teil. Die „Evangelische Kirchenzeitung", gegründet von Hengstenberg, tritt für S. ein; ihr Herausgeber mahnt zum Frieden und erkennt die Freiheit theologischer Arbeit auf demselben evangelischen Boden klar an [1]). Stöckers Kirchlich-soziale Konferenz hört mit Zustimmung einen Vortrag S's., der die gleichen Anschauungen, freilich in Formen, die sehr nahe an die traditionellen herankommen, wiedergibt [2]). „Die Reformation" tritt gegen alle Verdächtigungen seiner Positivität für ihn ein [3]). Lutherische Konferenzen rufen S. als Redner. Kirchliche Kreise und kirchliche Blätter, die sonst jeder modern-theologischen Regung nachspüren, um sie an den Pranger zu stellen, decken den Mantel der Liebe über alles Moderne, was bei S. sich findet. Wenn sonst ein Theologe die Paradiesesgeschichte als „Legende" bezeichnet, — wie zeiht man ihn des Preisgebens der biblischen Wahrheit! Wenn einer unverblümt die Zweinaturenlehre aufgibt, oder so deutlich die „objektive" Versöhnung eliminiert, wie hallt alles wider von Anklagen auf Subjektivismus und Rationalismus! Und hier so ganz anders!

Zu einem Teil liegt das daran, daß S. grundsätzlich das Recht zur Beibehaltung der alten Formeln beansprucht. Viele Leute sind mit den Formeln eben zufrieden! Freilich, bei Ritschl, Kaftan u. a. reden sie dann gern von Falschmünzerei, bei S. nicht entfernt. Zu einem anderen Teil liegt es auch an den von S. namentlich letzthin stark betonten Übereinstimmungen mit der Kirchenlehre, namentlich an seiner Anerkennung von Jungfrauengeburt und Auferstehung. Sowenig zentral ihm beide sind, er hält sie doch fest, und das beruhigt. Zum dritten

---

[1]) Vgl. Ev. Kirchenzeitung 1904 Nr. 1 Sp. 2. [2]) Die Reformation 1903 S. 284 f. [3]) 1903 S. 286.

aber ist es in der kirchlichen Stellung, die S. einnimmt, begründet. S. will lutherisch, will positiv sein. Er betont seinen Gegensatz gegen die Modernen; den Gegensatz gegen die rechte Seite bezeichnet er als lediglich formell. Er tut das gewiß nicht aus äußeren Gründen; man fühlt jeder Zeile, die er schreibt, ab, wie innig er mit der kirchlichen Tradition verwachsen ist, wie ungern er von ihr läßt. Er weiß sich ja auch in den tiefsten Motiven mit ihr eins. Er hat in der scharfen Betonung der Gottheit Christi — wenn auch in seiner Art — doch ein starkes Einheitsband mit ihr. Man hat sonst freilich auf die Stellung, die einer sich selber gab, nicht immer Rücksicht genommen. Aber es hat auch kaum jemand so energisch kirchlich rechts Stellung genommen wie S. Zudem, er ist ein wertvolles, hochgeschätztes Glied der Rechten. Man mag ihn ungern missen, den glänzenden Redner, den trefflichen Stilisten, den feingebildeten Schriftsteller, den tüchtigen Theologen. Und so sieht man ihm manches nach. So läßt man ihm hingehen, was andere in diesen Kreisen diskreditieren würde.

Das ist die Situation. Und was sagen wir dazu? Wir haben eine große, herzliche Bitte an die Leute von rechts. Messet nicht mit zweierlei Maß! Verurteilt nicht bei anderen, was bei S. gelten mag! Wer ihm gestattet, alte Formeln mit neuem Inhalt zu füllen, der soll dasselbe ehrlicherweise auch anderen gestatten! Wer ihm eine Umprägung des alten Dogmas zu gut hält, der soll das gleiche Unternehmen nicht bei anderen verdammen! Wer ihm eine moderne Versöhnungslehre erlaubt, soll andere, die gleiche Lehre haben, nicht verklagen! Gleiches Maß für alle!

Und weiter: zeigt die Erscheinung Seeberg nicht, wie flüssig die theologischen Grenzen sind? Sind seine Grundwahrheiten nicht eigentlich ein Protest gegen das Gräbenziehen zwischen den Richtungen? Hieraus soll man lernen. Heutzutage sind „positive" und „moderne" Theologie nicht eindeutige Begriffe. Also tue man im kirchlichen Streit nicht, als ob sie es wären. Man etikettiere nicht, man verurteile nicht. Man verhandele sachlich über jeden Punkt, über jede Frage. Man höre auf, Scheidewände zu errichten! Man achte auf das, was uns eint!

Wenn S's. Grundwahrheiten dazu hülfen, daß diese Lehren durchdringen, wir wollten sie segnen!

Die Heilandsnamen im biblischen und im kirchlichen Sprachgebrauch.

Von Julius Boehmer.

2.

Haben wir im vorstehenden den neutestamentlichen Sprachgebrauch hinsichtlich der Heilandsnamen verzeichnet, so gilt es jetzt, einen Blick in den kirchlichen Sprachgebrauch der Gegenwart zu tun und ihn mit dem neutestamentlichen zu vergleichen. Aber wo den rechten Maßstab finden bei der schier unübersehbaren Predigt-, Gesangbuch- und anderen

kirchlichen Literatur? Wir werden gut tun, uns für unsere Vergleichung auf zwei Hauptbücher, Gesangbuch und Agende, zu beschränken. Ohne Zweifel werden sie den Sprachgebrauch unserer Zeit im ganzen richtig widerspiegeln. Die Wahl der Agende kann in diesem Falle am wenigsten schwer sein. Nur diejenige der größten deutschen evangelischen Landeskirche, die preußische, kann hier in Betracht kommen. Sie eignet sich um so mehr, als sie erst vor wenigen Jahren neu herausgegeben worden ist. Als Gesangbuch wählen wir das vom Königlichen Konsistorium der Provinz Brandenburg herausgegebene, an dem, gleichwie an der Agende, tüchtige, maßgebende Kräfte und kirchliche Persönlichkeiten gearbeitet haben. Diese Wahl hat den Schein der Willkür: dieser Vorwurf ist schwer zu widerlegen. Allein im ganzen wird dieses Gesangbuch hinsichtlich des fraglichen Gegenstandes dasselbe Gesicht zeigen wie jedes andere. Es ist jedenfalls ebenso bezeichnend für den heutigen kirchlichen Sprachgebrauch wie jedes andere.

Wir nehmen zuerst das Gesangbuch.

Im Gesangbuch stehen 654 Lieder. Hier ist bemerkenswert, daß in 110 derselben, also einem Sechstel, überhaupt kein Heilandsname und auch kein Hinweis auf den Heiland vorkommt. Und unter diesen 110 Liedern sind nicht bloß solche von Gellert, sondern auch zahlreiche von Paul Gerhardt und selbst solche von Luther. Die übrigen 544 Lieder enthalten:

1.	Jesus	680mal
2.	Christus	260 „
3.	Jesus Christus	140 „
4.	Christus Jesus	2 „
5.	Sohn Gottes	170 „
6.	Der treue Knecht	1 „
7.	Der Heilige	1 „
8.	Der Gerechte	2 „
9.	Der Menschensohn	4 „
10.	Der Davidssohn	8 „
11.	Marien Sohn	1 „
12.	Der Jungfrau Sohn	4 „
13.	Der König	70 „
14.	Der Lehrer	7 „
15.	Der Prophet	2 „
16.	Hohepriester	1 „
17.	Hirte	37 „
18.	Herzog (Fürst)	18 „
19.	Vollender	1 „
20.	Mittler	19 „
21.	Tröster	1 „
22.	Bruder	15 „
23.	Freund	27 „
24.	Lamm (Gottes)	34 „
25.	Herr	370 „
26.	Heiland	138 „
27.	Gott	57 „
28.	Erlöser	19mal
29.	Versöhner	3 „
30.	Sündenträger aller Welt	1 „
31.	Gast	6 „
32.	Pilgrim	1 „
33.	Bräutigam	9 „
34.	Arzt	3 „
35.	Gekreuzigter (der am Kreuze)	14 „
36.	Auferstandner	1 „
37.	Immanuel	15 „
38.	Gesegneter des Herrn	1 „
39.	Jakobs Stern	1 „
40.	Rat	1 „
41.	Kraft	1 „
42.	Held, Kämpfer, Überwinder	41 „
43.	Vater	7 „
44.	Friedensfürst	11 „
45.	Mann der Schmerzen	1 „
46.	Mein Erbarmer	1 „
47.	Jehova	1 „
48.	Herr Zebaoth	2 „
49.	Schöpfer	4 „
50.	Fürst Israels	1 „

Demnach haben wir es mit 2214 Heilandsbenennungen zu tun, das ist etwa ein Viertel mehr als im Neuen Testament. Um der Übersichtlichkeit willen, die sonst — wie wir weiter unten sehen werden — zu sehr leiden würde, haben wir hier die gar mannigfachen Zusammensetzungen mehrerer Heilandsbezeichnungen außer Betracht gelassen und fassen die vorhandenen 50 Heilandsnamen in drei Gruppen zusammen: 1.—27. solche, die im Neuen Testament ihren Ursprung haben; 28.—36. solche, die zwar im Neuen Testament so nicht vorkommen, aber doch auf das Neue Testament zurückgehen; 37.—50. solche, die sich auf alttestamentliche Weissagungen gründen. Alle also, so mannigfaltig und neu sie sein mögen, haben biblischen Ursprung. Die Zahl der zur ersten Gruppe gehörigen Namen ist rund 2050, der zur zweiten gehörigen rund 60, der zur dritten gehörigen rund 90. Die erste Gruppe überwiegt also die zweite und dritte um ein Bedeutendes, die dritte ist größer als die zweite.

Nehmen wir zunächst die erste Gruppe für sich und vergleichen sie mit dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments. Unter mehr als 2000 Namen kommt 680mal Jesus vor, das ist ein Drittel aller Stellen, entspricht also durchaus dem Neuen Testament. An zweiter Stelle steht im Gesangbuch die vorwiegend paulinische Bezeichnung „Herr", die sich 370mal findet, also in 1/5—1/6 der Stellen, während im Neuen Testament „Herr" nur fast 1/9 der Stellen umfaßt und an dritter Stelle steht. Das hier an zweiter Stelle stehende „Christus" ist im Gesangbuch an die dritte Stelle gerückt, steht 260mal, also 1/7—1/8 der Stellen umfassend, während es im Neuen Testament fast 1/6 war. Ergebnis: Von den drei häufigsten Namen steht „Jesus" im Gesangbuch wie im Neuen Testament durchaus an der ersten Stelle, dagegen hat im Gesangbuch das vorwiegend paulinische „Herr" das ebenfalls überwiegend paulinische „Christus" überflügelt.

Die übrigen Namen, nach der Häufigkeit ihres Vorkommens geordnet, sind: Sohn Gottes 170, Jesus Christus 140, Heiland 138, König 70, Gott 57, Hirte 37, Lamm 34, Mittler 19, Herzog (Fürst) 18, Davidssohn 8, Lehrer 7, Menschensohn 4, der Jungfrau Sohn 4, Christus Jesus 2, der Gerechte 2, der Prophet 2, Marien Sohn, der Heilige, der treue Knecht, Vollender, Tröster, Hohepriester je 1mal vorkommend. Bemerkenswert ist hier folgendes:

1) daß der „Sohn Gottes" verhältnismäßig öfter vorkommt als im Neuen Testament, und sowohl Christus Jesus wie Jesus Christus bedeutend überflügelt hat,

2) daß zwar „Jesus Christus" auch häufiger, weitaus häufiger als im Neuen Testament vorkommt, dagegen das spezifisch paulinische „Christus Jesus", das im Neuen Testament den Namen „Jesus Christus" an Häufigkeit weit überragt, im ganzen nur 2mal auftritt, also im Sprachgebrauch des Gesangbuchs so gut wie ausgestorben ist,

3) daß „Heiland" sich mit Riesenschritten in den Vordergrund gedrängt hat; denn den 8 Malen im Neuen Testament stehen 138 Male im Gesangbuch gegenüber, das ist eine ins 15fache gehende Vermehrung, auch wenn man berücksichtigt, daß die Zahl der Fälle, wo Jesusnamen

im Gesangbuch vorkommen, die Zahl der Jesusnamen im Neuen Testament um 1/4 überragt,

4) daß der Gebrauch des Titels „König" mindestens auf das Doppelte gestiegen ist,

5) daß der Gebrauch des Namens „Gott" um das 8—9fache gestiegen,

6) daß „der Hirte" auf das 10fache der Zahl der Fälle gekommen ist,

7) daß „Lamm" etwas häufiger gebraucht wird,

8) daß „Mittler" 5mal so oft,

9) daß „Herzog" 3mal so oft vorkommt,

10) daß „Davidssohn" nicht mehr so häufig ist wie im Neuen Testament, was nicht auffallen kann,

11) daß „Lehrer" recht selten geworden ist, was ebenfalls nicht verwundert,

12) daß „Menschensohn" im Gebrauch noch mehr zurückgetreten und fast verschwunden ist, was uns selbstverständlich erscheint,

13) daß „Marien Sohn" nur 1mal vorkommt (wie im Neuen Testament), dafür aber 4mal „der Jungfrau Sohn",

14) daß „der Gerechte" 2mal, im Neuen Testament 1mal vorkommt,

15) daß umgekehrt „der Heilige", der im Neuen Testament 4mal steht, hier nur 1mal auftritt,

16) daß genau ebenso „der Knecht", der im Neuen Testament sich 4mal findet, hier 1mal steht,

17) daß „Vollender" ebenso wie „Tröster" im Neuen Testament und Gesangbuch gleicherweise nur je 1mal steht,

18) daß „Prophet" nur 2mal auftritt, im Neuen Testament 25mal,

19) daß (etwa in demselben Verhältnis) „Hohepriester" 1mal, im Neuen Testament 10mal steht. —

Ganz weggefallen ist im Gesangbuch von neutestamentlichen Namen: 1) der Sohn Josephs, 2) der Sohn des Zimmermanns, 3) Nazarener, 4) Bischof, 5) Zeuge, 6) Apostel, 7) Diener. Das kann bei 1)—3) nicht auffallen, weil diese Namen für die Frömmigkeit der Gegenwart alle Bedeutung verloren haben, bei 4)—7) darum nicht, weil es sich nicht bloß um auch im Neuen Testament singuläre Bezeichnungen handelt, sondern auch durch diese Namen der Schein der Vermenschlichung allzusehr nahegelegt schien.

Treten wir der zweiten Gruppe näher. Es handelt sich um Namen, die zwar im Neuen Testament so, wie sie lauten, nicht vorkommen, immerhin aber hier ihren Grund und Ursprung haben. Am häufigsten ist hier „Erlöser", das 19mal gezählt wird. Im Sprachgebrauch ist es fast synonym mit „Heiland" geworden, doch kommt es im Neuen Testament nie vor, wohl aber wird die Tätigkeit des Erlösers häufig von Jesus ausgesagt (Luk. 24, 21. Röm. 11, 26, bes. Gal. 3, 13; 4, 5. 1 Thess. 1, 10. Tit. 2, 14. 1 Pet. 1, 18. Hebr. 2, 15). „Versöhner" dagegen findet sich im Gesangbuch nur 3mal, obwohl die Tätigkeit des Versöhnens im

Neuen Testament mindestens so häufig wie erlösen von Jesus ausgesagt wird (Röm. 5, 10. 2 Kor. 5, 18—20. Eph. 2, 16. Kol. 1, 20. 22. Hebr. 2, 17). Jedermann weiß ja, wieviel gebräuchlicher Erlöser als Versöhner ist. „Der Sündenträger aller Welt“, was 1mal vorkommt, ist aus der bekannten Stelle vom Lamm Gottes (Joh. 1, 29) gebildet. „Gast“, was 6mal vorkommt, ist aus der Gerichtsschilderung Matth. 25 am Schluß (V. 35. 38. 43. 44), wo Jesus sich selbst als solchen bezeichnet, entnommen. „Pilgrim“, das wir 1mal finden, ist entweder aus der Erzählung von den Emmausjüngern (Luk. 24, 13 ff.) abgeleitet oder als Verwandter von „Gast“ gemeint. Der „Bräutigam“ stammt aus Matth. 9, 15. 25, 1 ff., Joh. 3, 29, der „Arzt“ aus Matth. 9, 12. Luk. 4, 23, wo auf Jesum in diesem Sinne hingedeutet ist. „Gekreuzigter“ oder „der am Kreuze“ weist wohl besonders auf 1 Kor. 1, 23 zurück: jenes kommt nur 2mal, dieses 12mal, aber nur in einem und demselben bekannten Liede vor. Für „Auferstandener“, was nur 1mal vorkommt, läßt sich keine einzelne neutestamentliche Stelle anführen: hier müssen alle, wo von Jesu Auferstehung die Rede ist, als Grundlage dienen.

Aus der dritten Gruppe von Namen, solchen, die dem Alten Testament, genauer den messianisch gefaßten Stellen desselben entstammen, nennen wir zuerst „Immanuel“, weil dieser Jes. 7, 14; 8, 8 entnommene Name schon Matth. 1, 23 auf Jesum bezogen wird: 15mal steht er im Gesangbuch. Es folgen „Gesegneter des Herrn“ (1 Mose 24, 31, vgl. 26, 29), „Jakobs Stern“ (4 Mose 24, 17), je 1mal in der Bibel und im Gesangbuch vorkommend. Sodann ist Jes. 9, 5 und die dort gebrauchten Bezeichnungen des Messias gründlich ausgenutzt worden. Zwar „Rat“ und „Kraft“ kommen nur je 1mal vor, allein „Held“ 41 und (Ewig-)Vater mindestens 7mal (es wechselt mit „Kämpfer“, „Sieger“, „Überwinder“ und erinnert dadurch an neutestamentliche Stellen wie Luk. 11, 21. Offb. 6, 2. Joh. 16, 33. Offb. 5, 5; 17, 14) und „Friedefürst“ 11mal. Einmal heißt Jesus „Mann der Schmerzen“, was aus Jes. 53, 4 f. herrührt; 1mal „mein Erbarmer“, was aus Jes. 54, 10 (vgl. dazu Jak. 5, 11 und Stellen in den Evangelien wie Luk. 17, 13), 1mal „Jehova“, was aus Jer. 23, 6 (Herr [= Jehova], der unsere Gerechtigkeit ist) zu erklären ist. 2mal heißt es „Herr Zebaoth“, wofür sich ein genau entsprechendes biblisches Vorbild überhaupt nicht aufweisen läßt: das Recht zu dieser Benennung ist wohl lediglich aus der Identität von Jehova und Herr Zebaoth erschlossen. Dagegen läßt sich „Schöpfer“, was 4mal gesagt wird, aus Ps. 102, 26, zitiert Hebr. 1, 10, begründen.

Schon aus diesem Überblick ergibt sich, welche Bereicherung die Menge der Heilandsnamen im Gesangbuch, dem Typus der Erbauungsliteratur unserer Tage, erfahren hat. Allein noch weit größer erscheint diese Bereicherung, wenn wir die Fülle der Bezeichnungen ins Auge fassen, in welcher sich jeder der hier als einer gezählten 49 Heilandsnamen besondert hat. Und zwar darf man sagen, daß je seltener und je weniger biblisch-gebräuchlich die Namen, um so zahlreicher und häufiger ihre Modifikationen sind. „Jesus“ kommt in dieser einfachen Fassung nur 484mal vor, daneben aber: Jesus Jesus 9 (nach Vorgang des bekannten alt-

testamentlichen „Herr, Herr", vgl. Matth. 7, 21. 22), mein Jesus 68, dein Jesus 12, unser Jesus 2, ihr Jesus 1, Herzens-Jesus 1, treuer oder getreuer Jesus 10, treuster Jesus 5, mein treuster Jesus 1, der liebe Jesus 1, liebster Jesus 9, mein herzlieber Jesus 1, herzliebster Jesus 9, Jesu voller Güte 1, heiliger Jesus 1, der schönste Jesus mein 1, der allerschönste Jesus mein 1, und abgekürzt einfach „Schönster" 1mal vorkommend, ganz zu schweigen von einer Reihe anderer Zusätze, die nicht so charakteristisch sind und allerhand Eigenschaften Jesu nennen, ohne unmittelbar die persönliche Glaubensstellung zu ihm zum Ausdruck zu bringen. Alle diese Bildungen zeigen an ihrem Teil, wie sehr der Jesusname in das Bewußtsein der Christenheit eingegangen und des Bekenners und Beters persönlicher Herzensbesitz geworden ist. Das gilt kaum in demselben Maße von irgend einem anderen Namen.

Zum Beispiel Christus empfängt im Gegenteil überhaupt kaum Zusätze. 218mal steht es allein, 2mal lesen wir „der süße Christ", einmal „der heilige Christus", einmal „der liebe heilige Christus". Das ist alles.

„Jesus Christus" hat 85 Stellen, außerdem je 1mal „mein Jesus Christus" und „ihr liebster Jesus Christ". „Christus Jesus", das nur 2mal vorkommt, steht allein.

Dagegen erfährt wieder der zweithäufigste Name „Herr" eine stattliche Reihe von Modifikationen. Von den 360 Malen, die es vorkommt, steht es 180mal, also gerade in der Hälfte der Fälle, allein, außerdem aber, wie folgt: mein Herr 6, unser Herr 6, lieber Herr 4, lieber Herr mein 1, liebster Herr 1, dann Herr Jesus 47, mein Herr Jesus 4, Herr Jesus Christus 54, mein Herr Jesus Christus 3, süßer Herr Jesus Christus 1, Herr Christus 21, mein Herr Christus 2, unser Herr Christus 6, unser Herr und Christus 1mal; zuletzt Herr, Herr (s. o.), Herr der Herren 1, Herr aller Herren 2, Herr der Welt 1, Herr der Herrlichkeit 9 (aus 1 Kor. 2, 8), reicher Herr 1mal. Allein so zahlreich die Modifikationen des Herrennamens, so selten verhältnismäßig sind diejenigen unter ihnen, welche die persönliche Glaubensstellung zum Ausdruck bringen: es sind 35 Fälle, also kaum 1/10 von den 360, wo „Herr" steht. Dagegen für „Jesus" waren es 136 Fälle unter den 620, die in Betracht kommen, also mehr als 1/5, wo das persönliche Verhältnis zu Jesus sich ausdrückte. Es ist ja Tatsache, daß der Herrenname Jesu im Bewußtsein des evangelischen Christen noch heute — ein Rest römisch-katholischen Sauerteigs — mehr den überweltlich erhabenen Gebieter als den Heilsbringer (das ist er im Neuen Testament) bezeichnet. Das scheint auch mit ein Grund dafür zu sein, warum „Heiland" neben Jesus so beliebt geworden ist.

Das persönliche Verhältnis des Gläubigen zum Heiland auszudrücken, eignet sich der Gottessohnname seiner Natur nach nicht recht. Gleichwohl kehrt auch er in gar mannigfachen Variationen wieder, ein Zeichen, wie lieb und wert er der Christenheit ist. Wir finden nämlich unter den 170 Malen, wo „Sohn Gottes" vorkommt, das einfache Wort nur 78mal, dagegen Kind Gottes 4, Sohn des Vaters 1, Sohn des Höchsten 1, Sohn des Allerhöchsten 1, der wahre Sohn Gottes 1, Gottes

lieber Sohn 9, des Vaters liebster Sohn 1, Sohn der Liebe 1, Gottes eingeborener Sohn 4, Gottes ein'ger Sohn 3, des Vaters ein'ger Sohn 3, des Höchsten ein'ger Sohn 1, das ein'ge Kind des ewigen Vaters 1, Gott des Vaters einig Kind 1, des himmlischen Vaters eingeborener Sohn 1, der rechte und eingeborene Sohn des ew'gen Vaters 1, der ewige Sohn des Vaters 1, Gottes eigner Sohn 1, der süße Gottessohn 1, des Vaters Ebenbild 1, der Sohn Gottes Jesus 3, der Sohn Gottes Jesus Christus 3, der Sohn Gottes Christus 4, Gottes lieber Sohn Christus 1, der eingeborene Sohn 2, Jesus Christus, der Eingeborene Gottes 1, der Sohn 30, und mit Bezug auf die Kindheit Jesu das Kind 4, liebes Kind 1, Kindlein 4, schönstes Kindlein 1, süßer Knabe 1mal. Zu den Bezeichnungen, welche ein Herzensverhältnis des Gläubigen ausdrücken, gehört hier höchstens „der süße Gottessohn“. Im übrigen sieht jeder, wie sehr hier die Art der neutestamentlichen Namen, die ja vielfach als Vorbilder gedient haben, überschritten wird.

Während nun bei dem Titel „Herr“ wie „Gottessohn“ mehr der erhabene als der dem Herzen nahe Heiland empfunden zu sein scheint, ist dagegen die Benennung „Gott“ viel öfter zum Ausdruck eines Herzensverhältnisses gemacht worden. Auch der Name „Gott“ als Bezeichnung Jesu kommt in den mannigfachsten Gestalten vor. Nämlich unter 57 Fällen heißt es nur 16mal einfach „Gott“, dagegen mein Gott 10, unser Gott 1, o lieber Gott 1, wahrer Gott 1, wahrer Mensch und Gott 4, wahrer Gott und Mensch 1, großer Gott 3, ewiger Gott 1, Gott Amen 1 (im Anschluß an Offb. 3, 14), ferner Herr und Gott 1, mein Herr und Gott 1, aber Herr Gott 2, lieber Herr Gott 1, Herr mein Gott 1, heiliger Herre Gott 1, heiliger starker Gott 1, ewiger Gott 1, Herr Gott Sohn 1, Gott Sohn 7, wahrer Gott Sohn 1.

Nicht minder spricht sich die Vorliebe für den Heilandsnamen einmal in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten, noch deutlicher aber in ihrer besonderen Art, die fast immer ein persönliches Verhältnis besagt, aus. Unter 138 Fällen heißt es nur 37mal einfach „Heiland“. Dagegen heißt es Heiland der Seele 1mal, Heiland der Welt 2, Heiland aller Welt 3, Heiland der Menschen 1, Weltheiland 1, Heidenheiland 1, Heiland der Sünder 3, ferner aber mein Heiland 48, dein Heiland, unser Heiland, euer Heiland, der Heiland meiner Seele je 2mal, lieber Heiland 1, liebster Heiland 1, treuer Heiland 2, mein treuer Heiland 1, heiliger barmherziger Heiland 1, mein Heiland Jesus 3, mein Heiland Jesus Christus 1, mein Heiland Christus 1, Gott mein Heiland 1, der Heiland Jesus Christus 2mal. Weiter tritt für „Heiland“ ein Heil der Seelen 1mal, Heil der Welt 2, Heil der ganzen Welt 1, Heil der Sünder 2, mein Heil 6, süßes Heil 3mal. Ferner heißt es statt Heiland 2mal „Helfer“, je 1mal „mein Befreier“ und „mein Retter“.

Beachtenswert ist auch, nicht bloß wie häufig, sondern auch in wievielen Gestalten der Königsname wiederkehrt. Unter den 70 Malen, wo König steht, wird es nur 24mal allein gebraucht, dagegen König Zions 1 (dafür auch 1mal der Herr Zions), der König Jerusalems 1, mein König 5, dein König 1, unser König 3, König der Seele 2, großer

König 2, König der Ehren 3, König aller Ehren 3, Ehrenkönig 8, König der Gemeinde 8, König der Christenheit 1, König der Heiden 1, König des Himmels 2, König aller Welt 1, König aller Königreiche 1, gerechter König 1, hochgeborener König 1, König Jesus 1, höchste Majestät 1, verklärte Majestät 1mal (auch Herrscher 1, mächtiger Herrscher 1mal: wenn auch im Neuen Testament „Herrscher" ein anderes Wort als „König" ist und einen anderen Sinn hat, so ist doch im Deutschen mit beiden Worten dasselbe gemeint).

Namen wie Davids-, Marien-, Jungfrausohn, Prophet, der Heilige, der Gerechte, der treue Knecht, mein Tröster, Vollender wären wohl kaum in Aufnahme gekommen, wenn nicht die betreffenden Lieder bestimmten, sie enthaltenden Sprüchen oder Schriftabschnitten nachgedichtet wären: dem Gemeindebewußtsein jedenfalls sind sie fremd geblieben. Besondere Erwähnung verdient noch der Lehrername: Lehrer allein kommt 1mal vor, Lehrer der Seele 1, mein höchster Lehrer 1, dafür auch Meister 3, treuer Meister 1mal. Ferner Lamm: Lamm Gottes heißt es 20, Lamm 2, Lämmlein 2mal. Interessant ist, wie das neutestamentliche αρχηγος (bald Herzog, bald Fürst übersetzt) beliebt geworden ist. Wir finden Herzog des Lebens 1, Fürst des Lebens 4, Lebensfürst 7, o teurer Lebensfürst 1mal (zu dem allen vgl. Apost. 3, 15), Herzog unsrer Seligkeiten 1mal (Hebr. 2, 10), darauf vereinfachtes „Fürst" 1mal, dies weiter ausgestaltet großer Fürst 1, Fürst der Ehren 1, großer Fürst der Ehren 1mal vorkommend.

Noch beliebter und für die Frömmigkeit wichtiger sind die Namen Mittler und Hirte geworden. Mittler steht 19mal, nur 7mal ohne Zusatz, aber großer Mittler 3, mein Mittler 1, dein Mittler 2, unser Mittler 1, der Mittler der Seele 1, unser Mittler Jesus 1, der Mittler Jesus Christus 1, mein Bürge (s. o.) 1mal vorkommend. Ferner lesen wir 37mal Hirte: nur 7mal ohne Zusatz, dann aber mein Hirte 4, guter Hirte 3, (ge)treuer Hirte 7, treuster Hirte 1, Herr, mein Hirt 1, mein Hirt Christus 1, Hirte deiner Herde 1, einziger Hirte der Herde 1, treuer Hirte deiner Herde 1, guter und getreuer Hirt frommer Menschenherden 1mal. Sodann statt Hirte Hüter 3mal, mein Hüter 3, Hüter deiner Menschenherden 1, Israels Hüter 1, auch Wächter deiner armen Herde 1mal.

Die neutestamentlich klingenden, in der Tat aber nicht dem Sinn der neutestamentlichen Wendungen entsprechenden (s. o.) Ausdrücke Bruder und Freund sind sehr beliebt geworden, wohl weil sie zum Ausdruck des persönlichen Verhältnisses zu Jesu wie geschaffen sind. Daher nehmen sie auch die verschiedensten Gestalten an. „Bruder" heißt Jesus 15mal: der erste deiner Brüder (läßt sich mit Berufung auf Röm. 8, 29 allenfalls als neutestamentlich retten) findet sich 1mal, mein Bruder 7, dein Bruder 1, unser Bruder 5, euer Bruder 1, Bruder Jesus Christus 7mal. Noch zahlreicher sind die für „Freund" üblichen Modifikationen. Unter den 27 Malen, die es vorkommt, steht mein Freund 5, Seelenfreund und Freund der Seelen je 2mal, alle übrigen Zusammensetzungen, nämlich dein Freund, liebster Freund, trauter Freund, treuster Freund, treuster Freund von allen Freunden, mein allerbester Freund, meiner Seele Freund,

mein Herzensfreund, liebster Seelenfreund, werter Seelenfreund, der große Freund meiner Seele, Menschenfreund, Freund der Menschenkinder, Freund der Kinder, der Freund Zions, der wahre Seelenfreund Herr Jesus Christus, mein Salomo (mit Bezug auf das Hohe Lied und Eph. 5, 25), Liebster (vgl. Matth. 12, 18) je 1mal.

In besonderer Mannigfaltigkeit erscheinen auch die neu aufgekommenen Namen, die neutestamentlich begründeten nicht minder als die alttestamentlichen. Da ist zuerst das seltene „Versöhner", das 2mal steht, dafür 1mal „Stiller unseres Haders". Von den 19 Malen, wo „Erlöser" vorkommt, steht es nur 4mal ganz allein, dann aber mein Erlöser 8, mein Erlöser Jesus 2, mein Erlöser Christus 1, mein Erlöser Jesus Christus 1, mein Herr Erlöser Jesus Christus 1, Welterlöser 1, mächtiger Erlöser 1mal. „Gast" findet sich nur 6- oder 7mal, stets in anderer Fassung: nämlich je 1mal Gast, lieber Gast, lang gewünschter Gast, Seelengast, großer Gast, edler Gast (und zuletzt mein lieber Pilgrim). Bräutigam kommt 9mal vor, 3mal ohne Zusatz, 3mal mein Bräutigam, 2mal der Bräutigam meiner Seele, 1mal Seelenbräutigam. Gast wie Bräutigam sind ja an sich schon der Ausdruck eines persönlichen Verhältnisses.

Die dem alten Testament entstammenden Ausdrücke sind meist selten oder nur 1mal im Gebrauch. Nur Immanuel kommt öfter, 15mal vor, 12mal allein, je 1mal süßer Immanuel, großer Immanuel, starker Gott Immanuel. Sehr zahlreich sind die Benennungen, welche auf den Helden Jes. 9, 5 zurückgehen, was außer mit biblischen Vorbildern doch auch mit der altdeutschen Heilandsauffassung (vgl. den „Heliand") zusammenzuhängen scheint. 52 Stellen gehören hierher. Held heißt Jesus 11mal, Held im Streite 2, großer Held 1, wunderstarker Held 1, starker Held 5, Held Gottes 1, Himmelsheld 2, Held aus Davids Stamm 3, zweigestammter Held 1, mein Held 1, unser Held 1, gewaltiger Kämpfer 1, wundergroßer Siegesheld 1, Sieger 1, Siegesfürst 2, auferstandener Siegesfürst 1, großer Osterfürst 1, Sündenüberwinder 1, Todesüberwinder 2, Überwinder 1, Durchbrecher aller Bande 1mal. Auffallend sind die Benennungen für Jesus, welche auf „Ewig-Vater" Jes. 9, 5 zurückgehen: nämlich je 1mal Ewig-Vater, mein Vater, der Vater, Vaterherz. Dem entspricht auch das 3malige Vorkommen von „dein Kind" und ähnliche Wendungen in der Anrede an Jesus. Als „Schöpfer" wird Jesus 4mal benannt: darunter 2mal mein Schöpfer, 2mal der Schöpfer aller Dinge.

Im ganzen ist also über die Jesusnamen im Gesangbuch so viel zu sagen, daß sie dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments entsprechen. Hauptsächlich ist nur dies bemerkenswert, daß, während Jesus in erster Linie stehen bleibt, der Gebrauch von Herr den Gebrauch von Christus bedeutend überflügelt hat; sodann, daß, wo neutestamentliche Namen stark bevorzugt oder neue gebildet werden, dies sich nach dem Grade richtet, in dem der betreffende Name Ausdruck der persönlichen Herzensstellung zu Jesus zu sein geeignet scheint. Daher werden Benennungen wie Gott und Heiland in den Vordergrund gestellt, daher werden Hirte, Mittler, Bruder, Freund und ähnliche stark bevorzugt. Ungesundes ist meist aus-

gemerzt. Manchmal allerdings sind im Gesangbuch redaktionelle Eingriffe geschehen, die man nicht versteht, so wenn es in dem Liede „Herz und Herz vereint zusammen" statt „so hat uns der Freund geliebet" heißt: „so hat uns der Herr geliebet", während doch sonst so oft „Freund" als Bezeichnung Jesu in demselben Gesangbuch vorkommt; oder wenn im vierten Verse von „Jesu geh voran" statt des ursprünglichen „Liebster" vielmehr „Jesu" steht, da doch „Liebster" als Benennung Jesu dem Gesangbuch nicht fremd ist; oder wenn in „Wie herrlich ist's, ein Schäflein Christi werden" statt „Christi" vielmehr „Jesu" eingesetzt ist. Aber wollten wir dem nachgehen, so würden wir in eine Kritik des Gesangbuchs und seiner Herausgeber hineingeraten, die hier nicht am Orte ist — zudem handelt es sich für unsere Frage nur um Ausnahmen.

Für den Arbeitstisch.

Fragen des praktischen Amts.

Von **Julius Boehmer.**

Von allen Zweigen der theologischen Wissenschaft hat vielleicht keiner so viel über Vernachlässigung gerade seitens der Geistlichen zu klagen wie die praktische Theologie. Praktische Fragen und Probleme beschäftigen natürlich den Amtsträger genug. Aber daran fehlt es nur allzusehr, daß diese praktischen Fragen und Probleme unter wissenschaftliche Gesichtspunkte gestellt, ja auch nur ins Licht der Geschichte gerückt würden. Man würde sonst mehr Verständnis für jene Fragen und Probleme finden, mehr Fortschritte auf diesem Gebiet erleben.

Ins Allerheiligste des Amtes führt uns Kähler, Der Verkehr mit Christo (Leipzig, Deichert. 75 Pf.), ein vortrefflicher Vortrag, der den Verkehr mit Christo in seiner Bedeutung für das persönliche Christenleben und für das praktische Amt darstellt. Mehr als Herrmanns „Verkehr mit Gott" will er zeigen, den Verkehr mit Christus: ein dauerndes Verhältnis Christi zu uns durch Geist und Glauben, das unsere zu ihm durch Gebet und Betrachtung. „Gebetsverkehr mit Christo, das ist nicht ein anderes Verkehren als dasjenige mit dem Vater" (15). Die Schwierigkeiten dieses Verkehrs lehrt die Erfahrung (23). „Wir wollen nicht achselzuckend den Rücken wenden, wenn über tötenden Dogmenzwang geklagt wird" (24). Und dann an den Geistlichen! Der Verkehr hat seine Bedeutung darin, „Herzen für den Jesusglauben zu gewinnen" (25). „Wer nur Monologe der Sehnsucht an den Verborgenen gerichtet, nie aber eine Antwort empfangen hat, in der er den Lehrer Galiläas und Propheten Jerusalems wieder erkannte, der wird freilich niemanden den Eindruck machen, daß er nur der Mund des lebendigen Christus sei. Und darum wird seine Verkündigung auch jenes Ansehens ermangeln, das mit überführender Leuchtkraft zur Geltung kommt, wo das geschieht: „wer euch hört, der hört mich." — Seltener vielleicht, vielleicht aber auch nur verborgener — beschlossen zwischen sechs Augen,

denen des Redenden, des Hörenden und dessen, der auf seinen Namen hin mitten unter ihnen sein will — ist diejenige Frucht aus dem Verkehre des Dieners und Boten mit Christo, deren Fehlen die Gemeinde, oft genug ohne das zu erkennen, am tiefsten vermißt — das ist die Christo entstammende unerschöpfliche Fähigkeit der Sorge für die Seelen im einzelnen.“ —

Nach den kritischen Erwägungen, die die Jubelfeier des Domstifts ausgelöst hat (s. S. 117—120), wird es angezeigt sein, auf so positive Ergebnisse und gereifte Festfrüchte hinzuweisen, wie sie in Wevers, Der Segen theologischer Seminarbildung und Dibelius, pia desideria für die Heilsverkündung in unsern Tagen (Berlin, Warneck. 50 Pf.) vorliegen. Beide Vorträge greifen tief in die kritische Stimmung unserer Tage, wie sie sich nicht minder gegen die theologische Wissenschaft wie gegen die kirchliche Predigt richtet und zeigen (der erste), wie im Seminar die auf der Universität um ihrer selbst willen getriebene Wissenschaft die Brücke ins Leben und in die Amtspraxis finden soll (S. 11), (der zweite), wie die Heilsverkündigung heutzutage sich nicht auf die Kanzel beschränken darf, sondern die Wege öffentlicher Vorträge, der Bibelstunden und vor allem der Besprechungen, nicht zuletzt auch der speziellen Seelsorge zu gehen hat; wie ferner die Predigt 1. das persönliche Zeugnis erkennbar machen, 2. das Charakteristische des Textes klarstellen, 3. in der Sprache unserer Zeit reden und 4. eine seelsorgerlich ausgestaltete Disposition nicht verschmähen sollte.

Daß diese vier Forderungen an die Predigt sehr von nöten sind, wird keiner leugnen, der ein bischen mit der Predigt der Gegenwart Bescheid weiß. An diesen vier Forderungen gemessen, wie stellt sich da beispielsweise eine Sammlung, wie die uns eben zugehende, die in ihrer Art (cum grano salis) Musterpredigten enthalten will? Wir meinen: Hesselbacher, Aus der Dorfkirche (Tübingen 1905), wo uns zehn Predigten durchweg über freie, meist kurze Texte gehalten, geboten werden. Ihre Entstehung verdanken diese eigenartigen und beachtenswerten Predigten unseres verehrten Mitarbeiters der von Baumgartens Schrift „Neue Bahnen“ (s. 1904 S. 487—493) angeregten Bewegung, die Hesselbacher zur Behandlung des Themas „Neue Bahnen für die Dorfpredigt“ trieb und zuletzt zur Herausgabe dieser Predigten vermochte. Von jenen vier Forderungen wird ganz nur die dritte erfüllt, zum Teil auch die erste, gar nicht die zweite und die vierte. Es hieße aber mechanisch urteilen, wenn man nichts als eine solche Schablone anlegen wollte. Jede Predigt hat man als Ganzes, als eine Schöpfung, ein Kunstwerk im Blick auf den Prediger, die Zeit, die Gemeinde, die Bedürfnisse usw. zu beurteilen. Da ist es nun zunächst höchst erfreulich wahrzunehmen. wie Hesselbacher so ganz aus dem Zusammenleben mit seiner Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern heraus redet, wie er jeden versteht, mit jedem fühlt, den Leuten, mit Luther zu reden, „aufs Maul sieht“: in der Beziehung kann jeder, nicht nur der Dorfprediger, von ihm lernen. Ebenso ist es gewiß zu begrüßen, wenn Geschichte, namentlich Kirchengeschichte und Ortsgeschichte, nicht minder auch die Natur und Naturbetrachtung dem Predigt-

zweck dienstbar gemacht wird. Nur will's uns scheinen, als ob das Maß dessen, was von Geschichte und Natur uud wie es geboten wird, überschritten wäre. Landleuten liegen derartige Dinge etwas fern: schließlich ist die Predigt ja nicht dazu da, Geschichts- und Natursinn zu wecken und zu pflegen, so nützlich das auch sein mag. Vielleicht ist das aber im Süden anders als bei uns im Norden. Daß dennoch der Gedankenkreis im allgemeinen ein enger ist, erscheint uns nicht als Mangel, sondern als durch den Blick auf die ländlichen und einfachen Zuhörer geboten. Die Hauptsache aber ist, daß uns der Kanon 1 Kor. 2, 1 nicht zu seinem Recht gekommen zu sein scheint: Jesus wird oft genug erwähnt und in hohen und höchsten Tönen gepriesen, es fehlen ihm aber die mannigfaltigen konkreten Züge der reichhaltigen evangelischen Überlieferung, wie überhaupt die hehren biblischen Gestalten, die doch gerade auf dem Lande in den Herzen noch lebendig sind, sowohl des Neuen wie des Alten Testaments, vielzuwenig durch die vorbildlichen Züge ihrer Persönlichkeit wirkungsfähig gemacht sind. Das alles muß man hervorheben, gleichviel auf welchem dogmatischen Standpunkte man steht. Daß nämlich kein Dogma gepredigt werden soll, darüber sind wohl die hüben und die drüben einig. Kurz, das Ideal der Dorfpredigt scheint uns hier, ebensowenig wie in Frenssens Dorfpredigten erreicht: immerhin ist ihm Hesselbacher näher gekommen als Frenssen.

Ein Buch, welches das Verdienst hat, anregend und bessernd aufs Liturgische zu wirken — soweit man es auf sich wirken läßt, ist ohne Zweifel Smend, Der evangelische Gottesdienst (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 3.60 Mk.). Zwar ist hier nur ein Abschnitt aus der praktischen Theologie behandelt, aber doch ein größerer als der Haupttitel vermuten läßt. Wir haben es mit einer vollständigen Liturgik nach evangelischen Grundsätzen zu tun. Gottesdienst (mit Predigt, Gebet, Glaubensbekenntnis), Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Trauung, Begräbnis, Kirchweihe, Kirchenjahr, kirchliche Kunst (im weitesten Umfang) kommen in 14 Abhandlungen zur Sprache. Sie sind lose aneinandergereiht, was ihrem Zweck, anzuregen, entspricht und manchem Leser besonders gefallen wird. Allerdings könnte die Darstellungsweise manchmal etwas anziehender sein. Auch würde bei Kenntnis der Lage der Dinge in einem größeren Kirchengebiet das Urteil oft zuverlässiger sein. Auch sind wir keineswegs mit allem einverstanden, was der Verfasser vorträgt. Wenn nach ihm z. B. der Gottesdienst wesentlich Feier sein soll, so heißt das u. E.: 1. die vorliegenden Verhältnisse verkennen, 2. dem objektiven Charakter des Wortes und der Tatsache der Offenbarung nicht gerecht werden, 3. Unmögliches verlangen, da die persönliche Stellung des Predigers auch in theologischen und Parteifragen, selbst wenn diese nicht gepredigt werden, gleichwohl zum Ausdruck kommt — schon in dem, was verschwiegen wird. Im Widerspruch mit jener Forderung Smends scheint uns übrigens zu stehen, daß es S. 47 als naturgemäß bezeichnet wird, wenn das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst fest und trutzig erhobenen Hauptes „gleichsam der ganzen Welt ins Angesicht“ abgelegt wird. Fragen, wie die: ob

Gottesdienste mit oder ohne Predigt, ob Predigtgottesdienste mit oder ohne Abendmahlsfeier, muß ein Pfarrer heutzutage durchdacht haben, und wenn auch Smends Bemerkungen darüber zu Bedenken Anlaß geben, so sind sie doch gewinnbringend. Sehr harte, aber wohlbegründete Worte über die heutzutage oft übliche Art der Kirchweihen liest man S. 114 ff. Allein auch ohne Smend ist in hiesiger Pfarrei vor kurzem eine Kirchweihe gehalten worden, welche Smends Forderungen S. 120 zu 1, 2, 4, 6 erfüllte, während 5, 7 nicht in Betracht kamen und einzig 3 zufolge höherer Vorschrift nicht durchzuführen war. Der Satz in der Taufliturgie: „der dir (dem Täufling) alle deine Sünden vergeben hat,“ darf keineswegs „unerlaubt“ (S. 65) heißen, wenn er in evangelischer Weise proleptisch gefaßt wird. Alle diese und manche andere Einwände können aber das Urteil nicht umstoßen, daß Smends Buch für alle, die im praktischen Amt stehen, sehr zeit- und zweckmäßig ist. Nur wird mancher beim Lesen es bedauern, daß es gerade auf liturgischem Gebiet so schwer ist, Neuerungen durchzusetzen, weil in mancher Landeskirche jede Kleinigkeit der Genehmigung durch die Kirchenbehörde bedarf, und selbst wo das nicht der Fall, sich fast immer einige den Neuerungen abholde Gemüter finden, die „höheren Orts“ sich beklagen und dadurch, da hier der Grundsatz über alles gilt: quieta non movere, jegliche Besserung hemmen.

Eine mehr untergeordnete Frage, die, trotzdem Versuche genug dazu gemacht werden, keine Hauptfrage werden sollte, betrifft den seit Jahresfrist umgehenden Vorschlag des Einzelkelches. Spitta, die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 3 Mk.) gibt umfassenden Bericht über den Stand der Dinge und ergänzt so aufs glücklichste den Aufsatz unseres Mitarbeiters Josephson in der Studierstube 1904 S. 222—246: Kelch oder Kelche? Dieser Aufsatz, der auch als Broschüre im gleichen Verlage erschienen ist (40 Pf.), wird übrigens von Spitta wiederholentlich mit Auszeichnung erwähnt. Spitta spricht durchaus sachlich, ohne jegliche Leidenschaft, und entkräftet vor allem durch reiches Material den oft gehörten Vorwurf, als sei die Bewegung für den Einzelkelch von „Liberalen“ hervorgerufen und getragen, während die „Altgläubigen“ für Beibehaltung des Gesamtkelches stimmten. Den Beweis allerdings, daß schon im Neuen Testament der Einzelkelch vorauszusetzen sei (S. 156—168), müssen wir für völlig mißlungen halten, wie die Broschüre: Ist der Einzelkelch bei der Feier des heiligen Abendmahls eine neutestamentliche Einrichtung (von einem ungenannten rheinischen Pfarrer. Hagen, Rippel. 50 Pf.) mit allerdings (mitunter) nicht wohl angebrachter Ironie erwiesen hat. Hingegen ist die Frage des Einzelkelchs, nachdem sie einmal, und nach der Art, wie sie ins Leben gerufen und bisher fortgeschritten ist, trotz allem für eine solche, die ins Gebiet der Adiaphora gehört, erachten und dringend zu wünschen, daß sie von allen Seiten auch als solche behandelt werde.[1])

[1]) Das Allianz-Blankenburg liegt übrigens nicht in Braunschweig, sondern in Thüringen bei Rudolstadt.



Der Versuch, eine Nachbildung des bekannten, trefflichen englischen Common-Prayer-book bei uns einzuführen, scheint uns verfehlt. Das Gemeinde-Gebetbuch für die Evangelische Kirche im Großherzogtum Hessen (Darmstadt. Waitz 1.50 Mk.), das freilich den Vorzug hat, im Auftrage des Großherzogs von Hessen verfaßt zu sein, ist erstlich nur für hessische Verhältnisse brauchbar, zweitens überall da überflüssig, wo, wie es überall sein sollte und meist auch ist, die Gottesdienstordnungen, Gebete usw. im Gesangbuch Aufnahme gefunden haben. Daß aber eine Anleitung zur Hausandacht, wie sie S. 175 in wenigen Zeilen gegeben ist, gar nichts leistet, liegt auf der Hand. Der Preis des kleinen, wenn auch fein gebundenen Büchleins ist unverhältnismäßig hoch.

Ain bedeutsamer Versuch, dem Konfirmanden-Unterricht neue Wege zu bahnen, liegt vor in Seydel, Unterricht in der christlichen Religion auf heilsgeschichtlicher Grundlage (Leipzig, Teubner, geb. 3.20 Mk.). Es ist ein Kompromiß (im besten Sinne des Wortes) zwischen alter und neuer Weise: christozentrisch im Rahmen der Heilsgeschichte einerseits, an den kleinen Katechismus Luthers angeschlossen anderseits. Beides gilt allerdings nur im allgemeinen. Denn wenn in drei Teilen die Heilsvorbereitung (Seydel sagt dafür: die heilsgeschichtliche Bedeutung des Alten Testaments bis auf Johannes den Täufer — aber warum so umständlich und doch unbefriedigend), die Heilsverwirklichung (durch Christum) und die Heilsgewinnung (und das christliche Leben) erörtert werden, so findet das erste Hauptstück doch nur in einem unter 31 §§ im dritten Teile seine Stelle. Anderen Katechismusstücken geht es ähnlich. Wir können uns nicht dafür begeistern, um jeden Preis allen Unterrichtsstoff zu einer Einheit zu gestalten, sondern halten es aus pädagogischen und unterrichtstechnischen Gründen für richtiger, den Katechismus als Katechismus zu behandeln und ihn von jedem Fremdstoff freizulassen, also Dinge wie: Bibel, biblische Geschichte, Kirchengeschichte, Gemeindeleben usw. für sich und als solches zu behandeln. Ferner scheint es uns ein Unding, ein derartiges Buch zugleich 1. für höhere Lehranstalten, 2. für Mittelschulen, 3. für Lehrerseminare, 4. für den Konfirmandenunterricht, 5. für die Selbstunterweisung zu bestimmen. Freilich wird es darauf ankommen, was der Unterrichtende, für den das Buch bestimmt ist, mit dem Stoff, der reichlich, sorgfältig, praktisch ausgewählt ist, anfange. Unter den vielen Versuchen, die vorliegen, ist Seydels Buch jedenfalls eins der besten.

In einen viel weiteren Rahmen gespannt ist Foerster, Jugendlehre (Berlin, Reimer. 5 Mk.). In diesem für Eltern, Lehrer und Geistliche bestimmten umfangreichen Werke (720 Seiten) tritt ein philosophischer Dozent als Förderer der „ethischen Bewegung" auf und bietet eine Erörterung derjenigen Gründe des Sittlichen, die vom religiösen und dogmatischen Gebiet gänzlich unabhängig sind, um einfach an „die unmittelbar einleuchtende Lebensbeobachtung und Selbsterfahrung" zu appellieren. Der Verfasser gibt die Erfahrungen seiner mehrjährigen Unterrichtstätigkeit wieder, ist als Verfechter rein ethischer Einwirkung gegen

jede körperliche Züchtigung der Kinder, will aber trotzdem die unvergängliche ethische und pädagogische Bedeutung der Religion nicht verkannt haben und mit seinem Buch sogar eine indirekte religiöse Beeinflussung der Eltern herbeizuführen. Wir bedauern hier eine unglaubliche Unklarheit und Inkonseqnenz erkennen zu müssen. Wer von der unvergänglichen Bedeutung der Religion überzeugt ist, ihre Motive also über die (praktischen und sozialen und) ethischen stellt, wie kann er es verantworten, sich am Ethischen genügen zu lassen und das Beste, das Höchste den Kindern vorzuenthalten? Zu verstehen ist das nur aus schweizerischen Verhältnissen, wo der obligatorische Religionsunterricht aus der öffentlichen Schule mehr oder weniger bestimmt ausgeschlossen ist. Wenn aber auch der Pfarrer für seinen Konfirmanden-Unterricht unmittelbar nicht viel von Foerster gebrauchen kann, so doch umsomehr mittelbar. Und wir stehen nicht an, das Buch als eine reiche Fundgrube der Belehrung und Orientierung über die zerfahrenen religiösen Vorstellungen und Bestrebungen unserer Tage und als eine Quelle reichster Anregung zur Selbstbesinnung und zum Nachdenken über viele unserem Unterricht anhaftende Schäden zu bezeichnen. — Dagegen würden wir einen Auszug aus dem Buche, L e b e n s k u n d e betitelt (Berlin, Reimer, 3 Mk. geb.), der für Knaben und Mädchen bestimmt ist, den Kindern nicht in die Hand geben. Abgesehen von den schon erwähnten Bedenken enthält es uns zu viel unkindliche Reflexionen und erinnert, wie das ganze zugrunde liegende pädagogische System, an eine Epoche, die wir für überwunden hielten, und die durch die Namen eines Campe, Basedow, Salzmann charakterisiert wird. Gesund erzogene Kinder werden derartige Lektüre ablehnen. Das „Geheimnis" der Erziehungskunst liegt ganz wo anders, als wo es der Verfasser der beiden Werke sucht, in der Persönlichkeit und personhaften Einwirkung, nicht in der Belehrung und vielen, wohlberechneten Worten. Mehr Natur; weniger Kunst!

An populärer, theologischer, außer biblischer namentlich auch apologetischer Arbeit ist in unseren Tagen kein Mangel. In Z ö c k l e r, D i e c h r i s t l i c h e A p o l o g e t i k i m n e u n z e h n t e n J a h r h u n d e r t (Gütersloh, Bertelsmann, 2.50 Mk.) tritt der ehrwürdige Gelehrtengreis vor uns, um aus dem ungewöhnlich reichen Schatz seines Wissens und seiner Glaubensbegeisterung vierzehn Lebensbilder und Charakterschilderungen zu geben. Behandelt sind: Hengstenberg, Tholuck, Hofmann, Beck, Ebrard, Dorner, Zezschwitz, Delitzsch, Grau, Frank, Kübel, Luthardt, Schultz, Cremer, vielfach auf Grund persönlicher Berührung. Feine Porträts der behandelten Gelehrten sind den einzelnen Aufsätzen vorangestellt. Das Werk ist ein erweiterter Abdruck aus dem „Beweis des Glaubens" (1903. 04).

Wunderlich fast berührt uns in unserer Zeit, wo die Kirche so viele wichtigere und nötigere Fragen zu erledigen hat, eine Schrift wie K r a f f t, W a s h a b e n w i r a n u n s e r e m r e f o r m i e r t e n B e k e n n t n i s? (Elberfeld, Ref. Schriftenverein, 20 Pf.). Das Thema dieses Konferenzvortrags sucht seine Berechtigung in dem Umstand nachzuweisen, daß die reformierte Glaubensstellung innerhalb der preußischen Landeskirche mannig-

fach zurückgesetzt werde. Soweit dem so ist, werden wir das selbstverständlich nicht billigen. Sicherlich findet man die Sprache Kraffts begreiflich, wenn man bedenkt, in welcher lieblosen und ungerechten Weise z. B. neuestens die Lutherische Rundschau die Stellung (nicht „der heutigen", wie es in der Ref. Kztg. 1905, Nr. 2, heißt, aber) gewisser Lutheraner zu den Reformierten zum Ausdruck gebracht hat (vgl. dort Sp. 16). Im allgemeinen, das müssen auch wir trotz unseres lutherischen Standpunkts zugeben, sind die Reformierten friedlicher gesinnt. Allein für Krafft wird es freilich darauf ankommen, daß der Nachweis reformierter Eigenart genau geführt werde. Und zwar für die Gegenwart. Krafft stellt nun zuerst als Grundzüge der reformierten Lehre auf: das Wort und nichts als das Wort und das ganze Wort, und dieselben Formeln wendet er auf Christus und auf die Gnade an. Aber wo wäre der Lutheraner oder Unierte, der hier nicht von ganzem Herzen zustimmte, wenn er auch die begründenden theologischen Urteile nicht billigen könnte? Krafft preist sodann den nüchternen Kultus, die biblische Verfassung und das wahrhaft evangelische Leben der Reformierten: lauter Dinge, die zum Bekenntnis doch eigentlich nicht mehr gehören, und die, wenn auch mit etwas anderer Auffassung, Lutheraner und Unierte für sich geltend zu machen ebenfalls ein Recht haben. Durchschlagender und nötiger ist jedenfalls für die Gegenwart, das was die verschiedenen evangelischen Kirchengemeinschaften eint, als was sie trennt, zu betonen, wobei doch jede ihre Sonderart behalten und hochhalten kann und soll. — Wens interessiert und wer eine lutherische Ergänzung sucht, hat sie nahe genug in dem auf der Allgemeinen Lutherischen Konferenz in Rostock neulich von Generalsuperintendent D. Kaftan gehaltenen Vortrag über das lutherische Bekenntnis (Allg. Ev. luth. K.Ztg. 1904 Nr. 42). — Wieviel ernstes Bestreben daneben auch vorhanden ist, zwischen lutherisch und reformiert Brücken zu schlagen, beweist eine Schrift wie Couard, der Heidelberger Katechismus und sein Verhältnis zum kleinen lutherischen (Gütersloh, Bertelsmann, 1 Mk.). Der Verfasser stellt von lutherischem Standpunkt aus die Eigenart und Mängel wie Vorzüge beider Katechismen kurz und körnig dar, wobei manche anfechtbare Behauptung unterläuft, so daß der Leser versucht wird, ihm zuzurufen: „Sei nicht allzu gerecht." Die Anregung ist aber jedenfalls dankenswert und Zeugnis einer Friedensliebe, die ebenso berechtigt ist wie Kraffts Bekenntnisfreudigkeit.

Wäre die Vertiefung und Verinnerlichung, auch schon die Entstehung und der Fortgang des persönlichen Christenlebens immer am Neuen Testament orientiert geblieben, dann wäre ein Buch wie Brandt, Aus dem Leben eines „Unbekehrten" (Gütersloh, Bertelsmann, 50 Pf.) ungeschrieben geblieben, weil es unnötig gewesen wäre. So aber ist dieses schlichte und doch so gewaltige Büchlein, das eine Selbstbiographie bringt, ein lautes Zeugnis davon, wie durch einen falschen Bekehrungsbegriff und die sich anschließende Bekehrungspraxis ein frommer Mensch von „Frommen" unglücklich, verzweifelt, ja gottlos gemacht werden kann (S. 38, 42), bis endlich, endlich ein Schriftwort wie Gal. 3, 26. 27 zur

Klarheit und Wahrheit führt. Wo mit „Bekehrung" im modern pietistisch-methodistisch-englischen Sinne des Wortes gearbeitet und viel (Segen, aber auch viel) Unheil angerichtet wird, in solchen Gemeinden, von solchen Pastoren muß das Büchlein als treuer Freund begrüßt werden.[1])

Eine praktische Bibelauslegung in seltsamer, aber höchst anziehender Gestalt, in der Gestalt eines „göttlichen Wandels und Lebens" bietet Busch, Tante Hanna (Buchhandlung der Ev. Gesellschaft in Elberfeld. 1.20 Mk., Volksausgabe 80 Pf.). An einer einfachen Frau, einem „Wuppertaler Original" aus neuester Zeit (Frau Faust = Tante Hanna ist erst vor Jahresfrist heimgegangen), ist die Kraft Gottes in der unermüdlichen Liebe, die bis ins hohe Alter hinein schafft, Seelen gewinnt, zurechtbringt, heiligt, die in wunderbar mannigfaltiger, ins Große wie ins Kleine gehender Arbeit sich verzehrt, offenbar geworden. Solche Persönlichkeiten sind die Könige im Reiche Gottes trotz Arbeiterkleid und Arbeiterbildung.

Ein köstliches Buch ist Friederike Leithold, Erinnerungen aus meinem Diakonissenleben (Leipzig, Deichert. Zweite umgearbeitete, billige Volksausgabe. 3 Mk.), nach Aufzeichnungen der jetzt in den Ruhestand getretenen hochbejahrten Verfasserin bearbeitet. Eine schlichte Erzählung von einer Jüngerin des Herrn, die sich in seinem Dienst buchstäblich verzehrt, äußerlich und innerlich, die eine wahrhaft goldene Gesinnung zeigt und nie aus ihrer Person irgend etwas macht, die im Kriege wie im Frieden alles mitmacht und den Eindruck hinterläßt: es ist kolossal, was Schwestern zugemutet wird, kolossaler noch, wie sie es auf sich nehmen und tragen. Die Stofffülle ist überwältigend reichlich und doch nie ermüdend. Ein Buch ist so entstanden, das allen jungen Mädchen, ob sie Diakonisse werden wollen oder nicht, werden oder nicht, mehr als eine Perle wert sein muß, in allem so recht das positive Gegenstück zu „Frei im Dienst".

Jeder Pfarrer, der mit Vornehm und Gering umgeht, der auf öffentliches Leben und Volksmeinung lauscht, wird mit den Problemen die Schwiegermutter und der Hagestolz, über die Schrader (Braunschweig, Westermann. 2.40 Mk.) eine Studie veröffentlicht hat, zu tun und sich zu schaffen gemacht haben. Hier wird ihm, sein Verständnis zu wecken, ein gut Teil Material aus der Völkergeschichte („aus der Geschichte unserer Familie") vorgelegt, so daß er imstande ist, sich zu erklären: woher kommt die eigentümliche Stellung der Schwiegermutter in unsern Tagen? woher der Hagestolz unserer Zeit? Mit innerer Befriedigung, Erleichterung und Dankbarkeit wird der Leser die überaus reichhaltige Schrift aus der Hand legen.

Eine andere vielumstrittene Frage der Gegenwart, die auch unser Amt nahe genug angeht, ist die Frauenfrage. Johannes Müller, Der Beruf und die Stellung der Frau (Leipzig, Verlag der Grünen Blätter, 6.—10. Tausend) geht der Frage in seiner Weise nach, und die ist das Gegenteil von aller Oberflächlichkeit, aber auch von

[1]) Mehr als wunderlich ist es übrigens, daß der Erzähler seine Mutter „Anny" nennt und anredet!

allem Biblizismus weit entfernt. Er schreibt für Männer und Frauen, Verheiratete und Ledige, da ihm die Frauenfrage nur ein Ausschnitt aus der Menschheitsfrage, zugleich Männerfrage ist, und alle an ihr beteiligt sind. Mit höchster Spannung und tiefster Befriedigung folgt man seinen in drei Abschnitten gegebenen Darlegungen: 1. Die Frau in der Ehe, 2. die Frau außer der Ehe, 3. die Ziele einer (so!) Frauenbewegung. Das Buch ist so gründlich und idealistisch gehalten, daß es jeder, den die Frauenfrage unserer Zeit interessiert — und bei wem wäre das nicht der Fall? — gelesen haben sollte. Was über die Frau in der Ehe gesagt ist, bildet das Glanzstück des Buches. Mancherlei freilich, wie die vorgetragenen Ansichten über Bildungsideale der Gegenwart (S. 139 ff.), ist zu idealistisch, d. h. theoretisch ganz schön, praktisch aber unverwertbar. Anderes unbegreiflich, wie dies, daß den Bestrebungen der Mütter unehelicher Kinder, den Titel Frau zu erringen, „in allen Staaten, die auf Zivilisation Anspruch machen", Gelingen gewünscht wird (S. 167). Wieder anderes bitter, hart und anstößig, wenn auch wahr: „Solange sich unsere Frauen noch in der Knechtschaft ungesunder und unschöner Moden — ich nenne nur das furchtbare, von allen medizinischen und künstlerischen Instanzen gerichtete Korsett — konventioneller Lügen und unsinnigen Herkommens befinden, solange sie nicht anders zu sein wagen aus Furcht vor den Gesichtern und Zungen der lieben Mitmenschen, solange noch Eitelkeit und Hoffahrt unter ihnen herrscht, solange sie das Glück wesentlich in glänzenden äußeren Umständen sehn, haben sie noch nicht einmal die erste Stufe wahrer Bildung erreicht" (S. 144 f.)

Nahe verwandt mit dem Buche Müllers, so nahe, daß man stellenweise an den gleichen Verfasser zu denken geneigt ist, ist das namenlos erschienene Werk Frauentrost (München, Beck. 7.—9. Tausend. Geb. 1.80 Mk.) zu bezeichnen. Zwar der Titel ist befremdlich, da es sich lediglich um die Frauenfrage handelt, die „für Männer, Mädchen und Frauen" behandelt wird. Die Eigenart der Frau wird gebührend gewürdigt, die Bedeutung des Christentums für die Wertschätzung der Frau in einer geschichtlichen Ausführung dargelegt und im Blick auf die Gegenwart gezeigt, wie und warum das Weib im allgemeinen seine Bestimmung nicht erfüllt. Neben der Kritik der Gegenwart nimmt aber auch das Ideal der Zukunft einen breiten Raum ein: größere Rechtsgleichheit, wie Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten ist in einem gewissen Maß zu fordern. Dem Grundgedanken des Buchs kann der nüchtern urteilende Pfarrer, auch im Blick auf die Heilige Schrift, nur von Herzen zustimmen.

Neben die Frauenfrage darf man als eine andere mittelbar (oder unmittelbar?) unser Amt berührende die Landstreicherfrage setzen. Flynt, Tramping with tramps, ins Deutsche übertragen von Lili du Bois-Reymond, Auf der Fahrt mit Landstreichern (Berlin, Guttentag. 2.70 Mk.) hat folgenden Inhalt. Der Verfasser, Nordamerikaner, hat in soziologischem Interesse etwa zehn Jahre mit Unterbrechungen „auf der Walze" zugebracht, zumeist in den Vereinigten Staaten, aber auch in England, Deutschland und Rußland, und er-

zählt darüber höchst anziehend, immer die Hauptsache, den Typus, und seinen Zweck im Auge. Wir verdanken ihm reiche Belehrung, da einzig das Opfer der Selbstverleugnung, das er (wie andere vor ihm, aber wohl noch keiner in so umfassender Weise) der guten Sache gebracht hat, die zivilisierte Menschheit in den Stand setzt, zuverlässige Nachrichten über das Leben und Treiben, über Gesinnung und Moral der Vagabunden nach ihren verschiedenen Schattierungen zu gewinnen. Sowohl die Licht- als die Schattenbilder, die der Verfasser bietet, sind sehr geeignet, unser Interesse an jener bemitleidenswerten Menschenklasse zu erregen oder zu steigern und uns die richtige Art, zu ihnen Stellung zu nehmen, zu zeigen. Die Übersetzung ist fast durchweg einwandfrei.

Zu Speners 200jährigem Todestag.

1. Philipp Jakob Speners Lehre vom geistlichen Amt.

Von Diakonus **Sarowy** in Stolp (Pommern).

Am 5. Februar 1705 starb Phil. Jak. Spener als Propst der Nikolai-Kirche zu Berlin. Seit 200 Jahren liegt das Lebenswerk dieses Mannes, den Tholuck die fleckenlose, lauterste Persönlichkeit, das gesegnetste Werkzeug der göttlichen Gnade innerhalb der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts nennt, abgeschlossen da, aber seine Wirkungen sind bis auf unsere Tage im kirchlichen Leben nachzuweisen. Nicht als ob er der evangelischen Lehre neue Bahnen gewiesen hätte! Trotz der 283 Lehrirrtümer, welche die Wittenberger Fakultät aus seinen Schriften herauszählte, hielt er sich im Wesentlichen in den Bahnen des rechtgläubigen Luthertums. Zwar forderte er mit allem Nachdruck eine erneute Reformation der lutherischen Kirche, aber nicht in Ansehung der Lehre — die sei gut — sondern des Lebens. Aber gerade dieser religiöse Realismus Speners war das Ferment, welches neue Bewegung in das gesamte kirchliche Leben seiner Zeit hineinbrachte und es zu weiterer Entwicklung anregte. Was er dabei über das geistliche Amt sagte, scheint noch für unsere Zeit in besonderer Weise der Beachtung wert zu sein.

Weil Spener, um die sog. Laien kirchlich zu interessieren und zur Mitarbeit anzuregen, das allgemeine Priestertum aller Christen stark betonte; weil er der Begründer der collegia pietatis war, in denen teilweise sich separatistische Neigungen bemerkbar machten, hat man häufig gegen ihn den Vorwurf erhoben, daß er das geistliche Amt gering achtete und herabzog. Aber nichts lag ihm ferner als das! Wenn er die Mängel und Fehler in der theologischen Ausbildung und in der Amtsführung der Geistlichen seiner Zeit scharf beleuchtete, so tat er es nicht, um das geistliche Amt zu diskreditieren, sondern gerade, weil er eine so hohe Auffassung von dem Wert und der Bedeutung dieses Amtes hatte, daß er es am liebsten völlig fleckenlos gesehen hätte. Er erklärt es für eine heilige, nützliche und nötige Ordnung Gottes, so erhaben, daß sich versündigen würde, wer auch nur einzelne Befugnisse desselben unberufen an sich risse. Er stellt fest, daß Gott die Geistlichen ins Amt berufe, wenn auch nicht unmittelbar, wie einst die Propheten und Apostel, so doch mittelbar durch die Kirche. Deshalb hält Spener es für das Beste und Sicherste, wenn ein Geistlicher ganz ohne Zutun von seiner Seite in sein Amt komme; aber auch dann müsse er sich vor der Annahme der Berufung genau prüfen,

ob seine Fähigkeiten für die neue Stellung ausreichten, und ob die Aussicht vorhanden sei, in dem sich neu erschließenden Wirkungskreise erfolgreicher oder in größerem Umfange als bisher für das Reich Gottes arbeiten zu können. Jedenfalls darf nach Speners Meinung nicht die Aussicht auf eine angenehmere Stellung oder auf ein höheres Gehalt bei diesen Entscheidungen den Ausschlag geben. Denn auch auf schwierigem Posten muß man ausharren, wenn dadurch Gottes Ehre gemehrt wird; ja, gerade je arbeitsreicher und leidvoller eine Stellung ist, desto mehr muß man Bedenken tragen, sie aufzugeben, da ein geeigneter Nachfolger vielleicht gar nicht oder nur nach Überwindung großer Hindernisse zu finden ist.

Als Grundbedingung der Befähigung zum geistlichen Amte fordert Spener nicht ein möglichst großes Wissen oder eine hervorragende Begabung, sondern den Besitz des heiligen Geistes. Zwar ist nicht zu leugnen, daß der heilige Geist auch durch solche Prediger wirke, in denen selbst er nicht Wohnung gemacht hat, falls sie nur das Wort Gottes buchstäblich lehren; aber sicherlich wird in ihre Verkündigung des Evangeliums immer etwas von ihrem eigenen irdischen Sinn hineinfließen, wodurch den Hörern die rechte Heilsaneignung zum mindesten erschwert wird. Darum muß ein Geistlicher darnach streben, wahrhaft wiedergeboren und vom heiligen Geist erleuchtet zu sein — darnach streben. Denn es wäre ein schlimmer Irrtum, zu glauben, daß dem Geistlichen schon um seines Amtes willen die Gabe des Geistes Gottes zuteil würde. Vielmehr muß er wie jeder andere Christ um den Empfang des heiligen Geistes durch Heiligungsstreben sich mühen und in ernstlichem Gebet darum bitten.

Die Kraft der geistlichen Amtsführung ist der Geist Gottes, das leitende Prinzip die Liebe! Die Geistlichen sind des großen Hirten Unterhirten: so haben sie nach seinem Vorbilde ihr Amt zu führen. Hat er aus Liebe zur Menschheit die himmlische Herrlichkeit verlassen und ist für uns gestorben, so müssen die Träger des geistlichen Amtes mit Hintansetzung aller Bequemlichkeit und, wenn erforderlich, mit Darangabe ihres Lebens der Gemeinde dienen. Der Geistliche darf nicht das Seine suchen, darf nicht gebieten und herrschen wollen, weil das der Liebe widersprechen würde. Von diesem Standpunkt aus kam Spener dazu, die Kirchenzucht recht gering zu bewerten und sie in seinen Reformunternehmungen einfach ausfallen zu lassen, zumal da er der Überzeugung war, daß „leider die meisten Prediger sich einer größeren Macht zur Ausübung ihrer Affekte eher mißbrauchen, als zum Besten der Seelen bedienen würden."

Das Beste der Seelen zu fördern, die Gemeindeglieder zur Seligkeit zu führen, ist aber die Aufgabe des geistlichen Amtes. Geht eine Seele durch des Geistlichen Schuld verloren, so wird Gott sie dereinst von ihm fordern und ihn, wenn er auch auf Erden noch so angesehen und geehrt war, als einen Mietling in die Verdammnis hinausstoßen. Darum hat die Mahnung: „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern" für den Prediger noch eine ganz besondere Bedeutung; um seine Seele zu retten, muß er alles tun, was in seinen Kräften steht, um die ihm anvertrauten Seelen zur Seligkeit zu bringen. Schon ein Zögern, ein lässiges Aufschieben des als notwendig Erkannten kann ihm verderblich werden; denn es ist ungewiß, ob Gott, wo von Menschen etwas versäumt ist, noch einmal Gelegenheit gibt, es wieder nachzuholen. Der Geistliche ist deshalb stets in Gefahr, sein Leben zu verlieren, dem Soldaten im Kriege hierin vergleichbar; nur mit dem Unterschiede, daß diesem das zeitliche Leben genommen werden kann, jenem das ewige!

Steht so viel auf dem Spiele, so verlangt das geistliche Amt nicht weniger als den ganzen Menschen. Unter den Mitteln, die Amtstätigkeit frucht-

bringend zu gestalten, steht für Spener der Wandel des Geistlichen oben an. Alles Tun und Lassen des Geistlichen muß mit Rücksicht auf das Amt geschehen, wenn es auch scheinbar mit diesem gar nicht im Zusammenhang steht. Könnten doch leicht die Gemeindeglieder an der Wahrheit und Verbindlichkeit der christlichen Lehren irre werden, wenn sie sehen, daß der, welcher ihnen das Wort Gottes verkündigt und sich daher naturgemäß eingehend mit ihm beschäftigt haben muß, mit der Anwendung dessen, was er ihnen predigt, auf sein eigenes Handeln nicht vollen Ernst macht. Andrerseits kann ein wahrhaft gottgeweihtes Leben des Geistlichen nicht ohne tiefen Eindruck auf die Gemeinde und auch auf Andersgläubige bleiben, so daß man sagen kann: durch rechtes Leben wird mehr Frucht geschafft als durch rechtes Lehren! Auch der Schein des Bösen muß vermieden werden, und der Geistliche soll sich hüten, bei seinem Tun bis hart an die Grenze des Erlaubten heranzugehen. Er muß manches unterlassen, was ein anderer Christ noch tun könnte, ohne Tadel zu verdienen. Denn unerfahrene Gemüter werden leicht dazu neigen, in dem Verhalten ihres Seelsorgers den Gipfel der Vollkommenheit zu erblicken, den sie selbst nicht ganz zu erreichen brauchen; drückt nun aber der Geistliche sein eigenes Tun bis auf das niedrigste zulässige Niveau herab, so muß ein auch nur geringes Zurückbleiben hinter seinem Vorbild notwendigerweise die Seelen in Sünde verstricken.

Es genügt nicht, das Gute zu wollen und es mit Tatkraft auszuführen; es muß auch Vorsicht und Weisheit dabei zu Worte kommen. Spener, selbst ein Muster an Vorsicht, die nicht aus Menschenfurcht, sondern aus Menschenliebe geboren war, wird nicht müde, diese Tugend immer wieder den Geistlichen ans Herz zu legen. Besonders warnt er davor, wenn man beim Eintritt in eine neue Gemeinde dort mit ungetrübtem Auge manche Mißstände bemerkt, sogleich mit Feuereifer sie auszurotten. Leicht könnte man dadurch in den Ruf eines Fanatikers kommen und der eigenen Wirksamkeit von vornherein schwere Hindernisse in den Weg legen. Besser, die Ausführung des an sich Notwendigen verschieben, wenn die Umstände gebieterisch dieses erfordern, als etwas erzwingen wollen. Denn schwer ist es und häufig sogar unmöglich, einen zur Unzeit vorgebrachten Plan, wenn seine Verwirklichung einmal mißlungen ist, zum zweiten Male glücklich durchzuführen. Deshalb „müssen wir uns bei dem Guten wohl so sehr fürchten, d. i. dasselbe mit großer Sorge tun, als kaum die Bösen das Böse zu verrichten Sorge tragen mögen."

Will der Geistliche — wie es seine Pflicht ist — imstande sein, jederzeit mit Nachdruck für die Wahrheit einzutreten, so ist es notwendig, daß er sich fortlaufend mit den Wissenschaften beschäftige. Spener will dabei die allgemeinen Wissenschaften durchaus nicht ausgeschlossen wissen, wie er denn selbst z. B. auf dem Gebiet der Heraldik Hervorragendes geleistet hat; er ist der Ansicht, daß jede selbsterarbeitete Erkenntnis, auf welchem Gebiet sie auch liege, zur freien Bildung des Geistes beitrage und so befruchtend auf die Theologie wirke. Als letztes Ziel des Studiums aber verlangt er eine genaue Kenntnis der Heiligen Schrift. In ihr muß der Geistliche immer wieder selbständig forschen, um nicht in gedankenlosen Autoritätsglauben zu versinken, der nur aus der Trägheit seinen Ursprung nimmt, und er muß die Bibel lesen nicht nur um sich die erforderliche Kenntnis der biblischen Lehren für seine Amtstätigkeit anzueignen, sondern wie jeder andere Christ auch zu eigener Erbauung und Förderung in der Heiligung.

Für die Predigttätigkeit, in der übrigens Spener durchaus nicht Mustergültiges leistete, stellt er die allgemeinen Richtlinien auf, daß die Predigt — unverworren mit eigenen Einfällen und Liebhabereien des Geistlichen — nichts anderes sei als eine Auslegung der Schrift, ein Zutage-Fördern der in

ihr verborgenen Schätze, mit steter Beziehung auf die Bedürfnisse der Gemeinde. Ihre Stoffe sollen vor allen Dingen sein Rechtfertigung und Heiligung, ihre Form schlicht und frei von rhetorischen Blumen, ihr Vortrag würdevoll, nicht affektiert und berechnet, ohne Heftigkeit, getragen von der eigenen Andacht des Predigers.

Das Verständnis der Predigt seitens der Zuhörer wird wesentlich bedingt durch die religiöse Vorbildung, welche diese in ihrer Jugend genossen haben. Deshalb hält Spener den katechetischen Jugendunterricht, der in seiner Zeit fast gänzlich darniederlag, für nicht weniger wichtig als die Predigt. Dieser Unterricht, auf den der Geistliche sich ebenso wie auf die Predigt sorgfältig vorzubereiten hat, darf nicht auf mechanisches Wissen der Glaubenslehren hinzielen. Diese sollen vielmehr wirklich verstanden werden und in Herz und Gemüt eindringen, so daß das Kind jede religiöse Wahrheit auf sich selbst und auf das eigene Leben anzuwenden vermag.

Als das Kleinod des Predigtamtes bezeichnet Spener die Seelsorge. „Der Name, daß wir Hirten und Bischöfe oder Aufseher heißen sollen, bringet mit sich, daß wir auch ein jegliches Schaf recht kennten und nach seiner Notdurft mit ihm zu handeln wüßten", sagt er in seiner Glaubenslehre. An jeder einzelnen Seele soll der Geistliche mit treuem Fleiß und in ausharrender Geduld arbeiten. „Wie Gott nicht müde wird, ob wir seine Gnade auch oft abweisen, uns dieselbe oft widerfahren zu lassen, so sollen auch wir Prediger verbunden sein, seinem Exempel zu folgen, und wenn wir (obschon solches nicht ohne Beschimpfung vielmehr Christi als unserer abgeht) etliche Male von denen, die wir treumeinend erinnert haben, abgewiesen und die Vermahnungen außer acht gelassen werden, dennoch uns nicht entziehen, solange noch ein Funken der Hoffnung da ist." Zunächst sind die zu besuchen, deren Leben kein christliches ist, um sie zu gewinnen; aber auch die schon gläubig Gewordenen sind fleißig zu besuchen, damit sie durch Privatgespräche noch weiter gefördert werden. Daß ein Geistlicher in großer Gemeinde schwer dazu kommt, Seelsorge zu treiben, gibt Spener unumwunden zu. Doch mahnt er, weil man nicht alles tun kann, nicht auch das Wenige, was möglich ist, zu unterlassen, sondern treulich zu üben.

Über den Erfolg der geistlichen Amtstätigkeit rät Spener, sich keinen Illusionen hinzugeben. Auf der Welt Dank hat der Geistliche schon gar nicht zu rechnen, vielmehr es als ein Zeichen zu nehmen, daß er auf richtigem Wege sei, wenn er bei einem guten Unternehmen von Übelgesinnten hart angefeindet wird. Deutliche Erfolge wahrzunehmen, wird ihm nicht immer vergönnt sein. Bei dem unendlichen Wert der Menschenseele ist es schon ein erhebendes Bewußtsein, eine einzige Seele gerettet zu haben. Schon das ist wertvoll, wenn es dem Geistlichen gelingt, den ungescheuten Ausbruch des Bösen zu hemmen, die Guten in Versuchungen und Anfechtungen zu stärken. Kann aber der Geistliche aus dem köstlichen Samen, den er ausstreut, nicht einmal Gras, geschweige denn Ähren hervorwachsen sehen, so muß er doch darauf vertrauen, daß das Körnlein in der Erde still verborgen keimt. Vielleicht sieht dann der Nachfolger im Amt um so eher Erfolge, und das muß dem Geistlichen genügen, da es sich bei seiner Arbeit nicht um die eigene Ehre, sondern um die Ausbreitung des Reiches Gottes handelt!

Ritschl hält es für streitig, ob Spener mehr „als Reformator oder als Deformator der Kirche zu achten ist." Uns will's scheinen, daß demgegenüber Speners Biograph Grünberg (s. u.) die Bedeutung dieses Mannes richtig dahin präzisiert, daß er eine Reihe religiöser und kirchlicher Probleme zwar nicht selbst gelöst, aber „in einer Weise auf die Tagesordnung des Protestantismus hat setzen helfen, daß sie bis heute von derselben nicht verschwunden sind". Dazu

dürfte auch das gehören, was Spener in seinen vielen Schriften über das geistliche Amt gelehrt hat.

2. Literarisches.

Von Pfarrer M. Riemer in Badeleben (Kreis Neuhaldensleben).

Zum 5. Februar, der 200jährigen Wiederkehr des Todestages Speners hat Lic. Grünberg den 2. Band seiner Spenermonographie, in dem Spener als praktischer Theologe und kirchlicher Reformer geschildert wird, erscheinen lassen. (250 S. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 4,60 Mk.) Unter steter Beziehung auf die Gegenwart wird die reiche Fülle der Gedanken und Anregungen, die der Vater des Pietismus der praktischen Theologie und dem kirchlichen Leben gegeben hat, vor dem Auge des Lesers entfaltet. Alles, was sich auf die erstere bezieht, ist vom Verfasser sorgfältig aus Speners Schriften gesammelt und im 1. Kapitel mit der Überschrift: die Reform des geistlichen Standes und der geistlichen Amtstätigkeit, zusammengestellt. Speners große Verdienste um das theologische Studium (Betonung der Exegese und der lebendigen Beziehungen zu den Objekten des Studiums) und um die Katechetik, wie auch die aus seiner pietistischen Frömmigkeit sich ergebenden neuen Gesichtspunkte für die Predigt und Seelsorge finden hier eine gerechte Würdigung. Dasselbe gilt von Speners Bemühungen um die Reform des kirchlichen, religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder. Ihnen ist das 2. Kapitel gewidmet. Auch hier müssen wir die Vielseitigkeit Speners bewundern, der fast alle Zweige des kirchlichen Gemeindelebens zu heben versuchte. Für die Kirchenverfassung, das gottesdienstliche Leben, die persönliche Frömmigkeit, das sittliche Leben weiß er Besserungsvorschläge zu machen, die freilich vielfach erst in der Gegenwart ausgeführt sind. Es war eben nicht Speners Art, mit frischer Tat einzugreifen; er blieb bei Gedanken und Worten. Das lag an den ganzen Zeitverhältnissen, aber doch auch in der pietistischen Frömmigkeit Speners begründet. Dies letztere hätte vielleicht noch deutlicher hervorgehoben werden können. Auch wäre es wünschenswert, wenn am Schluß des Buches die Bedeutung Speners nach der Seite seiner praktischen Reformen noch einmal zusammenfassend gewertet wäre. Indes kann das Gesamturteil über dieses Buch nur lauten: wie für den Arbeitstisch des Pfarrers geschrieben. Man legt es nicht aus der Hand, ohne für die eigene pastorale Amtstätigkei reiche Anregung empfangen zu haben. — Von demselben Verfasser ist im gleichen Verlage auch ein Spener-Gedenkbuch (45 S. 50 Pfg., in Partien billiger) erschienen. Es enthält eine kurze, frisch und anschaulich geschriebene Lebensbeschreibung Speners. Zur eigenen Orientierung des Pastors wie auch zum Vertrieb in der Gemeinde ist das Büchlein sehr geeignet. — Für volkstümliche Zwecke und Verbreitung in weitesten Kreisen endlich eignet sich bestens Todt, Philipp Jakob Spener (Hamburg, Rauhes Haus. 16 S. 10 Pf.).

Das 50jährige Jubiläum des Berliner Domstifts.

Eindrücke und Wünsche.

Von Pfarrer Lic. Dr. **Mayer** in Jüterbog.

Vom 10. bis 13. Oktober dieses Jahres beging das Domkandidatenstift in Berlin die Feier seines 50jährigen Bestehens. Wer über die Entstehung und Entwicklung des Stiftes, über seine innere Organisation und seinen theologisch-kirchlichen Charakter sich informieren will, findet in der Festschrift des Pastor Dr. Conrad (Warneck, Berlin) ausreichende Belehrung. Hier beschränken wir uns auf eine kurze Darstellung der Jubelfeier und äußern zu derselben einige persönliche Eindrücke und Wünsche.

Am Abend des 10. Oktober fand die Begrüßung der Festgäste statt. Etwa 250 ehemalige Stiftsgenossen waren erschienen. D. Dryander begrüßte die Brüder im Namen des Verwaltungsrates, der gegenwärtigen Brüderschaft und seiner selbst. Die Versammlung bot ein bewegtes Bild: Pastoren und Oberkonsistorialräte, Seminardirektoren und Militäroberpfarrer, alle saßen brüderlich zusammen und tauschten ihre Erlebnisse und Amtserfahrungen während der meist langen Zeit der Trennung aus. Es war die Anordnung getroffen, daß die Stiftler derselben Jahrgänge möglichst zusammen sein konnten. Für jedes der zehn Lustren sollte ein Bruder sprechen und von seinen Stiftserfahrungen berichten. Von den Reden, die gehalten wurden, fand diejenige des P. Stolte-Groẞlichterfelde den meisten Widerhall. Sie enthielt eine bedeutsame Charakteristik Kögels und eine von Humor gewürzte Darstellung des inneren Stiftslebens zu seiner Zeit. Der Mittelpunkt der Feier war der Festgottesdienst in der Stiftskapelle am 11. Oktober. Dryander predigte über das Herrnwort, das über dem Portal des Domstifts steht: Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende. Diese Predigt wird im Druck erscheinen, und sie ist es wert. Die Ausführungen des Predigers über die beiden ersten Stiftsephoren Hoffmann und Kögel, die psychologisch und ethisch tiefe Art der Textbehandlung, der ernste seelsorgerliche Appell an die Stiftsbrüder von einst und jetzt zu treuer Arbeit, mit dem effektvollen Schluß: Lasset uns *wirken*, solange es Tag ist; die Ruhe ist uns verheißen in einer *anderen* Welt! Amen. —, sie hatten eine ergreifende Wirkung. Der Domchor sang wunderbar schön und erhob die festlich Versammelten auf geistliche Höhen. Nach der gottesdienstlichen Feier fand ebenfalls in der Kapelle die Begrüßung des Stifts seitens der staatlichen und kirchlichen Behörden, der Vertreter auswärtiger Predigerseminare rc. statt. Zunächst verlas Dryander von der mittleren Altarstufe aus das Handschreiben und Telegramm des Kaisers und der Kaiserin, das der Ephorus mit untertänigsten Dankesworten und die Versammlung mit dem Gesang: Vater, kröne du mit Segen, erwiderte. Darauf ergriff der Vertreter des Kaisers, Prinz Friedrich Heinrich, ein Sohn des Prinzen Albrecht, das Wort zu längerer Rede. Sie war ein persönliches Glaubensbekenntnis und konnte daher ihres Eindrucks bei den vielen anwesenden Geistlichen nicht verfehlen. Wir hatten in diesem Sommer den Prinzen schon einmal reden hören, anläßlich der Weihe eines patriotischen Gedenksteines. Ein Gedanke, den er dort in Gegenwart seines Regiments und einer großen Volksmenge zu dem anwesenden Ortsgeistlichen aussprach, kehrte auch in dieser Rede wieder: Der Heiland ist am Kreuz für unsere Sünden gestorben, und dies sollen die Pastoren den Gemeinden treu verkündigen. Dort und hier hatten wir den Eindruck: Wie schade, daß in evangelischen Fürstenhäusern, was doch in den katholischen als eine Ehre gilt, das heilige Amt am Wort keine Träger findet. An *diesem* Prinzen ist ein Pastor verloren ge-

gangen, und was für einer! Nach ihm sprach der Kultusminister Dr. Studt, der dem Stift wertvollen Schmuck für die Kapelle und die Weimarer Ausgabe von Luthers Werken als Jubiläumsgruß geschenkt hat. Auch seine Worte waren ein Zeugnis persönlichen Glaubens und bewiesen, daß das Herz des Christen Studt evangelischer fühlt, als die Amtstätigkeit des Ministers Studt schließen läßt. Auch der Präsident des Ev. Oberkirchenrats bekannte sich zum alten Glauben und hob mit Worten der höchsten Anerkennung die Verdienste hervor, die sich das Domstift um die gesamte preußische Landeskirche erworben habe. Graf Zieten-Schwerin überbrachte den Gruß des Generalsynodalvorstandes, D. Braun den des Brandenb. Konsistoriums. Als ein Wort zur Selbstprüfung und Anspornung bezeichnete nachher Dryander die Bemerkung Brauns, daß die Domkandidaten die Elite der Geistlichkeit darstellten, wenn man auf die Prüfungsresultate achte. Als Vertreter der Universität sprach Professor B. Weiß; seine köstlichen Ausführungen waren uns ein neuer Beweis dafür, daß dieses an innerem Gehalt so reiche und an praktischer Arbeit so fruchtbare Gelehrtenleben in erster Linie dem Dienst der Kirche zu gelten bestimmt war. Unter den Ansprachen der anwesenden Seminardirektoren war wohl diejenige des Lic. Rendtorff aus Preetz (Holstein) am inhaltsreichsten. Auf alle Begrüßungen antwortete zum Schluß Dryander in einer nach Form und Inhalt meisterhaften Weise, indem er jeweilen einerseits die besondere Bedeutung würdigte, die die von den Rednern vertretenen Instanzen für das Domstift hatten, und andererseits alle Anerkennungen als ebensoviele Anlässe zur Selbstprüfung und Anspornung für die Stiftsgenossen deutete. Um 5 Uhr vereinigte ein Festmahl die Teilnehmer. In der langen Reihe der Toaste fand besonders der geist- und humorvolle des D. Dibelius-Dresden auf den gegenwärtigen Ephorus ein hundertstimmiges Echo. Der letzte Jubeltag war ernster Arbeit gewidmet. Ober-Konsist. Lic. Wewers, der Dezernent für die altpreußischen Predigerseminare, hielt ein Referat über den Segen der theologischen Seminarbildung, D. Dibelius über pia desideria zur Heilsverkündigung in der Gegenwart (s. S. 104). In der Debatte zum ersten Vortrag nahmen fast nur Seminardirektoren das Wort (Rietschel-Leipzig, Schmidt (früher Wittenberg), Rendtorff-Preetz, Müller-Soest), die Wewers' Ausführungen bestätigten und ergänzten und mit Worten dankbarer Pietät des einst im Domstift empfangenen Segens gedachten. Dibelius faßte den Begriff der Heilsverkündigung in dem weiteren Sinn der Geltendmachung der christlichen Glaubensanschauung, wies zuerst auf die außerordentlichen Wege der Vorträge, freier Unterredungen über aktuelle Zeitfragen, biblischer Besprechungen und sodann auf das ordentliche Mittel der Predigt hin. Der Vortrag hatte großstädtische Verhältnisse zur Voraussetzung, bot aber in diesem Rahmen wertvolle Winke für eine wirksame Geltendmachung der christlichen Wahrheit. Das Jubiläum schloß mit der Besichtigung des neuen Domes unter Leitung des Geh. Rats, jetzigen Brandenburgischen Konsistorialpräsidenten Dr. Steinhausen.

Fassen wir den Gesamteindruck ins Auge, den man von der Feier empfing, so darf dieselbe als wohlgelungen bezeichnet werden. Es war ein wirkliches Jubiläum, ein Fest der Freude und des Dankes gegen Gott für alles, was er an dem Stift getan und durch das Stift gewirkt hat. Auch herrschte berechtigte Freude über die herrlichen Worte, die das Kaiserpaar für diesen Festtag gefunden. Die Reden der staatlichen und kirchlichen Vertreter waren ebenfalls kein bloßes Zeremoniell, sondern kamen aus innerstem Empfinden und trugen einen herzlichen Charakter. Die Feier war ein schöner Ausdruck der Gemeinschaft, in welcher alle Stiftsgenossen bei aller Verschiedenheit des Alters, des Standes und der theologischen Überzeugung miteinander stehen. Wohltuend berührte sodann die pietätsvolle Erinnerung an die beiden ersten Ephoren des

Stifts, die sich durch alle Kundgebungen wie ein roter Faden hindurchzog. Die Seele der Feier war der gegenwärtige Ephorus, der dem ganzen Fest den Charakter einer Familenfeier zu geben verstand, bei der er selber die Pflichten eines Hausvaters erfüllte, und der durch das Gewicht seiner christlichen Persönlichkeit, durch die zarte Aufmerksamkeit gegen jeden, auch den geringsten Bruder, und durch die umsichtige und sichere Leitung der Geschäfte sich die Verehruug und Liebe aller Brüder dauernd erworben hat.

Nichtsdestoweniger war auch bei dieser Feier manches zu sehen und zu hören, was bei Verschiedenen Bedenken, ja inneren Widerspruch erregt hat. Zunächst hatte die Feier einen stark hoch- und staatskirchlichen Anstrich. Wer bis dahin vielleicht daran gezweifelt hätte, konnte sich hier überzeugen, daß die evangelische Kirche in Preußen ein David in Saulsrüstung ist. Dieser Gedanke wurde hier durch manche Eindrücke bestärkt. Was zunächst die bei diesem Anlaß erfolgte Ernennung des Ephorus zur „Exzellenz" betrifft, so rief dieselbe im Kreise der Stiftsbruderschaft eine gemischte Empfindung hervor. Teils freute man sich darüber als über einen Ausdruck kaiserlicher Huld, als über eine wohlverdiente Ehrung eines demütigen Empfängers, als über ein neues Zeichen der Parität zwischen Staat und Kirche, zwischen Rom und Wittenberg in Preußen. Teils aber befürchtet man, daß solche Vorgänge nicht geeignet sind, das Vertrauen unseres Volkes zur evangelischen Kirche zu stärken. Das bekannte Wort eines Spötters kann dadurch im Volksbewußtsein einen neuen Schein von Berechtigung erhalten: Die evangelische Kirche in Preußen ist genau so viel wert, als der Staat aus ihr macht. Im Königreich Gottes sind diejenigen die Exzellenzen, die am demütigsten in ihrem Sinn, am hingebungsvollsten im Dienen sind. Und nicht das „Heißen", sondern das „Sein" ist entscheidend. Daß sich so viele über derartige Promotionen freuen, ist nur ein Beweis, daß man es immer mehr verlernt, nach rein evangelischen Grundsätzen die Kirche zu beurteilen. Auch gilt noch das Wort Kögels, wenn es uns auch bei dieser Feier nicht immer seine Macht entfaltet zu haben scheint: „Ein Royalist, kein Byzantiner." Und nun die vielen Orden! Man wagte sich fast nicht in diese illustre Gesellschaft. Was macht es auf ein einfältiges Gemüt, auf einen sachverständigen Kenner und Beurteiler für einen Eindruck, wenn man verhältnismäßig vielen jungen Brüdern mit Orden begegnete, deren Verdienst um Kirche und Staat darin bestanden hat, zufällig der Ortspfarrer einer Gemeinde gewesen zu sein, welcher eine neue Kirche gebaut wurde, und unmittelbar neben ihnen sitzend ehrwürdige Geistliche, die seit 40 und mehr Jahren im Amt stehen, im schlichten schwarzen Rock ohne Stern und ohne Verlangen darnach! Was macht es für einen Eindruck, wenn man Geistliche sah, die sogar über dem Talar große Ordensbänder trugen! Wie schlicht stand neben einem solchen der Geistliche, den wir mit vielen für einen der geistig bedeutendsten und um die evangelische Kirche verdientesten in der ganzen Versammlung halten mußten. Wenn man uns sagt: Es muß so sein, so fragen wir: Muß es wirklich so sein?, so sagen wir: Wie traurig und demütigend, wenn es so sein muß! — Durch die offiziellen Reden und Toaste klang uns dabei zu viel Menschenlob und Menschenverherrlichung, auch wenn wir für einen spontanen Ausdruck festlicher Gefühle ein volles Verständnis haben. Wir mußten uns oft im stillen fragen, ob Gott ebenso urteilen wird über das Stift und über seine Geschichte, wie hier darüber geurteilt wurde. Und von einem Bekenntnis der Schuld, von einer Stimmung der Buße haben wir wenigstens in diesen Tagen nichts vernehmen können. Und doch pflegen die Jubiläen im Reiche Gottes „im Staube anzuheben" und — aufzuhören. — Wir haben von der Feier viel Anregung empfangen. Besonders der letzte Tag des Festes, der — für uns —

am herrlichsten war, weil er uns in die Arbeit führte und uns, durch Dibelius' Vortrag, die ganze Verantwortlichkeit unseres Berufes vor Augen stellte, brachte gesegnete Stunden. Nur waren manche von Wewers' Vortrag und der an ihn sich anschließenden Debatte nicht befriedigt. Und zwar deshalb nicht, weil neben dem vielen Trefflichen im einzelnen, was man zu hören bekam, der durchschlagende Hauptgedanke der gewesen ist: Der Segen theologischer Seminarbildung besteht darin, daß man in der theologischen Wissenschaft mehr vertieft wird. Ein Redner verstieg sich sogar in die Behauptung, daß die Seminare eine wertvolle Entlastung der Universitäten bedeuteten. Wir sagen: Sollen sie den Übergang aus der Universität in die Amtspraxis bilden, so darf die theologische Wissenschaft ausschließlich nur unter dem Gesichtspunkt ihrer praktischen Abzweckung für das kirchliche Amt und Leben in Betracht kommen. Wie wir uns dies denken, wollen wir an einigen Beispielen zeigen. Die Exegese muß im Seminar ausschließlich praktische Exegese sein, d. h. auf Grund der hier vorauszusetzenden wissenschaftlichen Exegese muß den Kandidaten eine Fertigkeit in der Kunst beigebracht werden, die Glaubensgedanken des Textes in einer dem gemeinen Mann verständlichen Form auszusprechen und ihre Anwendbarkeit aufs praktische Christenleben zu finden. Kirchen- und Dogmengeschichte müssen so und nur so behandelt werden, daß daraus ein Urteil über die gegenwärtigen Bewegungen in Lehre und Leben der Kirche möglich wird. Die Dogmatik muß im Zusammenhang mit der Ethik und diese in ihrer Beziehung zum kirchlichen Handeln zur Darstellung kommen; also z. B. nicht die Lehre von der Sünde bloß nach der Schrift und dogmengeschichtlichen Entwicklung, sondern die Lehre von den Sünden, ihr biblischer Begriff, ihre ethische und soziale Bedeutung, ihre pädagogische und pastorale Behandlung. In der praktischen Theologie ergibt sich die praktische Beziehung von selber. Hier muß noch mehr Rücksicht auf die technische Seite des amtlichen Handelns genommen werden. Also immer: vitæ, non scholæ discimus. Eine weitere Aufgabe der Seminare erblicken wir darin, den Kandidaten zu einem Verständnis und zur Wertschätzung des kirchlichen Bekenntnisses zu verhelfen. Denn die Seminare sind kirchliche Institute, und die Kandidaten werden Pfarrer von Kirchengemeinden. Es ist ein Hohn, wenn die Seminare dazu gemißbraucht werden, den schon genug vorhandenen skeptischen Geist in den jungen Leuten, der von der Negation leben zu können wähnt, noch zu stärken und weiterzupflegen. Hier wird die Persönlichkeit des leitenden Direktors das meiste tun müssen, der daher aus dem praktischen Amt hervorgegangen sein muß. Wewers' Referat war geistvoll und großzügig, aber der Kontrast zwischen den einzigartigen und idealen Aufgaben der Seminare und ihrer gegenwärtigen Gestalt (wenigstens teilweise) wird verständlich, wenn man die maßgebenden Stellen jene und nur jene Grundsätze für die Seminarbildung vertreten hört. Daß ein anwesender Seminardirektor in der Debatte die Gelegenheit benutzte, seinem Dezernenten, der hier doch nur als Referent und Stiftsbruder betrachtet sein wollte, persönliche Komplimente zu machen, wurde von vielen sehr unangenehm empfunden.

Das Domstift scheint uns zu den wenigen Seminaren zu gehören, die ihrer spezifischen Aufgabe gerecht werden. Wir würden nicht mit aufrichtiger Freude zum Jubiläum gekommen sein, wenn dasselbe den modernen Reformen auf diesem Gebiet auch zum Opfer gefallen wäre. Möge es auch ferner seine Eigenart bewahren, und möchten alle, die darin ein- und ausgehen, an sich selber den Segen der richtigen theologischen Seminarbildung erfahren, und denselben mit hineinnehmen in ihr Haus, in ihre Gemeinden, in die Ewigkeit!

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Zur Frage der Verständigung.

1. Einheitsbestrebungen.

Aus der Allg. Ev.-Luth. K.-Ztg. 1904, Nr. 48: Schon daß sich in Worms Vertreter der verschiedensten Parteien zur Beratung über eine nicht etwa nur nationale, patriotische, sondern eine kirchliche Angelegenheit von eminenter Bedeutung zusammenfanden und deshalb auch absichtlich Positive und Liberale als gleichberechtigt zu Worte kommen mußten, gab dem Ganzen einen etwas unklaren, jedenfalls einen mehr protestantischen als evangelischen Charakter....

Und doch! Wenn die weitere kirchliche Entwicklung in deutschen Landen unter den wachsenden Nöten im öffentlichen Leben, unter den ernster werdenden ethischen, sozialen und kulturellen Aufgaben doch nach der Richtung hin treiben sollte, die dem Wormser Tage seine Signatur gab, wenn die gemeinsam unser evangelisches deutsches Christenvolk bedrohenden Feinde gradezu gebieterisch eine gemeinsame Abwehr fordern, — sollte es dann absolut ausgeschlossen sein, auch auf dem kirchlichen Arbeitsgebiete die historisch gewordenen und in ihrer konfessionellen und landeskirchlichen Besonderheit unantastbaren evangelischen Kirchen zur Lösung einzelner gemeinsamer Aufgaben etwas enger zusammenzuschließen? Was jetzt bereits zum großen Segen für das Ganze (Kongreß für Innere Mission, Konferenz der deutschen evangelischen Missionshäuser, Generalkonferenz der Diakonissenhäuser, Gustav-Adolf-Verein u. a.) geschieht, das ließe sich auch da und dann durchführen, wo es sich um Lösung von Fragen und Aufgaben handelt, die uns Evangelisch-Lutherischen als Deutschen, die ihr Volk und Vaterland lieben und hochhalten, ebenso wie den Unierten und Reformierten aufs Herz und Gewissen gelegt sind. Was unsere einzelnen lutherischen Landeskirchen für sich nicht zu tun vermögen, auch als solche zunächst nicht zu tun berufen sind, | was auch die „Allgemeine Evangelisch-lutherische Konferenz" bei ihrem nunmehr internationalen Charakter nicht als ihre Aufgabe ansehen kann, für diese nötige gemeinsame Arbeit zu Schutz und Wehr gegen die vielen gemeinsamen Feinde unseres deutschen evangelischen Christenvolkes einzutreten, das müßte eben von einem Organe geschehen, das lediglich zu dieser Arbeit und in keiner Weise zur Darstellung einer neuen verfassungsmäßigen Einheit mit rechtlichen Befugnissen zu dienen haben würde. Ein solches föderatives Organ, das aus allen Landessynoden seine Mitglieder zu erhalten hätte, würde als Zusammenschluß der hervorragendsten, leistungsfähigsten evangelischen Männer eine Repräsentation der gesamten deutschen evangelischen Kirchen darstellen, die, ohne reichssynodalen Charakter zu haben, durch ihre Tüchtigkeit und bedeutsame Arbeit autorativ wirken müßte.

2. Luthertum innnerhalb und außerhalb der Union.

1. Aus der Allg. Ev.-Luth. K.-Ztg. 1904, Nr. 47:

Das „Mecklenb. Kirchen- und Zeitblatt" beklagt das Verhältnis, das man in der Allg. Luth. Konferenz den sog. Vereinslutheranern in der preußischen Landeskirche angewiesen hat: „Als Lutheraner zweiter Klasse werden sich Männer nicht mögen behandeln lassen, welche mit Recht darauf hinweisen können, daß sie dem lutherischen Bekenntnis in viel weiterem Maße Geltung verschaffen, als es vielfach in lutherischen Landeskirchen geschieht. Wenn trotzdem eine nicht geringe Zahl lutherischer Geistlicher aus der preußischen Landeskirche an der Konferenz teilnahmen, wenn besonders Professoren, wie v. Nathusius, Haußleiter u. a. an der Konferenz sich beteiligten, während die Professoren der lutherischen Fakultäten Deutschlands im allgemeinen wiederum sich fernhielten, so war ihr Besuch um so dankenswerter zu empfinden. Es liegt der Wunsch nahe, daß es dem Vorstande gelingen möge, das letzte Hindernis zu überwinden, das den Vereinslutheranern noch die volle uneingeschränkte Zugehörigkeit zur Konferenz vorenthält. Die Rücksicht auf die altlutherische Kirche Preußens soll nicht außer acht gesetzt werden. Wenn die Altlutheraner in anzuerkennender Weise, soweit wie bis jetzt geschehen, den Brüdern innerhalb der Union die Hand entgegengestreckt haben, so werden

sie auch in Anerkennung der in nahezu 100 Jahren vor sich gegangenen Wandlung der Dinge und in gerechter Würdigung der tatsächlichen Verhältnisse, unter denen die Lutheraner in der preußischen Landeskirche ihres Amtes walten, noch den letzten Schritt zu tun sich entschließen können. Die Lage der Kirche und die Not der Zeit fordern es. Die Folge würde eine Stärkung der lutherischen Kirche innerhalb der Union durch die lutherische Konferenz und eine Stärkung der lutherischen Konferenz durch die zuströmenden Lutheraner aus der preußischen Landeskirche sein. Immerhin ist es etwas Großes, an das man noch vor 10 Jahren nicht zu denken würde gewagt haben, daß Altlutheraner und Vereinslutheraner friedlich und freundlich an derselben Konferenz teilnehmen.

2. Aus der Allg. Ev.-Luth. K.-Ztg. 1904, Nr. 48:

In Nr. 47 der Allg. Ev.-Luth. Kirchen-Zeitung wird eine Äußerung des Mecklenburger Kirchen- und Zeitblattes wiedergegeben, die beklagt, daß die Lutheraner der preußischen Landeskirche von der Allg. Ev.-Luth. Konferenz durch Versagung des vollen Stimmrechts als Lutheraner zweiter Klasse behandelt werden, da dies naturgemäß viele von ihnen von der Allg. Evang.-Luth. Konferenz fernhält. Wir glauben gut unterrichtet zu sein, wenn wir sagen, daß diese Zurücksetzung der altpreußischen Lutheraner nicht nur in Mecklenburg, sondern auch in Sachsen und Bayern von vielen, die der Allg. Ev.-Luth. Konferenz zugetan sind, als ein Fehler empfunden wird, und daß grade dadurch in diesen Ländern gar mancher von der Konferenz ferngehalten wird, der ihr sonst gern beitreten würde. Ist es wirklich so glänzend bestellt um die Aussichten des Lutertums in Deutschland, daß man es sich erlauben dürfte, eine gewichtige Zahl von Männern vor den Kopf zu stoßen und fernzuhalten, die sich selbst auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses stellen und bereit sein würden, mit uns gemeinsam für dasselbe einzutreten? Entspricht das dem ökumenischen Charakter, den die Allg. Ev.-Luth. Konferenz mehr und mehr anzunehmen bestrebt ist? . . .

Was verlangt man denn eigentlich von den Lutheranern der preußischen Landeskirche, ehe man ihnen das volle Stimmrecht bewilligen will? Etwa dies, daß sie ihre Landeskirche in Stücke schlagen? Daß sie die Tausende von lutherischen Gemeinden namentlich in den östlichen Provinzen Preußens in die Separation treiben? Daß sie selbst austreten und nur Unionsfanatikern und Ritschlianern die preußische Landeskirche überlassen? Man braucht die Frage nur auszusprechen, um ihre Utopie klarzumachen. Da man nun den Vereinslutheranern keine verständige Bedingung stellen kann, durch deren Erfüllung sie sich der Aufnahme mit vollem Stimmrecht würdig machen könnten, so nehme man sie, wie sie sind, und begnüge sich auch bei ihnen mit dem, was alle andern leisten, nämlich, daß sie sich zu dem Statut der Konferenz bekennen.

3. „Der Alte Glaube“ 1904 Nr. 7 schreibt unter der Überschrift: Lutherische Konferenz und Lutheraner in der Union. Es ist eine notorische Tatsache, daß die Begründung der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz“ durch die Ereignisse des Jahres 1866 und die Besorgnis veranlaßt worden ist, die Landeskirchen der dem preußischen Staat einverleibten lutherischen Provinzen Hannover und Schleswig-Holstein könnten in den Verband der preußischen Unionskirche aufgenommen werden. . . .

Von der ersten Tagung des Jahres 1868 an, die in Hannover stattfand, bis zu den jüngsten Tagungen in Lund und in Rostock haben die Tore der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz“ auch den preußischen Lutheranern innerhalb der Union weit offen gestanden, ebenso wie den preußischen Lutheranern in der Freikirche. . . .

Eine ganz andere Frage ist es dagegen, welche Stellung die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“ zu den in bestimmten Vereinen und Konferenzen organisierten Unionslutheranern einnehmen soll, die eine innerhalb der preußischen Unionskirche anerkannte Parteigruppe repräsentieren. Es kommen hier in Betracht die „August-Konferenz“, die lutherischen Provinzialvereine in Pommern, Schlesien, Sachsen, Brandenburg sowie die Greifswalder, die Ostpreußische und die Bielefelder Konferenz. . . .

. . . Wie man nun im Osten das Verhältnis der organisierten Lutheraner

innerhalb der Union zu der „Engeren Konferenz“ auffaßt, das zeigt ein Artikel des Pastors Pfannschmidt in Cöthen, Mark, der sich — anscheinend unter Zustimmung der Redaktion, jedenfalls ohne irgend welche Gegenbemerkung von ihrer Seite — in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ in bemerkenswerter Weise über diese Frage ausläßt. Pfannschmidt schreibt in Nr. 42 der „Evangelischen Kirchenzeitung“ Sp. 989 folgendermaßen: „Die preußischen Lutheraner fühlen sich als Glieder eines großen Kirchenkörpers, dem sie ihr geistiges Leben verdanken, für dessen Erhaltung und Wachstum sie sich mitverantwortlich wissen. Die Treue gegen unsere Landeskirche verpflichtet uns, die ganze Kraft der eigenen Kirchengemeinschaft zu widmen. Durch die Angliederung an die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“ würden wir uns in unserem eigenen Lande isolieren. Wir würden den Anschein erwecken, als sympathisierten wir mehr mit den außerpreußischen als mit unsern Glaubensgenossen, als verleugneten wir das Interesse für die eigene Kirche. Wir würden das Vertrauen und den Einfluß in dem eigenen Lande in erheblichem Maße einbüßen. Das sind die schwerwiegenden Gründe, weswegen wir den offiziellen Anschluß der preußischen Lutheraner an die ‚Allgemeine Konferenz‘ zum Zwecke einer einheitlichen Organisation nicht wünschen möchten. Die Verhandlungen zwischen der Engeren Konferenz und den preußischen Lutheranern sind bisher ergebnislos geblieben. Wir bedauern diesen Abschluß der Verhandlungen nicht. Denn wir halten eine Verbindung der preußischen Lutheraner mit den landeskirchlichen aus Zweckmäßigkeitsgründen nicht für erstrebenswert.“

Bei einer solchen Stellung zur preußischen Unionskirche, die von den ursprünglichen Anschauungen der „August-Konferenz“ und der lutherischen Vereine nicht unwesentlich abweicht, sich dagegen mit den Prinzipien der „Positiven Union“ deckt ist es erklärlich, daß die organisierten Lutheraner innerhalb der Union ihre Stellung, in derselben und ihren Einfluß auf dieselbe nicht gefährden wollen, daß sie, um ihre eigene Organisation nicht zu schädigen, einen Anschluß an die Organisation der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz“ zu vermeiden wünschen. Ein solcher engerer Anschluß an die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“, irgend welche „Angliederung“ an dieselbe, irgend eine gemeinsame Organisation ist aber von seiten der „Engeren Konferenz“ bei den eingeleiteten Verhandlungen den organisierten Lutheranern innerhalb der preußischen Union in keiner Weise vorgeschlagen worden. Im Gegenteil, diese Verhandlungen setzten die Anerkennung der preußischen „August-Konferenz“ samt den mit ihr verbundenen lutherischen Vereinen und Konferenzen als einer gleichberechtigten Instanz voraus und tastete die Selbständigkeit dieser Organisation nicht im mindesten an. Was von seiten der „Engeren Konferenz“ vorgeschlagen wurde, war nicht die von Pfannschmidt abgelehnte „Angliederung“ der preußischen Unionslutheraner an die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“, sondern ein Kartellvertrag, ein Bündnisvertrag oder, wie es ausgedrückt wurde, ein „Gegenseitigkeitsvertrag“.

... Pfannschmidt tadelt es, daß man den organisierten Lutheranern nur eine beratende Stimme innerhalb der „Engeren Konferenz“ zugestehen wolle, ohne zu erwähnen, daß auch den Delegierten der „Engeren Konferenz“ nur eine beratende Stimme bei den Tagungen der „August-Konferenz“ und im „Zentralvorstand der lutherischen Vereine“ zugedacht war, ohne zu erwägen, daß diese beratende Stimme mit dem Charakter des „Gegenseitigkeitsvertrags“ unauflöslich zusammenhängt, daß durch gegenseitige Beratung die beiderseitige Selbständigkeit und Gleichberechtigung gewahrt und doch zugleich gegenseitige Fühlung gewonnen wird.

Darum sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß nach den Vorschlägen der „Engeren Konferenz“ diese auch ihrerseits das Recht erhalten sollte, zu den Tagungen der „August-Konferenz“ und des „Zentralvorstandes der lutherischen Vereine“ zwei bis fünf Delegierte zu entsenden, die an den betreffenden Verhandlungen mit beratender Stimme teilnehmen sollten. Da man diesen Teil der Vorschläge bis jetzt totgeschwiegen hat, so legt sich die Vermutung nahe, daß man eine solche Beteiligung von außerpreußischen Delegierten an den Beratungen und Verhandlungen der preußischen lutherischen Vereine entweder sehr geringschätzig beurteilt oder — nicht gerne sehen würde.....

Es ist aber keine Aussicht vorhanden, daß die organisierten Lutheraner innerhalb der östlichen Provinzen auf die Bestimmungen des „Gegenseitigkeits-

vertrags" eingehen werden, nachdem ein Führer der organisierten preußischen Unionslutheraner, Pastor Wetzel in Plathe, zu Worms vor dem dortigen Synodaltage die Gründung einer „Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz" und deren Angliederung an den unionistischen Wormser Verband, wenn anders der „Reichsbote" recht berichtet, angekündigt hat. Denn durch diesen Schritt würde es vollends offenbar werden, wohin die Ziele der organisierten preußischen Unionlutheraner gerichtet sind. Nicht internationale ökumenische Ziele sind es, sondern nationale Ziele, die nach politischen Grenzen abgemessen sind. Nicht Konfession, sondern Union ist der Kompaß, nach dem man steuert. Werden die zahlreichen nichtorganisierten Lutheraner in den altpreußischen Provinzen diesen Steuermännern folgen?

Die Auseinandersetzung über dieselbe Frage füllt in der Folgezeit noch manche Spalte der betr. Organe.

3. Mehrfache Brunnenvergiftung.

Die Wacht 1904, Nr. 36, bringt aus der Feder ihres Herausgebers P. Stuhrmann (Berlin) in einem Aufsatz: „Modernes Christentum" u. a. folgendes:

Ein charakteristisches Schlaglicht auf das „moderne Christentum", zu dessen Vertreterin sich besonders die „Christliche Welt" mit ihren Freunden aufgeschwungen hat, werfen die Auslassungen eines Mitarbeiters dieses Blattes, des „Pastor" Bonus, in der von dem Exjesuiten Graf Hoensbroech herausgegebenen Zeitschrift „Deutschland" über die christliche Mission. Die hier niedergelegten „Christlichen Welt"-Anschauungen sind doch zu interessant, als daß sie ungelesen bleiben sollten; sie verdienen, niedriger gehängt zu werden als ein neuer unwiderleglicher Beweis für die Totengräberarbeit, welche diese „Christlichen Welt"-Leute leisten. Also der „Pastor" Bonus erklärt sich von vornherein für einen grundsätzlichen Gegner der Mission. Das ist seine Sache, obwohl er damit beweist, für wirkliches Christentum ungefähr so viel Verständnis zu haben wie ein Tauber für Musik und ein Blinder für die Farbe. Daß Christen Leute sind, welche die Reichgottessignatur tragen: „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben!" (Apg. 4, 20), also geborene Missionare, ist dem „Pastor" Bonus ein Buch mit sieben Siegeln, weil ihm der lebendige Christus der „große Unbekannte" ist. Außerdem ist's ja auch viel bequemer, vom Schreibtisch aus die Mission für Unsinn zu erklären, als selber hinaus zu gehen und Missionar zu sein. Aber der „Pastor" Bonus kann sich beruhigen; ihn kann man zu solchem Dienst nicht gebrauchen. Oder ob er einmal mit seinem Rezept es probieren wollte, Leben zu wecken, wo der Tod herrscht, die Heiden zu „modernen Christen" zu machen? Aber nein, er ist ja ein „grundsätzlicher Gegner" der Mission. Also bleiben wir hübsch im Lande und nähren uns redlich von unserem „modernen Christentum"!

Aber „Pastor" Bonus geht noch ein Stück weiter. Der Prof. Harnack hat bekanntlich den Missionsbefehl des Herrn (Matth. 28, 18—20) für „unecht" erklärt und darum auch für „ungültig". Bonus erklärt auf Grund von Matth. 23, 15, dem einzigen „authentischen" Worte über Mission, alle, welche Mission treiben, für Heuchler, die den Pharisäern gleich aus den Heiden „Kinder der Hölle" machen. Er hält es für „sittlich bedenklich", einzelne Heiden „ihrem Völkerverband zu entfremden", und dann fährt er wörtlich so fort: „Sehen wir näher zu, so sind die Missionare meist gar nicht fähig, zwischen Religion und Kultur zu unterscheiden. Was sie als Religion bringen, ist lediglich mißverstandene, abgeplattete Kultur, die nur desto unverdauter aufgenommen wird, da sie religiös versteift ist, eine Vorstellungswelt, die fremd und unverständlich ist und mit Haut und Haar als heilig angebetet wird, als eine neue Art Fetisch, an dessen Kraft man glaubt, ohne ein inneres Verständnis für sie zu haben. Eine wirklich religiöse Erweckung wäre doch erst da möglich, wo der Missionar diese Kunst besäße, seinerseits die primitiven, religiösen Vorstellungen der Wilden aufzunehmen und von innen her fortzubilden, also alles das zu tun, was die berühmten Apostel der Deutschen versäumt haben zu tun, als sie unsere heiligsten Vorstellungen beschmutzten und uns andre gaben, deren Heiligkeit zu verstehen uns — als Volksganzem — noch heutigen Tags nicht gelungen ist."

Was soll man dazu sagen? Wir geben dem Mann, der solche Weisheit

auf den Markt bringt, den guten Rat, er ginge den „unfähigen“ Missionaren mit gutem Beispiel voran und zeigte ihnen das „Geheimnis seiner Kunst“, „die primitiven religiösen Vorstellungen der Heiden von innen fortzubilden“ und holte nach, was die „Apostel der Deutschen“ einstens „versäumt haben“. Irgend ein armes Heidenvolk wird sich ja wohl als „Versuchsobjekt“ für ihn finden. Aber mindestens ist es von ihm undankbar, die „berühmten Apostel der Deutschen“ so herabzusetzen, denn ohne sie wäre er heute nicht „Pastor“ und könnte nicht solche Artikel fabrizieren. Wir wundern uns nur über die kühne Stirn, mit der diese Art von Leuten in ihrem Amt bleiben und sich als „Pastor“ besolden lassen, anstatt den Talar auszuziehen. Dann mögen sie getrost ihre „germanische Religion“ und ihr „modernes Christentum“ vertreten und verkündigen, wie und wo sie wollen. „Pastor“ Bonus hat die Konsequenzen seiner Weltanschauung gezogen und sein Pfarramt niedergelegt[1]). Möge sein gutes Beispiel recht bald recht viele Nachfolger finden! Wie seine Gesinnungsgenossen es mit ihrem Gewissen vereinbaren können, in ihrem besoldeten Amt zu bleiben, ist und bleibt ein Rätsel, dessen Lösung wohl nur in ihrem „modernen Christentum“ liegt. Die „unmodernen“ Christen kennen und haben noch das alte „unmoderne“ Ding in der Brust, „Gewissen“ genannt, das diesen modernen Übermenschen mit dem christlichen Firnis ganz zu fehlen scheint. Haben sie denn gar kein Bewußtsein davon, wem sie mit ihrer Totengräberarbeit willkommene Dienste leisten? Macht es sie gar nicht stutzig, daß der „Vorwärts“ die Auslassungen des „Pastor“ Bonus mit Wohlbehagen abdruckt und „diesem vernichtenden Urteil eines Sachverständigen (?) nichts hinzuzufügen hat“, sondern nur den guten Rat gibt, es als Agitationsmittel, natürlich gegen Religion und Christentum, fleißig zu verwerten? Das satanische Lächeln des „Vorwärts“ über solche Bundesgenossenschaft in seinem Kampf gegen die christliche Weltanschauung und Lebensbetätigung ist ja verständlich. Aber was soll aus unserm armen Volk werden, das an lauter „Aufklärung“ schier erstickt?

2. Religionsgeschichtliches.

1. Unter der Überschrift: Die Religionsgeschichte und das Neue Testament schreibt Noesgen in der Neuen kirchl. Zeitschr. 1904, S. 923 bis 955 u. a.:

Schon die schlechthinige Unfaßbarkeit des religiösen Lebens, die dieses an sich zu einem Objekt der Wissenschaft gar nicht zu machen erlaubt, und die Unzulässigkeit, jede eigentümliche, geschichtliche Ausprägung desselben, wenn man ihr gerecht werden will, schematisch zu behandeln, die sich bei der Religion des N. T. noch durch deren Universalismus und durch ihre in Gegensatz zu allen anderen stehenden spezifisch geistlichen Art steigert, läßt die Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode, die das Eigentümliche durch schematische Betrachtung in den Hintergrund zu stellen anleitet, auf das N. T. als völlig unratsam erscheinen. Dem Wesentlichen derselben würde dabei die wissenschaftliche Betrachtung nicht gerecht werden können.

Und doch wird bei deren Anwendung auf das N. T. ein noch viel schwererer Fehler begangen. . . .

Denn das Christentum ist kein spontanes Erzeugnis des menschlichen Seelenlebens. Wenn nämlich auch alle Religion und deshalb auch alle Religionen ihrem innersten Bestreben zufolge auf ein Leben für und mit Gott abzielen, so gilt doch von allen Naturreligionen erst recht, was Speratus im Blick auf alles unevangelische Wesen singt: „Vom Fleisch nicht wollt heraus der Geist.“ Sie konnten deshalb zu einem Leben für und mit Gott allzumal nicht führen. Zu solchem konnte es bei den Menschen nur kommen, wenn ihnen infolge von und durch göttliche Gnadentaten Leben aus Gott gebracht und in ihnen geweckt wurde. Das ist nun in Christo und in dem von ihm gebrachten Evangelium geschehen. Wer an Christum glaubt und seines Lebens für, in und mit Gott sich bewußt ist, der weiß darum durch seine eigene Glaubenserfahrung, daß es im Menschen zu solchem Leben allein durch einen auf Christi Versöhnungswort begründeten und von

---

[1]) Nämlich aus Gesundheitsrücksichten. Bekanntlich lebt Bonus längst als Emeritus in Dresden. (D. Hrsg.)

Christus verheißenen und bezweckten Gnadenakt Gottes, durch die von Gottes Geist bewirkte neue Geburt kommt, wie daß sein Glaubensleben, weil es ein Leben aus Gott, auch nicht ohne fortgehende Wirkungen des Heiligen Geistes im Wachstum erhalten wird. . . .

Mögen sich die großen Religionssysteme Asiens allzumal als Buchreligionen darstellen, das Christentum war nimmer, wie oft das auch H. Holtzmann und Jülicher in ihren Einleitungen ins N. T. in die Welt hinausgerufen haben, ist nicht und wird nie eine Buchreligion sein. Von dieser tatsächlichen Art des Christentums darf dessen wissenschaftliche Betrachtung, und darum auch vornehmlich die Auslegung des N. T. nicht absehen. Wollte sie das, so würde sie mit der Grundforderung aller geschichtlichen und aller Forschung überhaupt an diesem Punkte brechen: Exaktheit in der Beachtung aller Tatsachen.

Oder wäre es wirklich an dem, daß die theologische Wissenschaft und ihre Geschichtsbetrachtung die für das Christentum so wesentlichen Potenzen der Offenbarung und Geisteswirkung als wirksame Realitäten außer acht lassen müßte? Oder heißt nicht diese Frage stellen sie auch bereits verneinen? Man kann wissenschaftlich vielleicht darüber ungewiß werden, ob die neuerlichst wieder geltend gemachten Erkenntnistheorien von Kant und Berkeley damit nicht im Recht sind, daß sie behaupten: unseren Anschauungen über die sichtbare Welt fehle ein objektiver Wert, unsere gesamten Vorstellungen von der von uns sinnlich empfundenen Welt seien bloß ein von unserm Denken über unsre Wahrnehmung derselben geworfenes Anschauungsnetz. Keine Erkenntnistheorie in der Welt vermag aber einen gläubigen Christen von der eigensten Erfahrung seines innersten Selbst, der Umwandlung seines alten Ichs in ein neues nicht durch eigene Kraft, sondern durch das Wirken des Geistes Gottes ungewiß zu machen. Denn dieses von allen sinnlichen Wahrnehmungen völlig unabhängige Erlebnis seiner Persönlichkeit steht jedem wahren Christen eben so fest, wie sein Sein und Denken; es ist ihm die Grundtatsache seines ganzen Lebens und Webens. Und diese Tatsache des Waltens Gottes an und in uns, wie sie nach dem Zeugnis des N. T. von Christus gefordert und verheißen, von allen Zeugen desselben einmütig bekundet und von allen Gliedern Christi erlebt wird, sollte für die Theologie und für die Wissenschaft nicht vorhanden sein dürfen? — Darum nicht vorhanden sein dürfen, weil ich als Historiker außer stande bin, ihren irdischen Kausalzusammenhang darzutun? — Um aber diesem modernen Moloch, dem Wahne von der absoluten Notwendigkeit eines empirisch kausalen Zusammenhanges auch solcher Dinge, die nicht dem Gebiet der äußeren Sichtbarkeit und Wahrnehmbarkeit angehören, genug zu tun, kann ich doch die exakteste Tatsache meines Seelenlebens nicht opfern und sie als für die Wissenschaft nicht vorhanden behandeln! — Das zu tun erscheint mir als ein Akt der Selbstvernichtung und Selbstwegwerfung, als ein Ansinnen, das meiner noch unwürdiger ist als irgend ein sacrificio del intelletto. Davon abzusehen, das kann umsoweniger ein geschichtswissenschaftliches Erfordernis sein, als die geschichtliche Untersuchung überall, wo sie im Laufe des natürlichen Geisteslebens auf Originalität und Genialität stößt, stillschweigend von jedem Nachweis der materiellen Verursachung derselben in der Zeit vor ihrem Auftreten absteht. . . .

Im einzelnen hat sich uns nur bewährt, was sich uns aus dem Wesen des religiösen Lebens überhaupt und aus der Eigenart der christlichen Religion generell ergeben hatte. Auf das N. T. und das von ihm und in ihm bekundete Evangelium läßt sich die religionsgeschichtliche Methode behufs Erklärung ihres Ursprunges nicht anwenden. Die Methode allein und die an sie erhobenen Ansprüche, die in dem besprochenen falschen Begriff vom Wesen der Religionsgeschichte wurzeln, lehnen wir ab. Den Dienst der Geschichte der Religionen nehmen wir ebenso für das Verständnis des N. T. wie für die Kirchengeschichte mit allem Dank für das, was sie uns lehren kann, in Anspruch.

2. Über Schieles religionsgeschichtliche Volksbücher heißt es in der Positiven Union 1904 S. 275 u. a.:

Die Gefahr ist um so größer, als die Volksbücher, wie zu erwarten stand und wie man uns bestätigt hat, einen reißenden Absatz finden. Seit dem letzten Protestantage soll eine wahre Hochflut von Nachfragen ergangen sein. Abgesehen von Theologen drängen hauptsächlich Lehrer, Beamte, hie und da auch Gutsbesitzer

heran. Vielen von ihnen wird die Lektüre willkommenen Anlaß bieten, mit der Kirche zu brechen oder die schon bestehende Kluft zwischen sich und der Kirche zu erweitern. Denen wollen wir keine Träne nachweinen. Aber vielen andern wird es wirklich um religiöse Belehrung und Vertiefung, um Stillen ihres Durstes nach Wahrheit zu tun sein. Und das sind Seelen, die auf unser Gewissen gebunden sind. Zwar tragen die Männer, die mit unbewiesenen Neuerungen gegen die alten heiligen Fundamente des christlichen Glaubens anstürmen, noch viel größere Verantwortung; aber das kann uns nicht entlasten. Es gilt also zu arbeiten! Wir haben keine Zeit zu wünschen und zu jammern, wir müssen arbeiten! Die Dogmatik in Ehren, aber wir dürfen uns nicht auf sie beschränken. Nicht einmal im Konfirmandenunterricht! Wir müssen dem Suchen und Fragen unserer Zeit viel mehr als bisher entgegenkommen und unseren Leuten das geschichtliche Verständnis für Bibel und Christentum erschließen. Wir müssen ihnen, auch wo es angeht, einen Einblick gönnen in die Art, wie die theologische Wissenschaft arbeitet, strebt und naturgemäß auch irrt. Solches alles kann durch Broschüren, Vorträge in apologetischen Kursen 2c. geschehen. Die Vertreter der positiven Theologie werden uns ihre Hilfe nicht versagen[1]). Man fürchte hier keine Verwischung der Gegensätze. Die Grenzlinien zwischen den Modernen und uns sind ganz haarscharf gezogen. Jene sagen ihren Hörern: Seht, so ist's geschichtlich zugegangen mit Bibel und Christenlehre; ihr braucht nur einen verschwindend kleinen Rest anzunehmen und ihr seid doch gute Christen. — Wir sagen: Seht, so ist's geschichtlich zugegangen mit Bibel und Christentum. Es hätte nicht so kommen können, wenn nicht die absolute, ewige, göttliche Wahrheit hinter der Entwicklung stünde. Daher ist die Lehre vom eingeborenen Gottessohn nicht Mythus noch Legende, sondern Wahrheit, auch geschichtlich bekräftigte Wahrheit. Ihre Worte sind Worte des ewigen Lebens!

8. Das wissenschaftliche Organ für Religionsgeschichte.

In die brennende Frage der theologischen Gegenwart, — das religionsgeschichtliche Problem einzuführen und darin auf dem Laufenden zu erhalten ist das Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig, Teubner. Jährlich vier Hefte zu je 8 Bogen. 16 Mk.) bestimmt. In seiner neuen Gestalt, hrsg. von Albert Dieterich in Heidelberg und Thomas Achelis in Bremen, hat es den ersten Jahrgang (nach früheren sechsen) vollendet und liegt als ein Prachtband, nach Reichhaltigkeit und Tiefe des Inhalts geurteilt, vor. Laut seinem Programm hat das Archiv den ethnischen Untergrund aller Religionen sowie die Genesis unserer Religion zum Gegenstand und will dazu sämtliche Kräfte der Wissenschaft, Theologen und Philologen im weitesten Sinne des Worts, zusammenschließen. Abhandlungen, Berichte (über die verschiedenen Arbeitsgebiete), Mitteilungen sind die drei Hauptabteilungen. Der Titel müßte demnach vielleicht genauer lauten: vergleichende Religionswissenschaft, und hinzusetzen: mit besonderer Berücksichtigung des Urchristentums. — Ein wie reicher Gewinn für den Theologen, auch gerade für den Pfarrer aus dem letzten Jahrgang zu holen ist, mag uns ein Überblick lehren. Usener behandelt das Thema Mythologie S. 1—32 und meint damit die Lehre vom mythischen Vorstellen (S. 24). Er zeigt eingehend, wie ihr die Aufgabe zufalle, unser religiöses Bewußtsein zu reinigen und zu klären und diese Reinigung noch bis auf den letzten Rest durchzuführen: denn ohne das könne eine echte, den Widerspruch mit den Errungenschaften der Menschheit aufhebende Religion nicht erwachsen. Auf S. 19, 20, wo vom Aberglauben im Christentum die Rede ist, hätte statt „die Kirche" genauer: „die römisch-katholische Kirche" gesagt sein sollen. Wellhausen weist S. 33 bis 41 Zwei Rechtsriten bei den Hebräern nach. Salben zunächst ist vollkommen identisch mit Königsmachen, da מָשַׁח nicht salben und am wenigsten Öl ausschütten bedeute, sondern ursprünglich nur: mit der Hand streichen, bestreichen. Sodann den Mantel oder abgekürzt den Mantelzipfel (oder Flügel) über jemanden werfen, bezeichnet ein aus dem Eigentumsanspruch abgeleitetes Schützen.

[1]) Ein Gegenunternehmen seitens der Vertreter positiver Theologie ist, wie wir wissen, im Werke und wird in allernächster Zeit ans Licht treten (d. Hrsg.).

H. Holtzmann gibt unter der Überschrift Sakramentliches im Neuen Testamente S. 58—69 einen Überblick über die neueren theologischen Verhandlungen, die den philologischen ähnlich die Eingliederung der bezüglichen urchristlichen Vorstelluugen in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozeß des antiken Synkretismus versuchen. Denn sowohl Taufe wie Abendmahl haben schon innerhalb der neutestamentlichen Literatur die verhängnisvolle Wendung von der symbolischen Handlung zum sacramentum efficax durchgemacht. Die Wurzeln der Sakramentsanschauungen liegen weder in der Verkündigung Jesu selbst noch im gesunden Trieb der jüdischen Religion und müssen also im allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gesucht werden[1]). Becker zeigt in Panislamismus (S. 169—192), warum und wie der ursprüngliche Gedanke des Panislamismus neuerdings zu einer Bewegung geworden ist und sich in die Tat umgesetzt hat. Aber er betont auch dabei (anders Julius Richter, Axenfeld u. a.): „Eine Propaganda der Tat existiert hier nicht“ (S. 182). Ähnlich Snouck Hurgronje: „il n'y a pas de propagande islamique solidement organisée. Mais il y a certainement une tendance panislamique très prononcée dans toutes les classes de la société mahometane“ (192). Nöldeke zeigt S. 350—344, daß Beerseba nicht Brunnen der sieben Schafe, noch Brunnen des Schwurs, sondern einfach „Sieben Brunnen“ oder „Siebenbrunn“ bedeute (dasselbe übrigens Lotz, Das Alte Testament und die Wissenschaft S. 83) und bringt mehrere Parallelen dazu aus semitischem Gebiet. Endlich zeigt Jülicher, Die geistlichen Ehen in der alten Kirche (S. 373—386) im Anschluß an Achelis' Virgines subintroductae ergänzend und berichtigend, daß die geistliche Ehe als eine Probe der Keuschheit, eine Kraftprobe erster Ordnung gemeint war, daß man erst später an das kirchliche Interesse das Zugeständnis der Scheinehe oder der Geheimhaltung des geistlichen Verlöbnisses gemacht habe, daß, kurz gesagt, die geistliche Ehe die Frucht nicht der Dekadenz, sondern der Jugendfrische des asketischen Enthusiasmus gewesen sei. — Das, was hier angeführt ist, mag für den Theologen als solchen genügen. Wer natürlich Religionsgeschichtliches im engeren (oder weiteren, wie man will) Sinne sucht, wird noch ungleich mehr finden. Für jeden forschenden Theologen ist das Archiv jedenfalls eine unerschöpfliche Fundgrube, ein unentbehrliches Stück Handwerkszeug.

4. Ein neutestamentlicher Kommentar von religionsgeschichtlichem Standpunkt.

Ein großartig gedachtes Werk, das nicht Forschungen, sondern ihren Abschluß bieten will, das sich ausdrücklich an die wendet, die an ihrem Kinderglauben mehr oder weniger irre geworden sind oder bereitstehen, dem Christentum den Abschied zu geben, nicht aber die beunruhigen möchte, welche an der ihnen liebgewordenen Auffassung der Bibel hängen und dabei zu bleiben gedenken, ist: Die Schriften des Neuen Testaments (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 10 Lieferungen zu je 1 Mk.). Übersetzung und Erklärung werden in einem Sinn und Geist, der kurz geschichtliche Auffassung heißt, gegeben, so daß, ob auch Baumgarten, Bousset, Gunkel, Heitmüller, Hollmann, Jülicher, Knopf, Franz Köhler, Lueken, Joh. Weiß, also zehn Theologen, daran arbeiten, doch eine Gesamtanschauung hervortritt. Daß hoher Ernst in der Arbeit waltet (wie übrigens auch trotz allem in den religionsgeschichtlichen Volksbüchern Schieles), ist nicht zu verkennen. Baumgarten gibt das einleitende Wort über den praktischen, d. h. erbaulichen Wert einer derartigen Auslegung in zum Teil überaus beherzigenswerter Weise. Jülicher führt in die Geschichte des Neuen Testaments ein (S. 6—28), J. Weiß in die Synoptiker (28—60) und beginnt dann mit der Auslegung des Markus-Evangeliums (Kap. 1—7). Eines abschließenden Urteils enthalten wir uns, wie es das Vorwort verlangt, und sagen nur, daß das Werk bisher in mannigfacher Beziehung sehr vertrauenerweckend wirkt, aber auch der Anstöße nicht wenige bietet.

[1]) Auf die Sakramentsfrage hoffen wir demnächst in einem eingehenden Aufsatz zurückzukommen.



Die Studierstube.

3. Jahrg. März 1905. 3. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

2. Bist du müde?

2 Kor. 4, 1. Ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην, καθὼς ἠλεήθημεν, οὐκ ἐγκακοῦμεν.

Müde werden — das gehört auch zu den Gefahren, in die wir immer dann fallen, wenn wir nicht aufmerksam sind. Es ist der natürliche Lauf der Dinge, daß wir unser Amt mit Liebe und Begeisterung, mit Mut und Freudigkeit, mit der Frische und Kraft der Jugend anfangen. Die erste Liebe hat einen besonderen Reiz und Schwung. Die unverbrauchte natürliche Frische hilft über die Schwierigkeiten des Anfangs fort, aber dann kommen die Hemmungen, die Enttäuschungen. Nicht die Zeiten des Kampfes lähmen die Kraft am meisten, aber die Erfolglosigkeit, der zähe, passive Widerstand, den die Welt dem Evangelium entgegensetzt. Nicht der Haß, aber die träge, stumpfe Gleichgültigkeit, die Verständnislosigkeit lähmt und hemmt die Spannkraft der Arbeit. In den vielen kleinen und kleinlichen Dingen des täglichen Lebens, in der mühsamen Kleinarbeit, aus der keine Erquickung in die Seele zurückströmt, liegt die schwerste Gefahr. Sie ist um so größer, weil wir unbemerkt und unversehens in sie hineingeraten. Nach und nach erlischt die Freudigkeit unter all der Arbeit, die vielleicht unter viel Sorge getan wird. In all den großen Kämpfen und dem kleinen Ärger merken wir mit einem Male, daß wir müde geworden sind. Die Arbeit ist glanzlos und nüchtern und die erste Liebe erloschen.

Aber die Amtsfreudigkeit braucht nicht erst allmählich zu erlöschen, es kann auch sein, daß sie sich von vorneherein nicht einstellen will. Manche Erscheinungen unseres gegenwärtigen kirchlichen Lebens weisen uns darauf hin. Der drohende Theologenmangel erklärt sich nicht allein aus äußeren Gründen. All der äußere Druck, der auf unserem Pfarrerstande ruht und der sicherlich nicht zu unterschätzen ist, würde überwunden werden, wenn eine große Liebe zum Amte da wäre, ferner: wenn so viele unserer gegenwärtigen Theologen das geistliche Amt mit dem Schulfach vertauschen, so hat das sicherlich oft äußere Gründe, oder es liegt daran, daß der innere Beruf zu diesem Amte unzweifelhaft vorhanden ist. Aber es ist eine ebenso unzweifelhafte Tatsache, die jeder Kenner unserer theologischen Jugend aus seiner Erfahrung bestätigen kann, daß in diesem Übergang in einen anderen Beruf die Flucht vor dem Amte zum Vorschein kommt. Auch wenn mancher Theologe seinen eigentlichen

Beruf und das Ziel seines Ehrgeizes nicht in der Praxis, sondern in der wissenschaftlichen Arbeit sieht, oder seine Aufgabe nicht darin, Menschen zu Gott zu bringen, sondern darin, die soziale Frage zu lösen, so hat das oft genug seinen tiefsten Grund darin, daß man innerlich gebrochen und geknickt ins Amt gegangen ist. Fehlt dann Lust und Kraft und Mut die eigentliche und höchste Aufgabe in Angriff zu nehmen, dann stellt sich das unruhige und hastige Suchen nach neuen Zielen ein.

All dieser Amtsmüdigkeit gegenüber steht das herrliche Wort des Apostels: Darum weil wir ein solches Amt haben, nachdem uns Barmherzigkeit widerfahren ist, so werden wir nicht müde. Wenn es der natürliche Lauf der Dinge ist, müde zu werden, so ist es etwas Wunderbares, nicht müde zu werden. Müde werden ist menschlich, nicht müde werden ist etwas Göttliches. Wir werden nicht müde, damit soll nicht gesagt sein, daß wir dem allgemeinen Lauf der Welt und dem Gesetz des alterns entnommen wären. Aber das ist damit gesagt, daß, wenn auch der äußere Mensch aufgerieben wird, der äußere Mensch auch mitsamt seiner seelischen Spannkraft und seiner geistigen Frische, daß doch der innere Tag um Tag erneuert wird. Ist das wahr? Das ist dann gewiß nicht wahr, wenn wir unsere Frische aus dem äußeren Erfolg nehmen. Sie kommt weder von außen noch von innen, sondern von oben. Sie kommt weder aus unserer Gemeinde noch aus uns, sondern aus der Herrlichkeit des Amtes.

Aber ist unser Amt etwas Herrliches, ist es noch Wahrheit: so jemand ein Bischofsamt begehrt, der begehrt ein köstlich Werk? Köstlich und herrlich ist unser Amt nicht aus irgend einem äußeren Grunde, das ist heut nur allzu klar, und vielleicht ist es gut, daß es klar ist. Nicht das Gehalt, nicht die angesehene gesellschaftliche Stellung, nicht der Einfluß, nicht die wissenschaftliche Bildung, nichts von alledem macht unser Amt herrlich. Wer dergleichen sucht, findet es anderswo besser. Auch wir selber machen es nicht herrlich durch unsere Person. Herrlich ist es allein durch die Herrlichkeit des Wortes Gottes, das wir verwalten. Nichts kann uns das geistliche Amt lieb machen, wenn uns der Blick für die Herrlichkeit des Wortes Gottes verloren gegangen oder vielleicht noch gar nicht gegeben ist. Aber nichts kann uns das Amt verleiden, wenn uns Gottes Wort herrlich und groß und damit lieb geworden ist. Wird uns Gottes Wort leer und wertlos, so können wir noch allerlei Nützliches und Gutes im geistlichen Amte tun, aber seine eigentliche Größe und Herrlichkeit hat es dann für uns verloren; ist es uns aber Gottes Kraft, die selig macht alle, die daran glauben, ist es uns Gotteswahrheit, die jedes Menschenherz emporheben kann aus der Macht der Finsternis in das wunderbare Licht, dann führen wir unser Amt mit dem freudigen Bewußtsein in unseren irdenen Gefäßen einen köstlichen Schatz zu tragen, in unserer Schwachheit die überschwengliche Kraft Gottes zu verwalten; wir wissen dann, daß wir, wenn auch unter den bescheidensten Verhältnissen, in dem kleinsten Wirkungskreis große Dinge zu tun berufen und befähigt sind. Es ist kein irdisches Glück mit dem Frieden und mit der Seligkeit zu vergleichen, die Gott denen schenkt, die seiner Gemeinde oder auch nur einem Menschen sein Wort so gesagt haben,

daß es ihn vor Gottes Angesicht gestellt hat, denn damit haben wir unsern Nächsten den größten Dienst erwiesen, den ein Mensch dem anderen leisten kann. Man kann einem Menschen keine größere Wohltat tun, als die, daß man ihm Gottes Wort lieb macht. Auch verdient man sich mit keiner Gabe, mit keiner Wohltat so viel Dank und Liebe, als mit Gottes Wort. Seine unerschöpfliche Fülle an Wahrheit und Kraft verbraucht sich nicht, es bereichert uns beständig und hebt uns damit über das Gesetz des Alterns und Veraltens hinaus. Es macht uns zu einer Quelle, aus der immer frisches Wasser sprudelt; von dem, der es bewahrt, gilt die Regel: „seine Blätter verwelken nicht". Wer aus sich selber schöpft, der erschöpft sich, wer aus dem Worte Gottes schöpft, sagt immer etwas Neues, wenn es auch alt ist, immer etwas Großes, mag es noch so einfach sein, immer etwas Wunderbares, wenn auch in der kindlichsten Form. Wenn das für uns Wahrheit ist, dann können wir staunend sprechen: „Daß wir Gottes Wort verwalten dürfen, ist eine Barmherzigkeit, die uns widerfahren ist". Wir treten mit Demut und doch mit Stolz auf in dem Bewußtsein, daß wir Gottes großen Reichtum verwalten, seine Wahrheit austeilen, seine Macht üben. Wir können nicht nur klagen, wir können helfen, nicht nur schelten, sondern strafen, nicht nur wünschen, sondern geben, nicht nur fordern, sondern schaffen, wir können es nicht, aber Gottes Wort kann es.

Glaubst du das? Wenn du es glaubst, so wirdst du nicht müde.

Kritische Randglossen zu R. Seebergs Theologie.

Von Pfarrer Lic. theol. Dr. **Mayer** in Jüterbog.

Es ist doch sehr charakteristisch, daß R. Seebergs Theologie sowohl von altgläubiger als auch modern theologischer Seite für sich in Anspruch genommen wird. Ein Philippi oder Pfleiderer könnten sich einer solchen allgemeinen „Beliebtheit" nicht rühmen. Diese Inanspruchnahme von verschiedenen und zwar einander oft kontradiktorisch entgegenstehenden Seiten hat verschiedene Gründe.

Einmal die Unklarheit und Vieldeutigkeit in der Darstellung seiner Gedankenwelt. Die Sprache der modernen Vermittlungstheologie ist seine Sprache. Und diese Sprache ist neu in der Theologie. Sie operiert mit neuen Begriffen, bei denen so unbestimmte Worte wie: empfinden, werten, sich vorstellen 2c. eine große Rolle spielen. Sie ist der Ausdruck eines inneren Stürmens und Drängens, eines oft vergeblichen Ringens mit der adäquaten Wiedergabe äußerer und innerer Eindrücke. Und dazu bei Seeberg ein großes Maß rein rhetorischer Darstellungskraft, bei der Verstand, Phantasie, effektvoller Wille in Dienst gestellt sind, — selbst da, wo man eine streng wissenschaftliche Deduktion erwarten durfte. Sie ist das Merkmal ihres Geistes, der sich als eine künstliche Synthese zwischen dem krassesten Skeptizismus und dem krassesten Dogmatismus darstellt, um sich bewußtermaßen — es mag biegen oder

brechen — in der „christlichen Welt" zurechtzufinden. Dazu kommt endlich bei Seeberg nicht nur nach dem Inhalt, sondern auch in der Form seiner Theologie eine unbewußte Erbschaft von Hofmann und Ritschl, die sich darin zeigt, daß spezifisch spekulative und dialektische Gedankenreihen merkwürdigerweise eine Unbeholfenheit in der Auswahl und Benutzung der Ausdrucksmittel und eine Schwerfälligkeit in der Anordnung der Darstellung offenbaren, wie sie sonst bei Seeberg unmöglich erscheint. Wir erinnern an die Darstellung der Hofmannschen Theologie im Vergleich mit dieser Darstellung in Franks oder Pfleiderers Geschichte der neueren Theologie (Seeberg, Kirche Deutschlands, 4. Aufl. S. 273 ff.).

Ein zweiter Grund seiner Reklamierung von rechts und links liegt in der schwankenden Unsicherheit und Vielgestaltigkeit seiner Begriffsbestimmungen. Seeberg rechnet sich mit Emphase zu den positiven Theologen. Er weiß wohl, daß die Bekenntniskirche darunter solche und nur solche Theologen befaßt, die auf dem Formal- und Materialprinzip im Sinn der Reformation stehen. Er aber versteht unter Positivität etwas anderes. Aber wenn wir ihn nun fragen, welche Theologie positiv ist, so erhalten wir aus seinen verschiedenen Schriften eine vierfache Antwort: positiv ist diejenige, die die transzendenten Realitäten anerkennt; dann wieder die, welcher die geschichtliche Tradition beim Zustandekommen und Bestand des Glaubens unentbehrlich ist; an anderer Stelle eine solche, die die Tatsachen des geistlichen Lebens der Christenheit anerkennt; oder endlich die, die kirchlich (?) ist. Das sind nicht vier verschiedene Bezeichnungen derselben Sache, sondern inhaltlich stark voneinander abweichende Wesensbestimmungen. Je nachdem man nun auf dem einen oder andern Standpunkte steht, wird man unseren Dogmatiker als einen Positiven oder Modernen patentieren. Wer vieles bringt, wird jedem etwas bringen. Wenn es nun wenigstens bei solchen Formalbegriffen sein Bewenden hätte! Aber selbst bei theologischen Grundbegriffen bleibt seine Definition nicht identisch, und wenn man eben etwas Konkretes in der Hand zu haben glaubt, sieht man sich in einer späteren Betrachtung der Sache getäuscht. Zur Entschuldigung mag dienen, daß uns Seeberg bis jetzt noch kein System seiner Glaubensgedanken, sondern nur gelegentliche Schriften über einzelne Themata geliefert hat.

Einen dritten Grund jener Erscheinung finden wir in dem mosaikartigen Charakter seiner Glaubensanschauung als Gesamtheit. Seeberg ist Kantianer, Schleiermacherianer, Hofmannianer, Ritschlianer, Frankianer 2c., je nachdem es sich um bestimmte Anschauungen handelt. Und er ist stolz darauf, dies zu sein. Denn er ist dessen subjektiv gewiß, daß jeder dieser Denker in gewissen Fragen das Wahre erkannt hat, und die einheitliche Verschmelzung dieser sporadischen und disparaten Wahrheitsmomente, in einer dem modernen Zeitbewußtsein nicht anstößigen Form dargeboten, wird das erlösende Wort sein. Im Namen der Wahrheit wäre ja gegen solchen zur eigenen Überzeugung gewordenen Eklektizismus nichts zu erinnern; aber im Namen der Wissenschaft. Der wissenschaftliche Erweis der christ-

lichen Offenbarungsreligion gelingt nur, wenn von einem einheitlichen und dieser besonderen Materie angehörigen Prinzip aus der Inhalt derselben so zur Darstellung kommt, daß ihre geschichtliche Tatsächlichkeit nach ihrer inneren Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit evident wird, und zwar absolut, nicht bloß für gewisse Menschen zu gewissen Zeitaltern. Dies wird aber zur Unmöglichkeit, wo man ein modernes Ungeheuer schafft, das den Kopf einer Hydra, die Flügel eines hl. Engels, den Leib eines Menschen, die Füße eines Elephanten hat. Ein jedes der betreffenden Wesen wird so zwar eine Ähnlichkeit zwischen sich und jenem Unikum erblicken und ihm daher ein gewisses Interesse entgegenbringen, aber sich nicht völlig mit ihm identifizieren wollen. Daher kommt es, daß Dogmatiker aller Richtungen seiner Theologie ein Interesse entgegenbringen, wie sonst keiner andern in der Gegenwart; daß aber auch keiner von ihr befriedigt wird; weniger als von irgend einer andern in der Gegenwart. Er muß den Modernen zu positiv, den Positiven zu modern sein; nicht wegen des Unterschieds zwischen Inhalt und Form der Gedanken, sondern weil selbst ein falsches Prinzip, wenn man seine Konsequenzen richtig zu ziehen versteht, überzeugender wirken würde, als wenn man aus einem richtigen Prinzip falsche Konsequenzen zieht, oder überhaupt kein Prinzip hat, oder endlich Aufstellungen macht, die als notwendige Glieder in der Gedankenreihe nicht begriffen werden können. Damit richtet sich uns bis jetzt der wissenschaftliche Wert der Seebergschen Theologie.

Endlich erklärt sich uns die Tatsache seiner kontradiktorischen Inanspruchnahme aus dem Dualismus seiner positiven Aufstellungen, als solcher nämlich, die dem ewigen Glaubensbedürfnis des Menschenherzens ebenso entgegenzukommen suchen als dem ewigen Unglaubensbedürfnis des Menschenverstandes; die Christentum und jeweilige Kultur auszusöhnen trachten, aber so, daß jedes von beiden keinen Verzicht irgendwie zu bringen hat. Es ist die bekannte Forderung einer modernen positiven Theologie, der Aberglaube an die Möglichkeit einer Verständigung zwischen der Kantschen Erkenntnistheorie und dem biblischen Offenbarungsbegriff, zwischen der Entwicklungshypothese und der supranaturalen Gottesoffenbarung, zwischen Naturgesetz und Wunder, zwischen natürlicher und geistlicher Psychologie, zwischen Glaubenmüssen und Wissenkönnen, zwischen äußerer und innerer Erfahrung. Die Art, wie Seeberg diese seine Forderung selber erfüllt hat, ist der beste Beweis für ihre Unerfüllbarkeit. Denn jene Verständigung scheint nur dadurch erreicht, daß man beim Christentum manches zu seiner transitorischen Erscheinungsform rechnet, was nach dem klaren Zeugnis der Schrift und nach der Glaubenserfahrung von Jahrhunderten zum Wesen desselben gehört, und daß man andererseits beim gegenwärtigen Zeitbewußtsein manches zu seinem berechtigten Inhalt stempelt, was durch den Fortschritt der weiteren Entwicklung sich als einen bloß formellen Bestandteil desselben ausweisen wird. Vielleicht erklärt sich das aktuelle Interesse an Seebergs Theologie zuletzt auch daraus, daß er es versteht, dieselbe populär zu machen durch die Art seiner Schriftstellerei, durch seine Predigttätigkeit, durch seine Vorträge auf Konferenzen, durch seine Mitarbeit an der kirchlichen Zeit-

schriftenliteratur. Wie anerkannt positive Organe ihn als ihren Mann in Anspruch nehmen können, erklärt sich uns nur aus den persönlichen Vorzügen des Dogmatikers, aus den aufrichtig kirchlichen Tendenzen seiner Lehrtätigkeit, aus einer dogmatischen Unklarheit seiner Beurteiler und aus der Absicht, ihn zu einem kirchlichen Theologen zu machen in einem unanfechtbaren Sinn dieses Wortes. Und diese Hoffnung ist nicht unberechtigt. Denn Seebergs Theologie befindet sich zurzeit in der Sturm- und Drangperiode. Erst wenn die ganze Lebensarbeit des Mannes abgeschlossen vorliegt, und zwar, wie wir bei einem Theologen, der nicht bloß ein Historiker, sondern auch ein Systematiker sein will, hoffen können, in einem streng wissenschaftlichen System, wird ein erschöpfendes und einwandfreies Urteil über den bleibenden wissenschaftlichen Wert seiner Grundanschauungen möglich werden.

Nach dieser allgemeinen Beurteilung versuchen wir den dreifachen Nachweis, daß Seeberg die Theologie zur Apologetik verflüchtigt; daß er in den Kardinalfragen eine von dem Glaubensbekenntnis der Reformationskirche stark abweichende Anschauung vertritt; daß endlich sein Ideal einer modernen positiven Theologie ein Phantom ist.

Seeberg verflüchtigt die Theologie zur Apologetik. Wie könnte man die spezifische Aufgabe der christlichen Apologetik treffender aussprechen als mit den Worten: „Sie hat den wissenschaftlichen Ausdruck und Beweis für die christliche Offenbarungsreligion in einem besonderen Zeitalter herzustellen.“ Oder es handelt sich in der Apologetik um die Frage: „Welches ist die das Christentum in seinem Wesen erschöpfende und der Zeit verständliche Formel der christlichen Religion, und wie kann diese Formel als absolute Wahrheit in diesem Zeitalter wissenschaftlich erwiesen werden?“ Mit diesen Worten charakterisiert Seeberg nun aber nicht die Aufgabe der Apologetik, sondern diejenige der Theologie überhaupt. Ihm geht die Theologie in der Apologetik auf. Diese Gleichung zeigt zwar ein großes Interesse an der Wahrheit und an dem Bedürfnis der Mitwelt; sie fragt bei allem cui bono und betrachtet die Religion vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer praktischen Abzweckung. Aber diese Auffassung beschränkt die Aufgabe der Theologie. Zwar ist richtig, daß, geschichtlich betrachtet, die Apologetik die erste Form der Theologie gewesen ist. Aber sie ist nicht die einzige Form. Die Theologie ist in erster Linie nicht dazu da, dem jeweiligen Zeitalter die christliche Religion annehmbar zu machen, dann käme man durch die theologische Erkenntnis zum religiösen Besitz. In erster Linie will sie denen, die da glauben, die der christlichen, resp. evangelischen Religionsgemeinschaft angehören, zu einem erkenntnismäßigen Erfassen und tieferen Verständnis des geglaubten und erfahrenen religiösen Besitzes verhelfen. Sie ist eine mit den Mitteln der Wissenschaft unternommene positive Darstellung des Offenbarungsinhaltes auf Grund der Schrift, nicht eine tendenziöse Auseinandersetzung mit den religiös inkommensurablen oder irreligiösen Geistesmächten der jeweiligen Zeitperiode. Ihr Ziel ist die stets tiefere Erforschung und reichere Ausbeutung eines ewig sich gleich bleibenden

gegebenen Wahrheitsgehaltes, nicht eine stets aufs neue notwendig werdende, verschiedenartige Produktion desselben. Wir suchen zu erkennen, was wir schon besitzen und was für alle Menschengeschlechter das gleiche Besitztum bleibt und bleiben muß. Aber nicht suchen wir in Besitz zu nehmen, was wir jeweils zu erkennen glauben und zu wissen behaupten. Seebergs Gleichung zwischen Theologie und Apologetik birgt die Gefahr der Fortbildung der Religion in sich, im Sinne einer Korrektur oder Modifikation der Offenbarung und des religiösen Gutes zugunsten der angeblichen Möglichkeit und Wahrhaftigkeit der subjektiven Religiosität.

Seeberg weicht in wichtigen Fragen von dem auf die Schrift sich gründenden Glauben der Reformationskirche erheblich ab. Wir untersuchen hier nicht die Frage, wer dabei die Wahrheit vertritt, sie oder er; wir suchen nur den von manchen gehegten Wahn zu zerstören, daß Seeberg ein kirchlicher Theologe ist, wenn man unter der Kirche die historische evangelische Kirche versteht. Welches ist zunächst Seebergs Stellung zur Schriftautorität? Er gehört nicht zu den Verbalinspirationsgläubigen. Er stimmt ein in den Siegesjubel über die Beseitigung dieser „Theorie“. Wir meinen, positive Theologen hätten Wichtigeres zu tun, als mit dem großen Haufen sich über jene angebliche Errungenschaft zu freuen. Und doch wird Seeberg nicht leugnen wollen, daß jene Auffassung aus einer tiefen Pietät vor Gottes Wort geboren ist; daß ihre Beseitigung jedenfalls nicht von Gott inspiriert ist, so gewiß sie zuerst von Rationalisten ausgegangen ist; daß ihre Annahme seitens der gläubigen Gemeinde diese vom Tatbeweis des Heilsglaubens nicht nur nicht abgehalten, sondern nachweislich darin bestärkt hat, und daß ihre Beseitigung dem zügellosesten Subjektivismus in der Beantwortung der Frage: Was ist in der Hl. Schrift Gottes Wort und was nicht? Tür und Tor geöffnet. Hält Seeberg wenigstens die religiöse Autorität der Bibel fest? Selbst hier hat er manche Beschränkungen. Wenn wir seine oft unklaren Andeutungen richtig verstehen oder aus den Anwendungen, die er von Schriftstellen macht, auf seine prinzipielle Ansicht über die Schriftautorität schließen, so müssen wir eine vierfache Einschränkung konstatieren. Er unterscheidet offenbar zwischen wesentlichen und unwesentlichen religiösen Aussagen (vgl. sein Urteil über die beiden Elemente beim Abendmahl); zwischen ihrem ewigen Gehalt und ihrer zeitgeschichtlichen Form; zwischen Wahrheit und Irrtum (die Legende vom ersten Sündenfall); zwischen absolut verpflichtenden und indifferenten Aussagen (die erfahrbaren und nicht erfahrenen Realitäten, die wenigstens für das betr. Subjekt problematisch bleiben). Und welches ist der Maßstab, den er an die Schriftgedanken behufs Ermittlung ihrer Wahrheit oder Nichtverbindlichkeit anlegt? Manchmal sagt er's uns, manchmal können wir's erraten. Es ist entweder die subjektive religiöse Erfahrung oder der gegenwärtige Stand der historischen und exakten Wissenschaft oder die Vernunft (es ist der „Erwägung“ nicht akzeptabel) oder seine unmittelbare Empfindung. Der gläubige Christ in Seeberg will — nichts preisgeben von der absoluten Wahrheit; aber das Kind des 20. Jahrhunderts in Seeberg muß erst feststellen, was die absolute

Wahrheit zu sein beanspruchen darf und was nicht. Eine kräftige Überzeugung von der Majestät wissenschaftlicher Resultate und ein fast leidenschaftlicher Eifer, die Modernen dem Christentum zurückzugewinnen, führt ihm die Feder und macht ihn recht sorglos, sicher und freigebig in der Verwaltung und Handhabung der Heiligtümer. Er ist von dem Intellektualismus und Skeptizismus der Zeit mehr erfaßt, als er selber ahnt und wünscht, und die böse Zweifelsfrage: Was ist Wahrheit? erscheint ihm in unserer Zeit als eine psychologische und erkenntnistheoretische Notwendigkeit, als ein sittliches Recht, als ein verheißungsvolles religiöses Phänomen. Es kommt bei ihm zuletzt darauf hinaus, daß der fröhliche Glaubensentschluß entsteht und sich behauptet, nicht dadurch, daß im wahrheitssuchenden Subjekt eine sittliche Umwandlung von Grund aus, ein Verzicht auf das eigene Wissen, Können und Empfinden und eine entschlossene Unterwerfung unter die einmal geschehene Wort- und Tatoffenbarung des Heilsgottes und sein fortwährendes Handeln an der Seele erfolgt, sondern so, daß die objektive Religion, die sich uns im Schriftwort verkörpert hat, ihr altes Gewand ablegt und sich „unserem Zeitalter" und jedem anderen Zeitalter wieder auf andere Weise empfiehlt. Zu diesem Zweck muß die Theologie der Religion zu Hilfe kommen; *sie* muß eine Formel finden, die den Modernen (ohne Rücksicht auf seinen inneren Zustand) nötigt, zu bekennen: jetzt kann und will ich glauben. Die Weisheit muß sich rechtfertigen vor ihren Kindern. So aber hat die Hl. Schrift ihre Beweiskraft — und dies nicht bloß im Sinn der altprotestantischen Dogmatik — und damit ihre Autorität eingebüßt. Auf einen solchen Schriftglauben läßt sich keine Kirche gründen und eine bestehende nicht auf die Dauer halten. Wenn Seebergs Stellung zur Schrift zum Gemeingut der evangelischen Christen würde, würde die Reformationskirche ihr unterscheidendes Merkmal als besondere Religionsgemeinschaft und damit ihr Existenzrecht verlieren.

Was Seebergs Stellung zur *Gottheit Christi* betrifft, so könnte man zunächst geneigt sein, ihn für einen kirchlichen Theologen im traditionellen Sinn zu halten. Denn seine Schriften enthalten manch volltönendes Zeugnis zur Gottheit Christi, und diese Tatsache hat ja auch den Redakteur einer streng orthodoxen Kirchenzeitung bestimmt, ihn als Gesinnungsgenossen zur Mitarbeit heranzuziehen. Aber bevor wir anerkennen können, daß er in dieser entscheidenden Frage auf dem Boden der Schrift und nicht auf eigenen Gedanken steht, muß uns der Dogmatiker eine klare Antwort auf folgende Fragen schenken: Ist ihm Christus vor, bei und nach seinem Menschsein ein selbständiges Ich neben und außer dem Ich des Vaters und dem Ich des hl. Geistes, so sehr, daß er, prinzipiell betrachtet, auch in eine Opposition gegen die letzteren treten könnte; oder aber ist er nur die Erscheinungsform Gottes oder die reale Verkörperung und Vergegenwärtigung des Liebeswillens Gottes? Wir halten die erstere Auffassung für die der Schrift und glauben, daß dieselbe durch keine menschlichen Vorstellungsformen begreiflich gemacht werden kann, sondern als ein unerforschliches Geheimnis betrachtet und behandelt werden muß. Wir finden aber, daß die Art, wie Seeberg

die Gottheit Christi deutet und vorstellbar zu machen sucht, ein Beweis ist, daß er sich Christus nicht ohne Gott denken könnte. Dieser Gedanke aber ist nötig beim Begriff der selbständigen Persönlichkeit. Daß Christus mit Gott eins ist, ist eine Folge seiner freien ethischen Entscheidung für Gott, auch in seinem vor- und nachweltlichen Dasein. Aber sein Personleben ist an sich unabhängig von seiner Gottesgemeinschaft. Also lieber das Geheimnis in seiner vollen Plerophorie bestehen lassen, auch wenn es unvorstellbar bleibt, als es sich vorstellen wollen auf Kosten seiner Plerophorie! Sodann, wenn er die Jungfrauengeburt anerkennt, ist sie ihm nur ein Modus der Menschwerdung Gottes und als solcher indifferent für den Glauben; ist ihm Jesus Gottes Sohn, auch wenn er Josephs Sohn gewesen wäre? Letztere Ansicht steht nicht nur im Widerspruch mit der Urkunde über seine Geburt, sondern drückt ihn als ein Gottesgeschöpf ohne Rest auf das Niveau aller Menschenkinder herab. Und endlich, wie stellt sich Seeberg zu den Aussprüchen der Schrift, nach welchen der Gottheit Christi ein Anteil an der sühnenden Kraft seines Gehorsams und seines Todes zuzuerkennen ist? Sind ihm die Schriftaussagen hierüber nur Vorstellungen, an deren Stelle später auch andere gleichberechtigte treten können; oder erscheinen sie ihm so unklar und vieldeutig, daß sich verschiedene „Theorien" daraus ableiten lassen; oder endlich ist ihm der Tod Jesu ein Pfeiler der Heilsgewißheit auch deshalb, weil Gott, wie Paulus sagt, seines eingeborenen Sohnes nicht verschonet hat? Isaaks Opferung, auf die hier angespielt wird, wäre keine so große Glaubenstat gewesen, wenn derselbe nur ein frommes Adoptivkind Abrahams gewesen wäre, nicht sein einziger wirklicher Sohn, Fleisch von seinem Fleisch, Blut von seinem Blut. Wir wollen damit sagen, daß man in der Versöhnungslehre nicht richtig stehen kann, wenn man mit der Gottheit Christi im Sinn seiner wesenhaften Einheit mit Gott nicht vollen Ernst macht. Wir bitten aber um eine Antwort, die auch der Einfältigste verstehen kann, denn es handelt sich bei dieser Frage nach dem Glauben ganzer christlicher Generationen um das Seligwerden, und das ist ein sehr praktisches Anliegen.

Dies führt uns zu Seebergs Stellung zum Versöhnungswerk Christi. Hier redet Seeberg sehr deutlich, aber leider läßt diese Klarheit keinen Zweifel darüber bestehen, daß er in diesem Zentrum der Heilswahrheiten mit dem Glauben der Kirche vollständig gebrochen hat und an Stelle der Schriftlehre ein Konglomerat aller möglichen Gedanken, von Hofmann, Ritschl, von sich selber darbietet. Zunächst bedauern wir die abfällige Art seines Urteilens über die „populäre Theorie" der Stellvertretung. Wir meinen, wenn es sich um das Allerheiligste im Glauben vieler Gotteskinder handelt, wie Seeberg weiß, so wäre eine pietätvolle Behandlung wichtiger Glaubensüberzeugungen anderer einem ernsten Theologen, der um jeden Preis zur Gemeinde der Gläubigen gerechnet werden will, mehr angemessen. Sodann bewundern wir die Sicherheit seiner Urteile, die dadurch nicht an Richtigkeit gewinnen, daß schon andere Theologen und Philosophen vor ihm sie geteilt haben. Ein Problem, das die theologische Geistesarbeit seit zwei Jahrtausenden bewegt, ist nicht

durch verwegene Behauptungen zu lösen. Wenn man z. B. den Hebräerbrief nach dem Grundtext und Delitzschs Kommentar gründlich durchstudiert hat, und daneben Seebergs Ausführungen über die „Opfertheorie“, die der heidnischen Religiosität entnommen sei, liest, so weiß man nicht, was man von den letzteren sagen soll. Sie erregen fast in jedem Satz Befremden, nicht sowohl weil sie schriftwidrig sind, als weil sie ohne jeden Versuch einer überzeugenden exegetischen Beweisführung vorgetragen werden. Solange uns Seeberg für seine Versöhnungstheorie den Schriftbeweis schuldig bleibt, wird er keine Anhänger unter uns finden, weil wir unsere Glaubensanschauungen ausschließlich aus der Schrift schöpfen wollen; und solange er uns die vielberüchtigte „Satisfaktionstheorie“, die mit der Verbalinspiration auf die akademische theologische Jugend dank ihrer pietätsvollen Behandlung seitens mancher akademischen Lehrer wie ein rotes Tuch auf gewisse Tiere wirkt, nicht aus der Schrift widerlegt, muß er uns gestatten, auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses zu verharren. Seeberg negiert mit Ritschl den Zorn Gottes: auf welcher Höhe der sittlichen Erkenntnis steht dem gegenüber der 90. Psalm! Seeberg kennt das Leiden Christi nur als Bewährungsleiden; der alttestamentliche Prophet bezeugt: Die Strafe lag auf ihm, auf daß wir Frieden hätten und durch seine Striemen ward uns Heilung, und der Apostel spricht: Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht. Aber dies beweist nichts, denn Jes. 53 ist zu Unrecht ein Karfreitagstext, und das neutestamentliche Wort zeigt nur, daß sich jener Schriftsteller schon eine bestimmte Vorstellung über die Tatsache der Erlösung durch Christum machte. Daß das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, uns von der Sünde reinigt, ist nach Seeberg nur eine „fromme Meinung, die sich der Strenge des Begriffs (also der Vernunft!) nicht fügen will“; gestorben ist nur der Mensch Jesus. Der Zweck und Effekt des Todes Christi ist nicht die Versöhnung Gottes, die Stillung seines Zornes (wie bei Hofmann), sondern die Versöhnlichkeit der Menschen gegen Gott (nach Ritschl), die, weil Gott nur Liebe gegen sie hegt, ihr Mißtrauen und ihre Feindschaft gegen ihn fahren lassen sollen. Der Mensch Jesus garantiert Gott eine gute Menschheit, darum wird dieser Schuld und Sünde vergeben: wo findet sich dieser Gedanke in der Schrift? Wenn aber die Schrift den Dogmatiker nicht zu seiner Auffassung nötigt, welches Interesse hat er an der Verwerfung des Glaubens an eine Stellvertretung? Der ewige Einwand, dieser Modus der Schuldtilgung sei zu äußerlich, zu juridisch, zu wenig ethisch, ist doch unhaltbar. Im Gegenteil: solange wir noch den Grund unseres Gnadenstandes in uns, statt außer uns suchen, kommen wir nie zur fröhlichen Heilsgewißheit. Und wenn man sagt, daß bei der Satisfaktionslehre unsere menschlichen Sühneformen und -praktiken in Gottes Verhältnis zu uns hineingetragen würden: kann es sich nicht umgekehrt in Wahrheit so verhalten, daß die menschlichen Sühneveranstaltungen eine göttliche zur unbewußten Voraussetzung haben? Der alttestamentliche Opferkult, der nach dem Zeugnis der Schrift eine Vorausdarstellung der Erlösungstatsache war, und dessen Nerv die sühnende Kraft des Blutes bleibt, sollte er wirklich eine Zere-

monie sein, die ganze Geschlechter irrtümlich in religiöser Spannung erhielt? Und hätte sich der Verfasser des Hebräerbriefs wirklich heidnischer Vorstellungen bedienen können, um seinen judenchristlichen Lesern die stellvertretende Bedeutung des Todes Christi glaubhaft zu machen? Und wenn man die „Stellvertretungstheorie" zu wenig ethisch gefunden hat, ist es denn eine sittlichere Lösung des Problems, wenn man Gott die Schuld als getilgt betrachten läßt, ohne daß sie wirklich getilgt ist, d. h. wenn man zur Würdigung der Liebe Gottes nur auf Kosten der Anerkennung seiner Gerechtigkeit gelangen kann? Seeberg ist in der Versöhnungslehre nicht ein Schrifttheologe, der sich lediglich um das biblische Tatsachenmaterial ernstlich bemüht, sondern ein positiver Religionsphilosoph, der, um eine das Denken befriedigende Lösung der Frage zu finden, alle möglichen Erkenntnisquellen heranzieht: die Schrift, die Religionsgeschichte, die Dogmengeschichte, die geistliche Erfahrung und Vernunft. Wir finden die Stellung Seebergs zur Versöhnung um so rätselvoller, als er in der Lehre von der Sünde eine tiefe Auffassung bekundet. Aber freilich, für die Sünde und Schuld bietet die äußere und innere Erfahrung viele Grundlagen zur Beurteilung, während die Versöhnung und Sühne ein Glaubensartikel bleibt. Und das Glauben dem „gegenwärtigen Zeitalter" um jeden Preis zu ermöglichen, ist nach ihm die Aufgabe der Theologie. Und da geht es nicht so leicht ohne, wenn auch unbewußte, Kompromisse ab.

Auch in der Sakramentslehre steht Seeberg nicht auf der Höhe des bekenntnismäßigen Verständnisses der Schrift. Der sakramentale Charakter von Taufe und Abendmahl tritt fast ganz in den Hintergrund. Die Taufe ist der Hauptsache nach der Aufnahmeritus in die Gemeinschaft der Christusbekenner, und das hl. Abendmahl ist eine Gedächtnisfeier an die erlösende Kraft des Todes Jesu. Brot und Wein sind jedenfalls keine das Sakrament als solches konstituierende Faktoren, und der eine von beiden könnte fehlen, ohne den realen Wert der Spendung zu beeinträchtigen. Auch hier fühlt man dem Dogmatiker ab, daß er seine Überzeugung nicht ausschließlich aus der Schrift geschöpft hat, sondern durch die theologische Entwicklung dieser Lehre hindurchgegangen ist, um zu ihrem richtigen Verständnis zu gelangen. Der geheimnisvolle Charakter der Gnadenmittel ist so ziemlich hinweggestreift, und jeder moderne Christ kann sich, wenigstens ohne ein sacrificium intellectus bringen zu müssen, an diesen Kultusakten der Kirche beteiligen. Wenn es Schriftaussagen darüber gibt, die bei dieser Anschauung unberücksichtigt geblieben sind, so waren es jedenfalls nur Vorstellungsformen jener Zeit, die erst in diejenigen der Gegenwart übersetzt werden müßten, um verstanden zu werden und eine Bedeutung zu haben, oder es waren Privatauffassungen ihrer Urheber, die deshalb nicht auf eine allgemeine und bleibende Geltung Anspruch machen dürfen.

In der Eschatologie steht Seeberg zwar positiver als Ritschl, der die eschatologischen Begriffe und Tatsachen teilweise in geistige Vorgänge umdeutet, weil sie ihm zu problematisch sind, aber wir wissen wegen seiner etwas eigentümlichen Motivierung der leiblichen Auferstehung

Christi nicht, ob er die Auferstehung des Leibes, das Gericht als definitives Faktum, den Himmel als reale Bleibstätte der Seligen, und die Verdammnis der Gottlosen festhält, und vor allem ob er die Bejahung dieser Schriftzeugnisse als notwendig für den Christenglauben anerkennt. Zu solcher Fragestellung sind wir um so mehr berechtigt, als er der Hoffnung keinen gleichwertigen Raum neben Glauben und Liebe anweist, in welch letzteren er vielmehr die christliche Religiosität aufgehen läßt. Und doch hätte die christliche Apologetik gerade in diesem Punkt in der Gegenwart eine wichtige Aufgabe.

Wir haben hier nur einige wichtige Stücke der christlichen Glaubenslehre herausgegriffen, um Seebergs Abweichung von ihrer bekenntnismäßigen Auffassung anzudeuten. Freilich ermöglicht es oft die Art seiner Darstellung, dagegen geltend zu machen, daß er nicht richtig verstanden worden sei. Für diesen Fall bitten wir um eine überzeugende Richtigstellung. Wir widerstehen der Versuchung, noch an der Hand einer langen Reihe von Glaubensfragen die eigentümliche „Kirchlichkeit" seiner Theologie zu beleuchten, und beschränken uns auf ein Schlußwort über die moderne positive Theologie, die Seeberg und seine Schüler als die gegenwärtige Aufgabe der religiösen Wissenschaft bezeichnet haben.

Zunächst haben wir ein Wort unbedingter Anerkennung für die Absicht, von welcher diese Forderung getragen wird. Die Tatsache, daß viele Gebildete der Kirche entfremdet sind, läßt sich nicht leugnen. Und zu den vielen Mitteln, dieselben der Kirche und dem Glauben wiederzugewinnen, gehört auch unbestritten die wissenschaftliche Arbeit der Kirche. Aber es ist dies nicht, wie wir schon betonten, die Aufgabe der Theologie als solcher, sondern der Apologetik. Die Theologie hat die Heils-, Glaubens- und Lebenswahrheiten in der Schrift zu erkennen, zu begründen, zusammenzufassen, systematisch zur Darstellung zu bringen, ganz ohne Rücksicht darauf, ob sie die „Welt" verstehen will oder nicht, glauben und annehmen will oder nicht. Sie soll den ganzen Inhalt und Umfang der Gottesoffenbarung erforschen und zur Darstellung bringen. Nur in dem Maß als sie dies tut, wird die Kirche befähigt, sich mit den jeweiligen Geistesmächten auseinderzusetzen. Die Theologie nähme ungeheuren Schaden, wenn sie sich mit der Apologetik identifizierte. Die Gründlichkeit der Schriftforschung leidet, ihr ruhiger Betrieb um ihrer selbst willen wird unmöglich, wenn man jede Frage stets unter dem Gesichtspunkt ihrer eventuellen Anfechtbarkeit seitens des Unglaubens oder der Wissenschaft betrachten und beantworten müßte. Man kann nicht zugleich Gott und dem Mammon dienen, d. h. die göttliche Wahrheit und die weltliche Weisheit zugleich befriedigen. Das sind beides Aufgaben der Kirche, aber verschiedene Aufgaben. Nun wird eine Theologie gefordert, die zugleich positiv und modern ist. Positiv ist sie — auch nach Seebergs Ansicht, wenn sie dem Vollgehalt der Offenbarung, speziell der christlichen Religion nichts vergibt. Modern ist sie, wenn sie diesen Gehalt in einer solchen Form darbietet, daß der moderne gebildete Christ ihn versteht, und daß er sich ihm als die absolute Wahrheit empfiehlt, obwohl er mit dem Zeitbewußtsein, das heißt mit einem Konglomerat

von ganz bestimmten Erkenntnissen, Stimmungen und Strebungen an ihn herantritt. Um die Erfüllbarkeit jener Forderung zu prüfen, müssen wir daher in eine Analyse des Offenbarungsgehalts und in eine Analyse des Zeitbewußtseins eintreten. Wir können hier natürlich nicht den ganzen Inhalt der Offenbarung und des Zeitbewußtseins entfalten; es kann sich nur darum handeln, jeweils solche Momente herauszugreifen, die nicht bestritten werden können und deren jeweilige sachliche Gegensätzlichkeit evident ist. Die Offenbarungsreligion vertritt den Glauben an die Offenbarung selber, an ihre Wirklichkeit in der Geschichte; das Zeitbewußtsein nimmt nur eine natürliche Selbstentwicklung des menschlichen Geistes im Verlauf der Geschichte an. Dort eine Reihe wunderbarer Tatsachen und bestimmter Aussagen über ihre Bedeutung für uns; hier der Glaube an das absolute Regiment der Naturgesetze. Dort der Glaube an eine reiche reale Welt voll persönlicher Wesen, Güter und Kräfte sowohl in der Transszendenz (Jenseits) als in der Immanenz (im gläubigen Herzen); hier die Überzeugung von dem problematischen Charakter alles Unsichtbaren. Dort der Glaube an die Heilsbedürftigkeit des Menschen; hier der Appell an die Macht des Guten, das sich auswirkt und durchringt beim einzelnen und in der Geschichte der Menschheit. Dort Liebe und Selbstaufopferung als Geheimnis der wahren Lebensbehauptung; hier Egoismus, auch in der feinsten Form und vielfältigsten Gestalt, als Weg zum Glück. Dort das Leiden teils Strafe, teils Gut; hier eitel Übel. Dort das Leben nach dem Tod! hier der Grabstein der Schlußstein des Weges. Niemand wird bestreiten, daß wir bei dieser kurzen Aufzählung „Grundwahrheiten der christlichen Religion" namhaft gemacht haben; und jedermann wird merken, daß wir andererseits auf besonders charakteristische Züge „unseres Zeitalters" hingewiesen (Deszendenztheorie, Babel und Bibel, Kantianismus in der Erkenntnistheorie, Selbsterlösung, Übermensch und Sozialdemokratie, Pessimismus und Skeptizismus). Die Frage ist nun: wie können diese Menschen von heute für die christliche Religion gewonnen werden? Die Lösung des Problems wird nicht dadurch möglich, daß man die einander entsprechenden Gegensätze, jeden für sich und in ihrem Nebeneinander, als möglich und berechtigt anerkennt; also Entwicklung und Offenbarung, Wunder und Naturgesetz, Gewißheit und Zweifel, das radikale Böse und Gute, Aufopferung und Selbstbehauptung, Optimismus und Pessimismus. Es kann hier nur das eine o d e r das andere bestehen. Es ist z. B. nicht zu beweisen, daß es eine Entwicklung und Offenbarung gibt, sondern daß, wo die Offenbarung als Wirklichkeit beansprucht wird, keine Entwicklung vorliegt. Die Lösung wird auch nicht dadurch erreicht, daß man das eine oder andere Moment umdeutet oder abschwächt, um sie doch eine, wenn auch unglückliche Ehe schließen zu lassen. Eine Lösung auf diesem Weg ist überhaupt unmöglich, denn sie setzt unberechtigterweise voraus, daß die Elemente des jeweiligen Zeitbewußtseins, sofern sie mit dem Offenbarungsinhalt kontrastieren, wirkliche Erkenntnisse und sittlich berechtigte Ansprüche darstellen. Das jeweilige Zeitbewußtsein, soweit es mit dem Glauben kollidierte, hat sich immer als eine komplizierte Größe voller Irrtümer, Sün-

den und illusorischen Stimmungen erwiesen, so daß der Glaube, wo er nach Inhalt und Umfang in seiner Integrität erhalten wird, keine Form finden kann, um sich ihm verständlich und plausibel zu machen. Wo er dies versucht hat, ist er selber in seiner eigenen Reinheit getrübt worden, hat aber nie erreicht, was er bezweckte. Die „modernen positven Theologien" in der Geschichte waren zuletzt moderne Theologien, ohne den vollen Anspruch auf Positivität mehr erheben zu können. Ein gewisses Zeitbewußtsein, das sich in Opposition zur christlichen Religion stellte, ist nie durch eine Theologie für sie gewonnen worden; am allerwenigsten aber durch eine solche, die es mit seinen eigenen Waffen zu überwinden suchte. Es wird nur gewonnen durch die Religion selber in ihrer positiven Bezeugung und durch die im Herzen des einzelnen sich vollziehende Erfahrung ihrer göttlichen Kraft und Wahrheit. Jesus fand bei seinem Auftreten in Israel ein Zeitbewußtsein vor; aber dessen bewußten Träger glaubten an ihn, soweit sie es taten, nicht deshalb, weil er seine Wahrheit in ihnen geläufige Vorstellungsformen goß, sondern infolge der ihrem Gewissen sich als Wahrheit bezeugenden Kraft seiner schlichten Heilsbotschaft. Paulus fand in Griechenland und Rom eine hohe Kultur vor, aber er hat die Stoiker nicht durch eine stoisch-christliche Theologie zu gewinnen gesucht, sondern in seinem schlichten Wahrheitszeugnis gerade den Punkt (die Totenauferstehung) betont, von dem er wußte, daß er ihnen ein Skandalon sein mußte. Luther fand ein Zeitbewußtsein vor, aber er hat die damals Modernen (die Scholastiker), wo er sie für das Evangelium gewonnen hat, nicht durch seine scholastisch-evangelische Theologie, auch wenn er es versucht hätte, bekehrt, sondern durch das Zeugnis seines Glaubens, wenn dasselbe auch zuerst ihren Ohren noch so paradox klang. Das werden uns die modernen Theologen nicht bestreiten wollen. Wenn unsere Missionare in China mit der Heilsbotschaft, die bei den gelehrten Chinesen oft bald Früchte zeigt, warten wollten, bis sie die christliche Wahrheit in chinesische Vorstellungsformen bringen können, müßten sie lange warten und würden gerade dadurch sehr wenige bekehren. Wenn wir auf Seebergs Probe aufs Exempel achten, so finden wir, daß er seinen Zweck, wenn er ihn bei dem einen oder andern Modernen erreicht haben sollte, nur so erreicht hat, daß er bei manchen Punkten in der Frage nach der Substanz und Form der Offenbarungswahrheit eine Willkür an den Tag legt, die uns mit einer gewissenhaften Exegese nicht vereinbar scheint. Die Absicht ist löblich, aber sein Weg führt nicht zum Ziel.

Summa: Weil das Reich Gottes ein Geheimnis und der Glaube eine sittliche Tat ist, kommt das Glauben nie durch bestimmte Vorstellungsformen zustande. Der Atheist bleibt ein Atheist, auch wenn man z. B. für den früheren Substanzbegriff den der geistigen Persönlichkeit in die Glaubenslehre einführt. Die Aufgabe der Theologie ist verschoben und der apologetische Zweck wird nicht erreicht.

Nach alledem wird man von unserem Standpunkt aus das Urteil berechtigt finden, daß Seeberg kein Theologe ist. Weder ein kirchlicher im historischen Sinn des Wortes, weil er in wesentlichen Punkten mit

dem Glaubensbekenntnis der Kirche differiert. Noch ein Schrifttheologe, weil er die Schrift nicht zum ausschlaggebenden Erkenntnisprinzip macht. Dadurch wird man noch nicht zum Theologen, daß man Glied einer „theologischen" Fakultät wird. Er ist ein christlicher Religionsphilosoph, wie die meisten modernen Theologen, weil er die Wahrheit der christlichen Religion für das Welterkennen spekulativ zu erweisen sucht. Aber er ist im Unterschied von manchen andern ein positiver Religionsphilosoph, weil er die Tatsachen der christlichen Religion als historische Realitäten anerkennt und die Schrift mindestens als gleichwertige Beweisinstanz neben anderen Erkenntnisprinzipien gelten läßt. Wir schließen die Beurteilung seiner „Theologie" mit dem Ausdruck des Dankes für viele geistige Anregungen, die wir aus seinen Schriften empfangen haben; mit dem Ausdruck der Freude, daß unsere akademische Jugend an ihm einen Lehrer hat, der sie durch seinen frommen Idealismus für ihre künftigen Lebensaufgaben zu begeistern versteht; mit dem Ausdruck der Hoffnung endlich, daß seine Theologie, wenn sie sich erst abgeklärt und in sich gefestigt haben wird, noch ein wertvoller Baustein zu dem Bau werden wird, der den menschlichen Anteil an der Verwirklichung des Zieles darstellt:

„εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ."

Die Taufe des Herrn.

Von P. Lic. Dr. **Bönhoff** in Annaberg im sächsischen Erzgebirge.

2.

Eigentümlich berühren uns — deshalb geben wir sie hier wieder — die Äußerungen des Bischofs Hilarius von Poitiers. Er hat dieselbe Taufstimme, die wir bei Clemens kennen lernten: „Filius meus es tu, ego hodie genui te." Er plagt sich weidlich damit herum, weil er gern dartun möchte, daß der Sohn Gottes und des Menschen Sohn in der Taufe wiedergeboren ward. Ich glaube, daß nur eine einzige Stelle genügt, um uns zu beweisen, wie Hilarius sich und zugleich dem Verständnisse seiner Leser wirklich arg Gewalt antut. „Jesus ist," so schreibt er in seiner Abhandlung zum zweiten Psalm, dessen 7. Vers ja seine Taufstimme repräsentiert, „der Erstgeborene aus den Toten und zugleich der Erstgeborene der Kreatur. Er ist jetzt nichts anderes und war es vorher nicht, wiewohl er auch etwas anderes aus anderem gewesen ist. (aliud ex alio, damit zielt Hilarius auf die ewige Zeugung des Sohnes.) Aber das, was aus anderem auch anderes war, ist dennoch gerade für das andre, woher es einst kam, wiedergeboren worden (d. h. der ewige Sohn vom ewigen Vater ward in der Taufe für diesen wiedergeboren.) Denn der von der Jungfrau geborene Mensch war auch damals Gottes Sohn, aber des Menschen Sohn war zugleich Gottes Sohn. Es ward aber durch die Taufe wiedergeboren auch damals Gottes Sohn, damit er gerade dazu und für das andere (d. i. für Gott) wiedergeboren würde. Es steht ja geschrieben, als er aus dem Wasser emporgestiegen war: Mein Sohn bist du, heute habe

ich dich gezeugt. Aber gemäß der Geburt eines Menschen, der wiedergeboren wird, ward er damals auch selbst für Gott zu einem vollkommenen Sohn wiedergeboren, indem sowohl des Menschen Sohn als auch Gottes Sohn in der Taufe bereitet ward.“ Da steh' ich nun, ich armer Tor, möchte man unwillkürlich hier ausrufen, und bin so klug als wie zuvor. Es ist ein Haufen von Worten, die aber, im Grunde genommen, sich gegenseitig aufheben. Der einzige Sinn übrigens, den man den sonstigen Auslassungen des spitzfindigen Galliers über Jesu Taufe abgewinnt, ist der, daß für Christus nichts in der Taufe vor sich geht, und daß durch sie die menschliche Natur, die er annahm, geheiligt ward.

Ambrosius, dessen wir bereits im Eingange gedachten, hebt hervor, daß Christus getauft worden sei, um allein dem Wasser die höhere Weihe zu geben. Für das ganze Menschengeschlecht sei damals das Element durch die Berührung Jesu gereinigt worden, und sein Vorbild ermutigt nunmehr jeden, voll Vertrauen die Taufe zu empfangen; denn er hat ja die Taufgnade für alle bereitet. Unter diesem Gesichtspunkte erläutert auch Ambrosius die Worte: Es geziemt sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Was Jesus von jedem verlangt, das tut er selbst, und seine Worte geben zu verstehen, daß er darin die Gerechtigkeit erblickt, deren Vollzug ihm in der Taufe obliegt.

Wir schließen das Verhör der abendländischen Zeugen mit Augustin. In einer Predigt über das Johannesevangelium behandelt er die Frage: Was hat Johannes der Täufer Neues über den Herrn erfahren? Anlaß dazu bietet ihm die schon von Chrysostomus empfundene Differenz zwischen Joh. 1, 33 und Matth. 3, 15. Augustin erleichtert sich das Problem sofort durch eine geschickte Gegenfrage: Johannes kannte also den Herrn in einer Beziehung (Matth.), in einer andern jedoch nicht? (Joh.) Die Taufe, so führt er nun aus, übernahm Jesus um unsretwillen, damit er eben durch die Übernahme des Niedrigeren (d. i. der Johannestaufe im Gegensatz zur christlichen) von dem Niedrigeren (d. i. von Johannes) die Niedrigeren (d. h. uns) zum Höheren (d. i. zu seiner Taufe) zu ermuntern. Aber es sollte nicht der Anschein bleiben, als sei des Johannis Taufe höher, weil Jesus sie empfing. Jesus wollte seine (d. i. die christliche) Taufe für sich behalten, damit er immer als der Taufende bei jeder Taufe gelte. Dieser Vorbehalt, den Jesus im Sinne hatte, war dem Johannes unbekannt. Denn sonst wußte er, daß jener der Herr war und von ihm getauft werden sollte. Er erfuhr nun seinerseits durch die Taufe Jesu: Der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft. Man bewundert die Gewandtheit der Exegese und der Harmonistik, wenn man derselben auch nicht folgen kann, noch mehr ist das der Fall, wenn man erwägt, daß beide zugleich der Apologetik wider die Donatisten dienen müssen, indem hervorgehoben wird, daß bei jeder Taufe der eigentliche Täufer doch eben Christus ist. Aber wir werden auch betonen müssen, daß bei aller Achtung vor Augustin eine Eintragung von Gedanken konstatiert werden muß, die seinem Scharfsinn wohl alle Ehre machen mag, sich aber schwerlich gegenüber den biblischen Texten und deren Wortsinne rechtfertigen lassen wird.

So viel aber ist klar, daß die sakramentale Wertung der Taufe Jesu bei den Vätern des Morgen- und Abendlandes einheitlich und in ihren Gedankenreihen fest und geschlossen ist. Wir haben nur eine einzige Stimme noch nicht gehört, die wir mit Absicht aufgespart haben; es ist die des vielfach verketzerten Origenes. Auch er kommt in der Hauptsache auf die im Vorangehenden entwickelte Ansicht hinaus. Aber manche Einzelheiten unterscheiden ihn vorteilhaft von den übrigen. Er würde deren vielleicht noch mehr aufweisen, wenn nicht in seinen Matthäus- und Johanneskommentaren viele auf die Taufgeschichte bezüglichen Partien fehlten, die wohl nach der Vermutung mancher Forscher absichtlich beseitigt worden sind. Als ein guter Kenner der Heiligen Schrift und trefflicher Exeget erweist er sich einmal durch die Beobachtung der mehrfachen Verschiedenheiten der biblischen Taufberichte und ferner durch die andere, daß Paulus wohl Christi Tod und Leben mit dem unseren parallelisiere, niemals aber seine Taufe! Der Apostel sage wohl: Wir sind in Christo getauft, nicht: mit Christo. Das ist auch ganz natürlich, seine Taufe, die des Johannes, sei eine Erfüllung des Alten, nicht eine Einleitung des Neuen. Das zeige Apgesch. 19, 3. 5. Die mit der Gesetzestaufe Getauften würden wieder getauft. Origenes weist also die populäre Gleichstellung von Johannes- und christlicher Taufe bestimmt zurück. Daran wird auch noch heute festzuhalten sein!

3) Die christologische Bedeutung der Taufe Jesu im 2. Jahrhundert. Fassen wir den letzten Abschnitt zusammen, so dürfen wir sagen: die Parallelisierung der Taufe Jesu mit der unsrigen war ein beliebtes Auskunftsmittel, das man je länger, je lieber gebrauchte, um sich über die tatsächlichen Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, mit denen das 2. Jahrhundert noch gerungen hat, weil es unter dem Drucke der Tradition noch eine christologische Schätzung der Jordantaufe aufrecht erhielt.

Diese Tradition kam herüber aus den judenchristlichen Kreisen. Wir begegnen ihr bei dem Syrer Ignatius, dem Palästinenser Justin und dem Römer Hermas. Die meisten Zeugnisse stehen uns bei dem Zweitgenannten zu Gebote, und vor allem kommt hierfür in Frage jene Disputation, die er einst zu Ephesus mit dem Juden Tryphon gehabt hat. Sein Gegner hält ihm im Laufe derselben vor; wäre auch der Messias geboren, man würde ihn, ja er würde selbst sich doch nicht eher kennen, als bis ihn Elias gesalbt und offenbar gemacht habe. Justin führt nun dagegen aus, daß, wenn er auch nicht Präexistenz und Jungfrauengeburt zu beweisen im stande wäre, man doch ihm einräumen müsse, er bezeuge wenigstens, Jesus, geboren als Mensch von Menschen, werde durch göttliche Erwählung als Messias erwiesen. Er beruft sich dafür auf jüdische Christen, auf Leute eures Volkes, wie er zu Tryphon und dessen Landsleuten sagt, obschon er diesen Christen bezüglich ihrer abweichenden Meinung über Präexistenz und Jungfrauengeburt nicht beizupflichten vermag. Um so mehr gefällt diese seinem Widerpart; er sagt, jene schienen ihm viel glaubwürdiger zu sein

in diesem Punkte. Sie hielten es, wie die Juden: der Messias ein Mensch von Menschen und gesalbt dazu. Aber während das erstere wohl von Jesus zutreffe, so sei das letztere (die Salbung) insofern unzutreffend, als sie nicht von Elias ausgehe. Wir sehen jedenfalls, die jüdischen Christen erblickten in der Taufe denjenigen Akt, wobei Jesus mit heiligem Geiste gesalbt χϱιειν — χϱιστος, vgl. Apgesch. 10, 38) und damit zum Gesalbten (Messias) erhoben wird.

Der jüdische Gegner macht bald darauf einen neuen Einwurf. Man ist auf Jes. 11. zu sprechen gekommen, und da Justin dies auf Jesum bezieht, meint Tryphon: Wie kannst du einem präexistente Gottheit zuerkennen, der nach dieser Weissagung mit heiligem Geiste ausgerüstet werden soll, mithin dessen bedürftig sein muß? Justin erkennt die Frage als richtig an, verneint aber sofort die Bedürftigkeit Jesu selber. Die Gaben des heiligen Geistes sollten in ihm ruhen, Jesus ist, sozusagen, die Zusammenfassung aller alttestamentlichen Charismen, die nun mit dem letzten Propheten des Alten Bundes, Johannes dem Täufer, ein Ende haben. Nach der Himmelfahrt verteilt Jesus aus der Fülle dieser Gnadenschätze an seine Gläubigen aus. Er selber aber besaß seine eigene Geisteskraft von Anfang der Menschwerdung an, und seinetwegen war die Taufe samt der mit ihr verbundenen Herabkunft des heiligen Geistes nicht nötig. Es ist ein Erkennungszeichen für die Menschen, damit diese nicht irrtümlich Johannes für den Messias ansahen. Daher erläutert Justin auch seine Taufstimme: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" dahin, daß er erkärt: Jesus ward dadurch für die Menschen geboren, d. h. ihnen offenbart. Allein Justin begnügt sich nicht bloß mit dieser rein deklaratorischen Auffassung; er läßt damit Christum zu einem einzigartigen Träger des Geistes Gottes gestempelt werden. Justin gibt eigentlich zwei Erklärungen für dieselbe Sache: einmal offenbart die Taufe Jesum für das Volk und Johannes als Messias (epideiktischer Zweck), andrerseits stellt sie ihn hin als denjenigen, der über den Geist und seine Gaben disponiert und damit den Grund für dessen neue (christliche) Wirkungsart legt, und zwar für ihn selber (persönlicher) Zweck).

Dieses letztere ist eine Nachwirkung alttestamentlicher Messiasgedanken, die bei den Heidenchristen gegenüber anderen christologischen Gedankenreihen immer mehr und mehr in den Hintergrund gerieten. Ist es nicht auch merkwürdig, daß die spezifisch judenchristlichen Stücke des alten antiochenischen Symbols, die davidische Abstammung und die Johannestaufe, die noch ein Ignatius anführt, verschwunden sind? Er wie Justin jedoch, obwohl ihnen die christologische Schätzung des Taufberichtes fern liegt, sind noch an sie durch die Überlieferung gebunden. Das merken wir dem syrischen Bischofe im Briefe an die Smyrnäer an. Er führt hierin als Stücke des Glaubensbekenntnisses Jungfrauengeburt, Christi Tod und Auferstehung an, daneben die Johannestaufe. Während er nun bei jenen keine oder die passende Zweckbestimmung hinzufügt, bedient er sich bei dieser auf einmal als erläuternden Zusatzes nicht

eigener, sondern fremder Worte, derjenigen des 1. Evangelisten in einer etwas abweichenden Lesart: „damit alle Gerechtigkeit erfüllet werde“. Es steht eben im Symbol, und so hält Ignatius daran fest. Seine andere Deutung lernten wir bereits früher kennen.

Bei Hermas ist seine eigentümliche Christologie nicht unberücksichtigt zu lassen! Die Person des Erlösers zerfällt für ihn naiver Weise in zwei Teile, einen menschlichen und einen göttlichen: in Jesu Fleisch wohnt der Sohn Gottes, der mit dem heiligen Geiste identisch ist, um das Heil zu bereiten. Diesem Sohne Gottes dient nun Jesus so lauter und unfehlbar, daß er in dessen volle Gemeinschaft aufgenommen und damit zum Sohne Gottes adoptiert wird. Die Vereinigung des Sohnes Gottes mit Jesu vollzieht sich in der Taufe; mit ihr beginnt das Erlöserleben, die Wirksamkeit des persönlichen göttlichen Prinzipes der Offenbarung und des neuen Lebens in seinem Organe, d. i. im Menschen Jesu. Wir müssen dabei beachten, daß diese Theologie des Hermas, dessen Buch „der Hirt“ beinahe Aufnahme in den Kanon gefunden hätte, in Rom einst im 2. Jahrhunderte gang und gäbe war, weil sie populär und leicht faßlich, wenn auch alles andere wie spekulativ, sondern eher primitiv und mechanisch war. Diese altkirchliche Christologie, besonders in sektiererischer Verzerrung und gnostischem Mißbrauch, legte ihrerseits großen Wert auf den Taufbericht. So war den dynamischen Monarchianern die Taufe wertvoll, sei es daß sie ihnen für Jesus überhaupt die Annahme zum Sohne Gottes bedeutete, sei es daß sie neben der Auferstehung ihnen als eine der wichtigsten Etappen in der Entwickelung seiner θεοποιήσις galt. Die Gnostiker haben zum Teil die Taufe dazu benutzt, um damit ihre Spekulationen über die Vereinigung von Gott und Mensch zu verquicken. Allein eben durch ihre schiefe Auffassung von der christologischen Bedeutsamkeit der Taufe Jesu haben sie dieselbe, obwohl sie ein judenchristliches Erbstück der Kirche war, in Mißkredit, in den Geruch der Ketzerei gebracht. Sie sind daran schuld, daß man in der Kirche immer mehr sich der sakramentalen Auffassung der Taufe des Herrn zuwandte. Hatte man doch damit zugleich den Vorteil erlangt, solche Auseinandersetzungen vermeiden zu können, wie sie uns neben den genannten drei Zeugen noch zwei Kirchenväter des ausgehenden 2. Jahrhunderts darbieten, die sich redlich abmühen müssen.

Tertullian erblickt in der Taufe Jesu keine Mitteilung des heiligen Geistes an ihn selber und unterscheidet sich dadurch von Justin, daß er eine Beziehung von Jes. 11. auf Christus ablehnt. Die ganze Geistessubstanz sollte nicht gleichsam nachträglich auf den kommen, der überhaupt schon vor seiner Fleischwerdung der Geist Gottes war! Aber eine Geistesmitteilung findet gleichwohl statt, weil der Teil (portio) des heiligen Geistes, welcher dem Vorläufer des Herrn erteilt worden war, diesem genommen werden sollte und demgemäß bei der Taufe zu seiner Hauptmasse (ut in massalem suam summam), d. i. zum Herrn, zurückkehrt. Diese Wegnahme seines prophetischen Charismas nach der Taufe dokumentiert sich laut einer anderen Äußerung Tertullians

kaum schlagender als in der Frage des Johannes, ob man noch eines anderen warten solle. Diese eigenartige, materielle Auffassung von Geisteskräften, die beliebig von einem Menschen genommen werden können, entspricht der *stoischen* Lehre, die Tertullian in seiner heidnischen Vergangenheit genossen hatte. Sie kommt ihm hier zu statten, wo es gilt, sich aus einer *Klemme* herauszuziehen, allein sie hat jedenfalls den Beigeschmack des Mechanischen an sich.

Auch *Irenäus* sieht die Taufe an als eine Geistesmitteilung, als die im Alten Testamente verheißene Salbung, wofür er sich auf Jes. 11 und 61 beruft. Allein was will das besagen; wohl erklärt er den Namen Christus von der Salbung mit dem heiligen Geiste; aber denselben hat er nicht für sich bekommen, sondern demgemäß, daß er, der Logos, Mensch war aus dem Geschlechte Isais und dem Samen Abrahams, ruht der Geist auf ihm, damit er den Niedrigen das Evangelium verkünde. Es hängt eben die Taufe mit dem göttlichen Heilsplane zusammen. Aber bei all den Stellen, in denen Irenäus über die Taufe handelt, findet der Leser *keine* rechte befriedigende Auskunft über das Warum und das Wozu, sondern lediglich *Worte*, *Worte* und weiter nichts als *Worte*, die zu nichts helfen noch fördern. Immer wieder von neuem wird das Gefühl bestärkt, daß sowohl die Betonung wie die Bedeutung der Taufe Jesu in christologischer Beziehung ein *altüberkommenes* Stück ist, das allmählich sich zu einer crux interpretum entwickelt hat. Es wird nun geboten sein, der Überlieferung, in deren Banne sich noch jene heidenchristlichen Schriftsteller befinden, auf judenchristlichem Boden nachzugehen, soweit das möglich ist; denn leider treffen wir außerhalb des Neuen Testamentes nur auf dürftige und geringe *Bruchstücke*.

Die Heilandsnamen im biblischen und im kirchlichen Sprachgebrauch.

Von Julius Boehmer.

3.

Fassen wir nun den Sprachgebrauch der Agende ins Auge. Die Zahl der hier in Betracht kommenden Stellen beträgt rund 1000 (gegen 2000 Gesangbuch, 1700 im Neuen Testament). In folgender Weise sind hier die Heilandsnamen verteilt:

Jesus	26mal allein,	24mal in Zusammensetzungen,	macht zus. 50mal,
Christus	88 „ „	14 „ „ „	„ „ 102 „
Jesus Christus	74 „ „	410 „ „ „	„ „ 484 „
Christus Jesus	23 „ „	5 „ „ „	„ „ 28 „
Herr	235 „ „	133 „ „ „	„ „ 368 „
Gottes Sohn	382 „ „	13 „ „ „	„ „ 395 „
Gott	5 „ „		
Heiland	85 „ „	2 „ „ „	„ „ 87 „
Erlöser	12 „ „	1 „ „ „	„ „ 13 „

Seligmacher	2mal	Hohepriester	8mal,	Hirte	6mal,
Lamm	20 „	König	13 „	Todesüberwinder	1 „
Menschensohn	1 „	Mittler	7 „	unser Siegesfürst (Jes. Chr.)	2 „
Lehrer	1 „	Fürsprecher	1 „	unser Friedensfürst (Jes. Chr.)	2 „
				Sa. (allein)	993mal.

Aus den 993 Stellen, die wir zu verzeichnen haben, folgt, daß die häufigste Heilandsbezeichnung „Jesus Christus“ ist, dann folgt an zweiter Stelle „Gottes Sohn“, an dritter „Herr“. In weitem Abstande von diesen drei hervorragend oft gebrauchten Bezeichnungen kommt „Christus“, dann „Heiland“. Nächstdem folgen, wiederum in weitem Abstande, Jesus, Christus Jesus, Lamm, König, Erlöser, Hohepriester, Mittler, Hirte, Seligmacher, Siegesfürst, Menschensohn, Lehrer, Fürsprecher, Todesüberwinder, Friedensfürst. Im agendarischen Sprachgebrauch stehen also in erster Reihe Jesus Christus, Gottes Sohn und Herr, in zweiter Christus und Heiland, alle anderen Bezeichnungen sind selten oder sehr selten. Das bedeutet eine große Verschiebung gegen den Sprachgebrauch des Neuen Testaments und des Gesangbuchs. Dort vorn an: „Jesus“, „Christus“, „Herr“, hier „Jesus“, „Herr“, „Christus“, in der Agende dagegen: „Jesus Christus“, „Gottes Sohn“, „Herr“. Nur der Name „Herr“ also ist im Neuen Testament, Gesangbuch, Agende gleicherweise maßgebend. „Gottes Sohn“ ist im offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch der Agende, obwohl es auch schon im Neuen Testament und Gesangbuch eine bedeutsame Stelle einnimmt, in hervorragender Weise zu Ehren gekommen. Noch mehr gilt das von „Jesus Christus“, was im Neuen Testament noch seltener ist.

Die Namen der Agende tragen im ganzen sehr erkennbar die Eigenart der Bibel an sich. In der Bibel fehlende Namen wie „Todesüberwinder“, „Siegesfürst“ sind hier sehr selten, auch alttestamentliche wie „Friedensfürst“. Ebenso sind die im Neuen Testament seltenen Namen (Knecht Gottes, Heiliger Gottes, der Gerechte, Herrscher) meist selten, nur wenige dort seltene kommen auch hier vor, aber auch nur selten (so Lamm, König, Hohepriester, Mittler, Hirte, Fürsprecher, Lehrer und erst recht Menschensohn). Neubildungen, wie im Gesangbuch, kommen eigentlich nicht vor: aus dem Gesangbuch ist „Erlöser“ übernommen, und nur „Seligmacher“ ist, aus dem biblischen Sprachgebrauch abgeleitet, in die Agende übergegangen (Matth. 1, 21).

Ferner ist bemerkenswert, daß in der Agende sehr mannigfache stehende Zusammensetzungen mehrerer Heilandsbezeichnungen vorwiegen, während solche im Neuen Testament und Gesangbuch die Ausnahme bilden. Aus diesem Grunde läßt sich das Verhältnis der Zahl der Stellen, wo die häufigsten Namen Jesus Christus, Gottes Sohn, Herr vorkommen, zur Gesamtzahl der Stellen, wo ein Heilandsname steht, schwer angeben. Mit den vorstehenden allgemeinen Angaben muß man sich begnügen, wenn man die Berechnung und Übersicht nicht zu verwickelt machen will.

Treten wir den einzelnen Namen näher.

Der einfache Personenname „Jesus“, im Neuen Testament und Gesangbuch am häufigsten, kommt in der ganzen Agende als solcher eigentlich nur ein einziges Mal vor (in dem Gebet II, 83, 23). Er findet

sich zwar noch 24mal, doch stets in wörtlich angewandten Bibelsprüchen, oder als Ergänzung dazu (wie I, 147, 13), sonst heißt es „heiliger Jesus“, „Jesus der Gekreuzigte“ oder andere, weiter unten zu erwähnende Zusammensetzungen. Auffallend ist folgendes: In dem Gebet I, 97, 9 steht zwar „Jesus“, nachdem „Christus“ unmittelbar vorhergegangen ist. Da hat nun in Beachtung dieses Umstandes offenbar ein anderer Bearbeiter, der dasselbe Gebet für I, 114, 29 zurechtmachte, abgesehen von anderen unerheblichen Abweichungen, das sinngemäße Fürwort „ihm“ eingesetzt, um damit auf das vorangehende „Christus“ hinzuweisen. Umgekehrt aber hat er, derselbe Bearbeiter, wo 97, 11 „Herr Jesu“ steht, dafür 115, 2 „Jesu“ gesetzt. Jedenfalls zeigt also dasselbe Gebet je 1mal den Namen „Jesus“, aber an verschiedenen, redaktionell bearbeiteten Stellen. Eine gewisse Scheu, den einfachen Jesusnamen anzuwenden, ist unverkennbar. Der Name scheint zu sehr an die geschichtliche Person, an den, der auf Erden wandelte, zu erinnern, während die bekennende und betende Gemeinde sich an den Erhöhten wendet.

„Christus“ allein ist gleichfalls recht selten geworden, seltener noch als im Gesangbuch. Immerhin ist es häufiger als das einfache „Jesus Christus“, während dieses in Zusammensetzungen am allerhäufigsten ist.

Das paulinische „Christus Jesus“, im Gesangbuch fast gar nicht gebraucht, ist in der Agende etwas mehr zu Ehren gekommen, wenn es auch immerhin zu den selteneren Namen gehört.

Kommen wir nun zu „Herr“ und „Gottessohn“. Diese beiden Namen sind zusammenzufassen, nicht weil sie nächst „Jesus Christus“ die häufigsten Benennungen sind, sondern weil sie beide mit (selten ohne) „Jesus Christus“ die gleichen oder ähnliche Zusammensetzungen eingehen. Zunächst kommt „Herr“ allein in folgenden Fassungen vor: Herr 38mal, unser Herr 3, der Herr über Tote und Lebendige, Herr aller Herren und der Herr unserer Kirche je 1mal; mit Jesus oder Christus, oder beiden zusammengesetzt: Herr Jesus 18, Herr Christus 8, Herr Jesus Christus 29, unser Herr Jesus 2, unser Herr Christus 1, mein Herr Jesus Christus 3, unser Herr Jesus Christus oder Jesus Christus unser Herr 126, Christus Jesus unser Herr 4mal. Wo also „Herr“ gesagt wird (368 Fälle), da ist es in mehr als einem Drittel der Fälle (126) in der Verbindung „unser Herr Jesus Christus“.

Der Sohn Gottes steht 50mal, der Sohn allein 64 (wie selten dagegen im Neuen Testament!), der eingeborene Sohn Gottes 21, der eingeborene Sohn 2, der einige Sohn Gottes 1, Gottes lieber Sohn 24, Gottes eigner Sohn 1, Sohn des lebendigen Gottes 2, Sohn des Allerhöchsten, Sohn des Vaters, Gott Sohn je 1mal. Verbindungen nur dieser beiden Benennungen: Gottes Sohn und Herr, sind äußerst selten, nämlich: Gottes Sohn, unser Herr 3, Gottes lieber Sohn, unser Herr 2mal. Dagegen sind Verbindungen von Jesus, Christus und Gottes Sohn recht häufig und zwar in mannigfachen Zusammensetzungen: Jesus Sohn Gottes 1, Christus Sohn Gottes 2, Christus Gottes lieber Sohn 1, Jesus Christus, Sohn Gottes 38, Jesus Christus, Sohn des

lebendigen Gottes 1, Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn 6, Jesus Christus, Gottes lieber Sohn 33, Jesus Christus, Gottes geliebter Sohn 2mal.

Noch viel häufiger aber sind Zusammenstellungen von Jesus Christus, Herr und Gottes Sohn, nämlich: Herr Jesus Christus, Gottes Sohn 1, Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes 2, Herr Jesus Christus, ewiger Sohn Gottes 2, Jesus Christus, Gottes Sohn, unser Herr (auch in anderer Reihenfolge) 51, Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn, unser Herr 7, Jesus Christus, Gottes lieber Sohn, unser Herr 59, Christus Jesus, Gottes lieber Sohn, unser Herr, sowie unser Herr Jesus Christus, Gottes einiger Sohn und der einige Herr Jesus Christus, Gottes einiger Sohn je 1mal.

Werfen wir von hier aus einen Rückblick, so ordnen sich die häufigsten Bezeichnungen Jesu, nur auf ihren Wortlaut angesehen und als Ganzes gefaßt (ohne daß also die Teil-Bezeichnungen innerhalb der Zusammensetzungen berücksichtigt werden), folgendermaßen: am häufigsten ist unser Herr Jesus Christus, nämlich 126mal. Christus 88, Jesus Christus 74, der Sohn 64, Jesus Christus, Gottes lieber Sohn, unser Herr 59, Jesus Christus, Gottes Sohn, unser Herr 51, der Sohn Gottes 50, Herr sowie Jesus Christus, Gottes Sohn je 38, Jesus Christus, Gottes lieber Sohn 33, Herr Jesus Christus 29, Gottes lieber Sohn 24, Christus Jesus 23mal (alles übrige unter 20mal).

Die Bezeichnung mit „Gott“ kommt 5mal vor: Herr Gott 3, allmächtiger Vater 1, der Allerhöchste 1mal.

Das Wort „Heiland“ wieder bietet in seinen Zusammensetzungen eine reichlich bunte Musterkarte von Namen. „Heiland“ allein findet sich 11mal, unser Heiland 5, unser wahrhaftiger Heiland 1, euer Heiland 2, dein Heiland (vgl. Luk. 2, 30) 2, unser aller Heiland, Heiland der Welt, Heiland aller Welt je 1mal, Heiland aller Menschen 2, lieber Heiland und liebster Heiland je 1, (ge)treuer Heiland 4, barmherziger Heiland 3, gnadenreicher Heiland und der auferstandene Heiland je 1mal. Zusammengesetzt mit Jesus, Christus: Jesus, unser auferstandener Heiland 1, unser Heiland Christus 1, unser Heiland Jesus Christus 4, dein Heiland Jesus Christus und lieber Heiland Jesus Christus, nicht minder Jesus Christus, der Heiland unserer Seelen je 1mal. Mit Herr zusammengesetzt selten: Herr und Heiland 2, der Herr, unser Heiland 1, Herr, getreuer, milder Heiland 1mal. Mit Herr und Jesus, Christus zusammengesetzt: Herr Jesu, treuer Heiland, Herr Jesu Christe, treuer Heiland, der Heiland Christus, der Herr (Luk. 2, 11) je 1mal, unser Herr und Heiland Jesus Christus 18mal. Mit Gottes Sohn verbunden: Gottes Sohn unser Heiland, Gottes lieber Sohn, unser Heiland, Gottes eingeborener Sohn, unser Heiland je 1mal. Mit Gottes Sohn und Jesus, Christus zusammengestellt: Jesus Christus, Gottes Sohn, unser Heiland 1, Jesus Christus, Gottes lieber Sohn, unser Heiland 4mal. Mit Gottes Sohn und Herr zusammen: Gottes Sohn, unser Herr und Heiland 1mal. Zuletzt Gottes Sohn, Herr, und Jesus, Christus verbunden: Jesus Christus, Gottes Sohn, unser Herr und Heiland 2, Gottes lieber Sohn, unser Herr und

Heiland Jesus Christus 1, Gottes geliebter Sohn, unser Herr und Heiland Jesus Christus 1mal.

Die übrigen Namen sind selten und doch auch niemals stereotyp gebraucht, sondern in mannigfachen Gestalten. Zuerst die nächsten Verwandten von „Heiland“: Erlöser kommt allein 1mal vor, mein Erlöser und unser Erlöser je 2mal, Jesus Christus, unser Erlöser je 2mal, unser einiger Erlöser Jesus Christus, unser Herr und Erlöser, unser Herr und Erlöser Jesus Christus, unser Heiland und Erlöser, Herr Jesus Christus treuer Heiland und Erlöser je 1mal. Ferner: Seligmacher 1mal, mein einiger Erlöser und Seligmacher 1mal. Sodann: Lamm Gottes ist, da es in Zusammenhang mit der zentralen Bedeutung des Leidens Christi gebracht wird, nicht so selten. Es findet sich 12mal. Lamm allein 3, das wahrhaftige Gotteslamm 1, Christus Lamm Gottes 3, unser Osterlamm 1mal. Der Menschensohn wie Lehrer sind begreiflicherweise dem christlichen Gemeindebewußtsein fremd geblieben und nur je 1mal nachzuweisen. Ebensowenig haben sich Hohepriester, König, Mittler, Fürsprecher, Hirte einleben können: Hohepriester 3, ewiger Hohepriester 2, himmlischer Hohepriester, unser einiger Hohepriester, unser Herr und Hohepriester Jesus Christus je 1mal; König 2, König der Ehren 5, Zions König, gerechter König, himmlischer König, Ehrenkönig, unser Herr und König, unser ewiger König Jesus Christus je 1mal; Mittler 1, Mittler des Neuen Bundes 2, einiger Mittler (zwischen Gott und den Menschen), unser Mittler Jesus Christus, unser Mittler und Heiland Jesus, Gottes einiger Sohn Jesus Christus unser Mittler je 1mal; Fürsprecher 1mal; großer Hirte der Schafe (Hebr. 13, 20) 3, großer Erzhirte Jesus Christus, unser einiger Erzhirte Jesus Christus (1 Pet. 5, 4), Herr Jesus Christus, Hirte und Bischof unserer Seelen (1 Petr. 2, 25) je 1mal. Endlich: Todesüberwinder 1mal, Jesus Christus, unser Siegesfürst 2mal, unser Friedensfürst 1mal vorkommend, bieten zu Bemerkungen keinen Anlaß.

Wir widerstehen der Versuchung, auf weitere Einzelheiten des agendarischen Sprachgebrauchs einzugehen. Nur das sei noch erwähnt, daß 17 Gebete ohne Jesusnamen, überhaupt ohne eine Beziehung auf Jesus sind, unter vielen Hunderten von Gebeten allerdings eine geringe Zahl, immerhin groß genug, um zu zeigen, daß selbst der amtliche, kirchliche Sprachgebrauch Gebete ohne ausdrückliche Beziehung auf Jesus kennt, anerkennt und empfiehlt, daß Gebete ohne Bezugnahme auf Jesus nicht deswegen verwerflich oder unchristlich zu nennen sind. Ganz zuletzt sei auch noch gesagt, daß einmal wenigstens (nicht schriftgemäß) von Jesus gesagt wird, er sei „unser lieber Bruder“ geworden (I, 14 6, 25), während sonst der agendarische Sprachgebrauch durchaus den biblischen Ton hält.

Allein so reichlich mühevoll unsere bisherigen Darlegungen waren, sie genügen noch nicht. Wir haben den Sprachgebrauch des Neuen Testaments und den kirchlichen Sprachgebrauch der Gegenwart hinsichtlich der Heilandsnamen festgestellt. Doch hat die Gegenwart dieses ihr Erbe

keineswegs aus dem Neuen Testament übernommen, weder direkt, noch ausschließlich, noch in erster Linie. Vielmehr verdankt sie es mehr oder weniger allen Epochen der Kirchengeschichte. Wir möchten jetzt in großen Zügen den kirchlichen Sprachgebrauch der Jetztzeit unter dem Gesichtspunkt betrachten, nicht, wie wir es vorhin (und das war in erster Linie nötig) getan, wiefern er und wiefern er nicht mit dem Neuen Testament zusammenstimme, sondern wie er sich zum Sprachgebrauch der Hauptepochen der Kirchengeschichte verhalte. Gesangbuch und Agende haben uns dabei gleicherweise Dienste zu tun.

Wir unterscheiden den altkirchlichen (vorreformatorischen), den reformatorischen, den lutherisch-orthodoxistischen, den reformierten, den pietistischen, den rationalistischen, den modernen Sprachgebrauch. Der altkirchliche Sprachgebrauch, soweit ihn die evangelische bez. evangelisch-lutherische Kirche der Gegenwart bewahrt hat, ist vor allem in der Agende, weniger im Gesangbuch bezeugt. Die jüngeren Epochen lassen sich zeitlich etwa so abgrenzen, daß die reformatorische Epoche 1500—1550, die lutherisch-orthodoxistische 1550—1650, die pietistische 1650—1750, (die reformierte entspricht zeitlich den beiden vorhergegangenen), die rationalistische 1750—1820, die moderne von da bis heute reicht. Natürlich ist der zeitlichen die sachliche Einteilung überzuordnen. Ein Mann wie Paul Gerhardt, der zur alten lutherischen Kirche gehört, reicht z. B. nicht bloß in die Anfänge der pietistischen Zeit hinein, sondern ist auch von ihrem Sprachgebrauch nicht unbeeinflußt geblieben. Selbst ein so streitbarer Gegner des Pietismus wie Löscher hat die pietistische Wendung „mein Jesus" nicht verschmäht, sondern öfter gebraucht. Leute der Brüdergemeinde gehören zu den Pietisten, selbst wenn sie bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts hinein gelebt haben.

Ferner sei vorweg bemerkt, daß gewisse Abweichungen (allerdings in sehr wenig erheblichem Umfange) der nachfolgenden Summen von den unter II a gegebenen Zahlen darauf zurückzuführen sind, daß im folgenden, wo erforderlich, tunlichst das Original des Liedes statt der modernen Fassung berücksichtigt ist, nicht bloß in den Fällen, wo schon oben auf einen Unterschied hingewiesen wurde.

Der altkirchliche Sprachgebrauch hinsichtlich der Heilandsnamen läßt sich aus dem Gesangbuch mit einiger Sicherheit nicht feststellen. Nur 7 Lieder, d. i. 1 % der aufgenommenen 654 kommen in Betracht. Hier spricht die Agende viel deutlicher. Beide bezeugen, daß Jesus Christus, Gottes Sohn, der Herr und Christus, diese vier die weitaus häufigsten Heilandsnamen sind. Jesus Christus ist am allerhäufigsten gebraucht, es kommt in fast $^1/_3$ aller Stellen der Agende vor, Herr und Gottessohn in je fast $^1/_4$ aller Stellen, dann folgt Christus in $^1/_{12}$ der Stellen. So bleiben in der Agende nur $^1/_{12}$ der Stellen, die Heilandsnamen aus späterer Zeit bringen. Im Gesangbuch dagegen sind noch nicht 30 Stellen mit Jesusnamen, die aus altkirchlicher Zeit kommen, unter weit mehr als 2000 Stellen, die in Betracht kommen. In Gesangbuch und Agende gleichermaßen sind alle anderen Namen ganz selten, nämlich Lamm, Erlöser, König, Gott.

Für den reformatorischen Sprachgebrauch kommt nur das Gesangbuch in Betracht. Hierher gehören 39 Lieder, d. i. 6 %. Von ihnen sind 5 ohne Jesus, d. i. 13 %. Am häufigsten ist der Name „Herr": in 1/5 der Stellen kommt er vor. Es folgen Gottes Sohn, dann Christus, dann Jesus Christus. Immerhin sind die vier häufigsten Heilandsnamen dieselben wie in der altkirchlichen Epoche. Alle anderen Namen sind auch hier ganz selten: vornean stehen unter ihnen Jesus (was für die Folgezeit wichtig ist) und Lamm Gottes. Auch die biblischen Zusammenstellungen, wie Herr Christus, Herr Jesus Christus, sind ganz selten, während Herr Jesus noch gar nicht vorkommt. Sonst finden sich noch, aber ganz ausnahmsweise: Heiland, Sohn, Gott Sohn, Herr Gott, Schöpfer aller Dinge, Herr Zebaoth, des Vaters Wort, das ewige Gut, Mittler, Versöhner, König, Richter, endlich Gast und Bruder. Immerhin tragen die neuaufkommenden Heilandsnamen in der Regel noch einen kirchlichen, ja biblischen Charakter, wenn auch Abweichungen sich leise anbahnen (z. B. Gast und Bruder).

Aus der lutherisch-orthodoxistischen Zeit stammen 188 Lieder, d. i. 30 %. Darunter sind 45 ohne Jesus, d. i. 24 %. Am weitaus häufigsten ist hier Jesus: er steht in fast 1/3 aller Stellen. Darnach folgt Herr und Christus, die gleich oft vorkommen, doch zusammen noch nicht 1/10 aller Stellen machen. Dann erst folgen Gottes Sohn, Herr Jesus Christus, Christus, Herr Jesus, die alle gleich oft vorkommen, relativ aber sehr selten sind. Außer Heiland, König und Gott sind die übrigen Namen nur ausnahmsweise gebraucht. Bemerkenswert ist, daß „mein Jesus" immerhin schon elfmal vorkommt. Es kehren aus der Reformationszeit oder altkirchlichen Epoche Namen wieder wie: Lamm, Heiland, Sohn, Gott Sohn, Herr Gott, Schöpfer, Mittler, König, Gast, Bruder (nicht: Versöhner, Richter). Dagegen treten neu auf, statt Heiland: Helfer, Hilfe, Arzt, Heil; statt König: Fürst, auch höchster Fürst, Fürst der Ehren, Friedensfürst, Siegesfürst des Todes, Davidssohn. Ferner sind neu, wenn auch an biblische Stellen oder altkirchliche Wendungen sich anschließend: Stern (Morgenstern, Jakobs Stern), Morgenglanz der Ewigkeit, Aufgang aus der Höhe, Sonne (S. der Welt, Gnadens.), Licht (L. der Heiden, L. vom unerschöpften Lichte, L. geboren aus dem Lichte, mein Licht) — sodann: Leben (mein L., L. der Welt, Lebensfürst), Hirte (oder Hüter oder Wächter), Haupt, der Gerechte, der treue Knecht (sc. Gottes), der am Kreuze, A und O, Anfang und Ende — aus dem Alten Testament abgeleitet: Abrams Sohn, der Jungfrau Sohn, Immanuel, das Wunder groß, Held (großer H., starker H., der zweigestammte H., Gottes H., wunderstarker Held). Die Gottesbenennungen mehren und variieren sich. Es heißt jetzt: Gott (mein G., mein treuer G., wahrer G., Herr mein G.), Herr und Gott, Gott und Herr, Mensch und Gott, Gott und Mensch. Außer Bruder kommt Freund, Bräutigam, Schatz vor. Noch zärtlichere Beziehungen, die in der vorhergehenden Epoche nur ganz selten und nur in Kinderliedern vorkamen, häufen sich jetzt. So heißt es: mein Teil, meine Ruh, meine Zier, mein Herz, Brunnen aller Gütigkeit, meine Perle, werte Krone, schöne Freudenkrone, mein

Gnadenthron, Gnadenquelle, Himmelsblume. Man kann mit Händen greifen, wie das lutherische Zeitalter einen ganz bedeutenden Schritt weiter von der biblischen und altkirchlichen Linie abgerückt ist als die Reformationszeit: es hat neue Namen gehäuft, die der subjektiven Frömmigkeit entsprangen, allerdings meist noch auf der biblischen Linie sich bewegend. Der Pietismus macht in der bezeichneten Richtung noch einen viel größeren Schritt vorwärts.

Der charakteristische Name für die pietistische Zeit ist der einfache Personenname Jesus. Er findet sich im Gesangbuch 422mal, d. i. in mehr als $^2/_5$ der Stellen. Es folgt Christus in $^1/_{10}$ der Stellen, Herr in noch nicht $^1/_{11}$ der Stellen. Alle übrigen Heilandsnamen stehen weit zurück. Von ihnen steht voran Heiland, dann aber nur halb so oft Gottes Sohn; die anderen, obwohl sehr, sehr reich an Zahl, kommen nur ausnahmsweise vor. Auch Herr Jesus ist ganz selten. Bezeichnend ist, daß in $^1/_4$ der Stellen Jesus mit „mein", „lieber" oder einer ähnlichen Zärtlichkeitsbezeichnung verbunden ist. Alles das wiegt hier um so schwerer, als die der Zeit des Pietismus entstammenden Lieder 45 % der Gesamtheit, nämlich 301 unter 654 Liedern ausmachen, und ohne Jesus gerade hier die wenigsten Lieder, nämlich 43 d. i. nur 14 % sind. Doch hat selbst Spener solche gedichtet.

Jesus ist für die pietistische Zeit nach jeder Richtung bezeichnend. Er ist der Personen-, deutlicher: der persönlichste Name — daher bevorzugt ihn der Pietismus, der sich Jesus recht nahe rücken möchte. Es kommt öfter vor, daß, wenn schon alle möglichen Namen vorangegangen, und die Heilandsnamen gleichsam erschöpft sind, ganz zuletzt aber doch auch Jesus als der sozusagen unentbehrliche Namen auftritt (z. B. in „Wie wohl ist mir, o Freund der Seelen"). In anderen Liedern steht der Jesusname überaus gehäuft (z. B. Jesus ist mein Freudenlicht). Wie anders ist das sonst, zumal im Neuen Testament, wo selbst in den Evangelien oft ganze Kapitel hindurch kein Jesusname vorkommt und auch nichts, das ihm entspricht, wo das einfache im Zeitwort enthaltene „er" alles ersetzt (s. z. B. Luk. 14, 1 — 17, 5). Die früher unbekannte Höflichkeit gegen die himmlische Majestät wird seit dem Pietismus in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt und zugleich viel Spielerei oder Tändelei mit dem oder den Heilandsnamen getrieben. In beiderlei Hinsicht ist auch die Häufung nebeneinanderstehender Heilandsbezeichnungen zuerst für die pietistische (im Rationalismus und im 19. Jahrhundert nicht verloren gegangen) Zeit charakteristisch. Am meisten aber doch die vielen zärtlichen Namen. Zwar Luther hat dergleichen gelegentlich auch, doch, wie gesagt, fast immer in Kinderliedern, und Ausnahme bleibt's bei ihm und seinen Nachfolgern. Der Pietismus aber schwelgt geradezu in Heilandsnamen und zumeist in zärtlichen. Sein Übermaß von Gefühligkeit ist vorher und nachher unbekannt.

Unter der Masse der pietistischen Heilandsnamen treten, wie wir sehen werden, eben die zärtlichen stark hervor. Außer den schon im bisherigen kirchlichen Sprachgebrauch üblichen biblischen oder quasibiblischen Heilandsnamen, die im Pietismus übernommen sind (Herr Christus,

Herr Jesus Christus, Heiland, Heil, Erlöser, Lösegeld, Lamm, Mittler, Bürge, König, Fürst, Davids Sohn, Hirte, Hüter, Haupt, Licht, Sonne, Stern, Meister, A und O, Gekreuzigter, Gast, Leben, Held, Immanuel, Gott, Gottsohn, mein Schöpfer, wahrer Mensch und Gott, Bruder, Freund, Bräutigam, Schatz), einer wahrlich recht stattlichen Reihe, finden sich doch noch viel mehr neue Heilandsnamen. Nämlich: Menschensohn, Befreier (für Erlöser), Bürge (für Mittler), Majestät, Herzog, Herrscher (alles drei statt König, Fürst), Sieger, Feldherr, Prophet, Hohepriester, Lehrer (dies für Meister), Alles, Ein und Alles, Salomo, Dulder, der Heilige, der Löwe aus Judas Stamm, Pilgrim, Rat, Kraft, (ewig-) Vater, Gesegneter des Herrn, mein Fels, Schlangentreter, Durchbrecher aller Bande, Weisheit, Himmelsweg, Weinstock, Himmelsbrot, meines Lebens Leben, meines Todes Tod, Liebe, Brunnquell, höchstes Gut, des Vaters Wort, Herr Zebaoth, Gott der Gnaden, Vater aller Treue, Vaterherz — ferner besondere Zärtlichkeitsausdrücke: Brunnquell aller Süßigkeit, Liebe meiner Liebe, erwünschte Seligkeit, Himmelswonne, liebes Kind, süßer Knabe, Liebster, unaussprechlich Liebender, schönster Jesus, allerschönster Jesus, hochgelobte Schönheit, Schönster, Herz (das in Liebesglut gestorben), meine Stärke, meine Zier, süßer Mund, süße Wonne, süßer Christ, süße Seelenfreude, Freude meiner Freuden, mein Preis und Ruhm, meine Krone. Das ist schon eine ganz stattliche Reihe. Und doch gibt sie noch kein entsprechendes Bild. Denn es kommt dazu, daß alle diese Namen zum Teil ja nur einmal vorkommen, soweit sie aber öfter sich finden, fast immer in anderen Zusammensetzungen, meist mit „mein", „lieber" oder etwas Ähnlichem vorkommen. Statt Lamm heißt es nicht nur Gottes Lamm, sondern auch Lämmlein und teures Lämmlein. Haupt kommt in folgenden Gestalten vor: einig wahres Haupt der Gemeinde, gesalbtes H. der Glieder, großes H. der Glieder, H. der Kreuzgemeine. Es heißt Licht, schönstes Licht, süßes Licht; wahre Sonne, Gnadensonne, Weihnachtssonne; Himmelsglanz, Glanz der Herrlichkeit, Morgenstern. Für Leben heißt es: liebstes Leben, allerliebstes Leben, Ursprung des Lebens, lebendige Quelle, unerschöpfte Quelle des Lebens, Quell, daraus mein Leben fleußt. Für Held kommt vor: Held im Streite, starker Held, Held aus Davids Stamm, Siegesheld, Himmelsheld. Für Freund heißt es: mein Freund, trauter Freund, treuster Freund, mein Herzensfreund, mein allerbester Freund, Seelenfreund, liebster Seelenfreund, werter Seelenfreund, treuer Seelenfreund, treuster Freund von allen Freunden, holdselig süßer Freund der Sünder. Früher hieß es einmal: mein Schatz, jetzt: liebster Schatz, Schatz über alle Schätze. Kurz, was in der orthodox-lutherischen Periode sich anbahnte, wie es oben charakterisiert wurde, das ist hier voll und ganz verwirklicht worden. Und aus keiner Zeit ist das Erbe der kirchlichen Gegenwart auf dem Gebiet der Heilandsnamen reicher als aus der Periode des Pietismus. Sie hat auch am meisten auf den Sprachgebrauch der Agende eingewirkt, sie allein in nennenswerter Weise. Außer den altkirchlichen Heilandsnamen, die hier vorkommen, finden sich fast nur pietistische; nämlich: Heiland, an 1/20 der Stellen, Jesus an 1/30 der Stellen.

Als ein auch zur Zeit des Pietismus gehöriges Stück ist in der

Hauptsache das reformierte Kirchenlied anzusehen, das hier nebenbei besonders erwähnt sein soll. Es bietet allerdings fast gar keine Eigentümlichkeiten, was wenig auffallen kann, da die Zahl der aufgenommenen Lieder nur sehr gering ist. Sie beträgt nur 18 oder 3 %. Unter ihnen sind 5 = 28 % ohne einen Heilandsnamen. Im übrigen kommt Jesus und Herr gleich oft vor, zusammen fast an der Hälfte der Stellen, sonst ist nur König häufiger, die übrigen Namen finden sich ausnahmsweise (auch: mein Jesus, Herr Jesus). Neue Heilandsnamen gibt es nicht außer den charakteristischen: Israels Schutz und Jehova, auch großer Gott. Die übrigen Namen stimmen mit den schon angeführten lutherischen und pietistischen zusammen.

Aus der Zeit des Rationalismus sind 54 Lieder, d. i. 8 % aufgenommen. 20 aus ihnen sind ohne Jesus, d. i. 38 %: keine Periode hat so viele. Sonst hat diese Zeit mit der pietistischen, was nicht zu verwundern, viel Verwandtes. Der häufigste Name ist Jesus, an mehr als 1/5 der Stellen (im Pietismus 2/5). Wie im Pietismus folgen Christus, Herr. Unter den seltenen aber steht nicht Heiland vornean, wie im Pietismus, sondern Gottes Sohn, dann Jesus Christus, erst dann Heiland, und sofort folgt Mittler. Außerdem wird nur Held auffallend bevorzugt, ähnlich wie im Pietismus. Die übrigen Bezeichnungen sind ganz selten, auch Herr Jesus und mein Jesus. Alle vorher genannten Namen, wenigstens die Hauptnamen (d. h. nicht alle Zusammensetzungen) kehren wieder. Menschensohn fehlt natürlich hier nicht. Neu sind Namen wie Todesüberwinder, Sündenüberwinder, kurzweg: Überwinder. Sodann: du, der starb, ferner: Auferstandener. Zugleich bezeichnend: mein Arzt. Von Held wird gebildet: Gottes Held, Sternenheld. Mein Erbarmer oder Gott mein Erbarmer ist auch neu. Endlich noch: Fürst der Liebe. Es ist beides nicht zu verkennen, nämlich einmal, daß alle irgendwie bedenklichen Namen aus der rationalistischen Epoche in Gesangbuch und Agende fehlen, sodann aber auch, daß die hier gebrauchten neuen Heilandsnamen für den Rationalismus durchaus charakteristisch sind.

Wir kommen zu den modernen Liedern. Ihrer sind 46, d. i. 7 %. Darunter sind Lieder ohne Jesus 7 oder 15 %. Am häufigsten von den Heilandsnamen ist immer noch Jesus: er umfaßt mehr als 1/4 der Stellen. Es folgt: Herr, während alle andern Namen selten sind. Unter ihnen kommen Christus, Gottes Sohn und Herr Jesus gleich oft vor: Hirte aber ist noch häufiger als diese drei, noch häufiger als Hirte ist Heiland. Alle übrigen sind ganz vereinzelt. Neubildungen, seien es neue Namen oder neue Zusammensetzungen, sind nicht häufig. Angeführt seien: Kämpfer, Mann der Schmerzen, Fürst Israels; dann König Jesus, heiliger Christ, treuer Herr der Gnaden, Heilandsherz. Bezeichnend sind für die Modernen die Umschreibungen, meist mit: „der du“ gebildet, z. B. Der du in Todesnächten erkämpft das Heil, Der du zum Heil erschienen der allerärmsten Welt. Sie haben allerdings an Zinzendorfs „Der du noch in der letzten Nacht“ ihr klassisches Vorbild und im Rationalismus (s. o.) auch gewisse Vorgänger. Endlich hat auch für die Agende die moderne Zeit wenigstens einen Heilandsnamen geliefert, nämlich: Seligmacher.

Um die Agende überhaupt, die bisher nur nebenbei Erwähnung fand, zu charakterisieren und die Berechtigung dieses unseres Verfahrens zu erweisen, sei folgendes angemerkt. Aus der alten Kirche (vorreformatorischer Zeit) stammen nicht bloß die häufigsten Namen Jesus Christus, Gottes Sohn, Herr, auch Christus, Christus Jesus, Lamm. Aus der Reformationszeit, welche die altkirchlichen Namen bevorzugt, ist nur der Name „König" neu aufgenommen. Aus der lutherisch-orthodoxen Zeit stammen Namen wie Erlöser, Hirte, Siegesfürst und Friedensfürst. Viele agendarischen Heilandsnamen sind pietistischen Ursprungs, nämlich außer Heiland und Jesus auch noch Menschensohn, Lehrer, Hohepriester, Mittler. Die Aufklärungszeit hat in die Agende den Todesüberwinder gebracht. Aus dem 19. Jahrhundert kommt Seligmacher, von solchen aus der Bibel unmittelbar übernommen, wie Fürsprecher, abgesehen.

Es erübrigt, nachdem die einzelnen Perioden der Kirchengeschichte hinsichtlich des in ihnen stattfindenden Gebrauchs der Heilandsnamen und des von ihnen der kirchlichen Gegenwart überlieferten Erbes beschrieben sind, zusammenzufassen und eine Übersicht zu schaffen (wobei natürlich Gesangbuch und Agende gleichermaßen berücksichtigt sind).

Die wichtigsten Heilandsnamen der einzelnen Perioden, nach der Häufigkeit ihres Gebrauchs geordnet, sind:

Altkirchlich: Jesus Christus, Gottes Sohn, Herr, Christus.

Reformationszeit: Herr, Gottes Sohn, Christus, Jesus Christus, Jesus.

Lutherischer Orthodoxismus: Jesus, Herr, Christus, Gottes Sohn, Herr Jesus Christus.

Pietismus: Jesus, Christus, mein Jesus, Herr, Heiland.

Reformiert: Jesus, Herr.

Rationalismus: Jesus, Christus, Herr, Gottes Sohn, Jesus Christus, Heiland, Mittler.

19. Jahrhundert: Jesus, Herr, Heiland, Hirte, Christus, Gottes Sohn, Herr Jesus.

Noch deutlicher macht es eine tabellarische Übersicht, in der die Namen je eine Ziffer tragen, welche für die betr. Periode die Häufigkeit des Vorkommens angibt, so, daß 1 die größte Häufigkeit, 2 die weniger große bezeichnet usf. Ein + bezeichnet seltenes Vorkommen, ein — gänzliches Fehlen. Zum Schluß der Übersicht sei auch noch der Bequemlichkeit wegen der Prozentsatz sowohl der jesuslosen Lieder als der Lieder überhaupt im Verhältnis zur Gesamtsumme für jede Periode angegeben. Das Bild gestaltet sich dann folgendermaßen:

	Altkirchl.	Reformation	Luth.-orthod.	Reformiert	Pietist.	Rationalismus	19. Jahrhundert
Jesus	—	5	1	1	1	1	1
Christus	4	3	3	+	2	2	5
Jesus Christus .	1	4	6	+	+	5	+
Herr	3	1	2	1	4	3	2
Gottes Sohn . .	2	2	4	+	+	4	6
Herr Jesus Christus	—	+	5	—	+	+	+

	Altkirchl.	Reformation	Luth.-orthod.	Reformiert	Pietist.	Rationalismus	19. Jahrhundert
Heiland	—	+	7	+	5	6	3
Mittler	–	+	+	+	+	7	+
Hirte	—	---	-	+	+	+	4
Herr Jesus . . .	–	---	+	—	+	+	7
Mein Jesus u. ä.	—	—	+	+	3	+	+
König	--	+	8	+	+	+	+
						(wird immer	seltener)
Ohne Jesus . . .	—	13%	24%	28%	14%	38%	15%
Anzahl der Lieder im Gesangbuch .	1%	6%	30%	3%	45%	8%	7%

Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß

1) Jesus, das im amtlichen altkirchlichen Sprachgebrauch keine Rolle spielt, in der Reformationszeit noch zurücksteht, gleich darauf an die erste Stelle der Heilandsnamen rückt und sie seitdem behalten hat, also ganz wie im Neuen Testament,

2) Christus sich einer steigenden Beliebtheit bis hin zum Pietismus und Rationalismus erfreute, während es seitdem bedeutend zurücktrat, dem neutestamentlichen Sprachgebrauch entgegen,

3) Jesus Christus im Sprachgebrauch schwankt, im ganzen aber unbeliebt geworden ist,

4) Herr nur in der Reformationszeit einen einigermaßen ihm gebührenden Platz einnahm, seitdem seltener wurde, indes vom Pietismus an merklich in den Vordergrund rückt, dem Vorgang des Neuen Testaments entsprechend,

5) Gottes Sohn bis zur Reformationszeit beliebt war, seitdem mehr und mehr zurückgetreten ist,

6) Herr Jesus Christus nur im orthodoxen Luthertum eine nennenswerte Stelle fand,

7) Heiland seit der Reformationszeit bekannt, seit dem Pietismus geläufiger wird und im 19. Jahrhundert eine hohe Stelle einnimmt,

8) Mittler für die Aufklärungszeit, Hirte für das 19. Jahrhundert bezeichnend ist, ebenso Herr Jesus für letztere Zeit,

9) Mein Jesus nur im Pietismus an hervorragender Stelle steht,

10) daß König, in der Reformationszeit ganz selten, im lutherischen Orthodoxismus in Gebrauch gekommen, seitdem auffallend zurückgeht und immer seltener wird,

11) daß jesuslose Lieder im Rationalismus am häufigsten, in der Reformationszeit und demnächst im Pietismus am seltensten sind, fast ebenso selten im 19. Jahrhundert. Öfter kamen sie im lutherischen Orthodoxismus und noch öfter in reformierten Liedern vor,

12) fast die Hälfte der Lieder dem Pietismus entstammt (45%), ein Drittel weniger der lutherisch-orthodoxen Periode (30%) — diese zusammen machen ¾ aller Lieder aus. Die übrigen Perioden liefern

dagegen wenig Lieder, am meisten der Rationalismus, etwas weniger das 19. Jahrhundert, wieder etwas weniger die Reformationszeit, am allerwenigsten die alte Kirche.

Fassen wir die einzelnen Perioden vergleichend ins Auge, so ist zunächst die Zahl ihrer Heilandsnamen lehrreich. Sehen wir dabei von den zusammengesetzten, außer denen, die durch die Bibel stehend geworden sind, wie Herr Jesus, Herr Jesus Christus, ab, so ergibt sich: der altkirchliche Sprachgebrauch, soweit er in die kirchliche Gegenwart hineinragt, liefert uns 7, die Reformationszeit 24, die lutherische Orthodoxie 65, der Pietismus 100, die reformierte Kirche 24, die Aufklärungszeit und das 19. Jahrhundert je 25 Heilandsnamen; wobei natürlich, wie wir sahen, die große Mehrzahl dem Neuen Testament, bezw. der oder den früheren Perioden entstammt. Die fruchtbarste Periode ist also die pietistische, dann die orthodox-lutherische, während die übrigen Perioden seit der Reformation ungefähr gleich beteiligt sind.

Daß sodann die altkirchliche Periode gerade Jesus Christus und Gottes Sohn bevorzugt, geht wohl auf die älteste Kirche und ihren Charakter als Missionskirche zurück, die zu bezeugen hatte, daß Jesus der Christ sei als Gottes Sohn (man denke an die altkirchliche Formel *Ιησους Χριστος Θεου υιος σωτηρ*). Wenn die Reformationszeit Herr bevorzugt, so hängt das deutlich zusammen mit der gemäß dem Ausgangspunkte der lutherischen Reformation damals üblichen Hervorhebung des paulinischen Evangeliums. Sobald dieses zurücktrat und zurücktreten konnte, kam alsbald in steigendem Maße der Jesusname auf, der in den Evangelien, im Neuen Testament überhaupt an erster Stelle steht: denn die Reformationskirche, der Protestantismus ist auf die Schrift gegründet. Der Fortgang ist mit Händen zu greifen: Herr steht im orthodoxen Luthertum an zweiter, im Pietismus an dritter Stelle (da Jesus und mein Jesus eigentlich nur e i n e n Namen bedeuten). Hier bleibt er im Rationalismus, und seit Erneuerung der Reformationskirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts rückt der Name Herr wieder langsam vor.

Im großen und ganzen müssen wir urteilen, daß der kirchliche Sprachgebrauch sich zwar in allen Perioden ein wenig, aber nie wesentlich von der Linie des Neuen Testaments entfernt hat. Jesus und Herr haben allezeit und besonders in der Gegenwart mehr oder weniger im Vordergrunde gestanden, während allerdings Christus zurückgetreten ist, doch auch nie allzusehr. Wenn Namen wie Heiland und Hirte sich vordrängen, so weicht das zwar vom Buchstaben der Schrift ab, stimmt aber aufs beste zum Geist und Sinn des Neuen Testaments und ist ebenso geeignet, für die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Jesus und der Gemeinde wie desjenigen zwischen Jesus und der Seele.

Einen besonderen Blick haben wir zuletzt noch zu werfen auf diejenigen uns so manches Mal auffallenden Heilandsnamen, die mehr eine ästhetische als eine religiöse Würdigung des Herrn zum Ausdruck bringen. Auch hier bestätigt sich uns das soeben Gesagte. Wir geben wieder eine tabellarische Übersicht:

	Altkirchlich	Reformationszeit	Luther.-orthod.	Pietismus	Reformierte	Aufklärung	19. Jahrhundert
Bruder	—	1	5	6	—	2	1 (Agende)
Freund	—	—	7	20	1	3	—
Bräutigam	—	—	5	8	1	—	1
Schatz	—	—	1	2	—	—	—
ähnliche Bezeichnungen	—	3	16	45	1	—	—
	—	4	34	79	3	5	2

Natürlich haben derartige Benennungen im altkirchlichen Sprachgebrauch keineswegs gefehlt: erinnert sei nur an das Jesu care im Passionslied Salve caput cruentatum. Allein im kirchlichen Sprachgebrauch haben sie keine Aufnahme gefunden, noch weniger sind sie in den gegenwärtigen kirchlichen Sprachgebrauch als Erbe alter Zeiten übergegangen. Auch hier hat die Reformationszeit die biblisch-kirchliche Linie am genausten innegehalten. Nachher ward davon immer weiter abgewichen, bis im Pietismus die Abweichung am weitesten gedieh. Seitdem ist die Rückkehr zur biblisch-kirchlichen Linie sehr schnell vor sich gegangen.

So läßt sich das Gesamturteil über die Heilandsnamen in der Geschichte des biblisch-kirchlichen Sprachgebrauchs dahin zusammenfassen, daß im großen und ganzen die Norm des Neuen Testaments bis zur Reformationszeit innegehalten wurde, dann allmählich verlassen ward, bis die weiteste Entfernung von ihr im Pietismus erreicht wurde, seitdem auf der ganzen Linie ein Rückzug bis ganz in die Nähe des neutestamentlichen Sprachgebrauchs erfolgte, wo der kirchliche Sprachgebrauch heute steht.

Was wir im vorstehenden gewonnen haben, ist viel und doch wenig. Viel: der kirchliche Sprachgebrauch der Gegenwart trägt überall die Spuren der Vergangenheit und ihrer verschiedenen Perioden; sie festzustellen, darauf kam's hier an. Wenig: eine eigentliche Geschichte der Heilandsnamen zu schreiben, so lohnend die Arbeit wäre, haben wir nicht beabsichtigt. Eine Vorstudie dazu liegt vor, mehr nicht. Eine Geschichte der Heilandsnamen erfordert die Bearbeitung eines ungleich größeren Materials. Schon wenn sie sich auf den amtlich-kirchlichen Sprachgebrauch beschränken wollte, müßten die altkirchlichen Liturgien, das Missale romanum, die Agende der Reformationszeit und ihre Nachfolger bis in die Gegenwart, die Katechismen der verschiedenen Kirchengemeinschaften, die unzähligen früheren und gegenwärtigen Gesangbücher, die Bekenntnisschriften geprüft werden. Schon das wäre eine tüchtige Aufgabe. Wollte man die Aufgabe noch weiter fassen und eine Geschichte der Heilandsnamen in der Christenheit überhaupt schreiben, so wäre der Lektüre fast kein Ende. Von den apostolischen Vätern an bis zu den neusten kirchlich-theologischen Schriftstellern müßte immerhin eine Auslese (je größer, je besser) geprüft werden. Daß ein einzelner diese Arbeit leisten sollte, ist kaum anzunehmen, kaum zu verlangen. Am leichtesten ließe sie sich von einem Professor mit Hilfe tüch-

tiger, zuverlässiger Mitglieder eines theologischen Seminars im Laufe vieler Semester erledigen. Der Vorarbeiten dazu, falls man nicht vorhandene Register zu den Schriften von Kirchenvätern rechnen will, sind wenige oder keine vorhanden. Vielleicht aber findet sich dieser oder jener, der wenigstens vorläufig einen Ausschnitt aus der Geschichte der Heilandsnamen möglichst gründlich und kundig bearbeitet. Die praktische Theologie würde es ihm reichlich Dank wissen. Wenn in diesem Sinne eine Anregung von unseren Ausführungen ausginge, so wäre das ihre schönste Frucht, wenn wir auch meinen, daß die vorgelegten Ausführungen schon in sich selber ihren Lohn tragen.

Für den Arbeitstisch.

1. Vom kirchengeschichtlichen Gebiet.

A. Von Pfarrer M. Riemer in Badeleben (Kreis Neuhaldensleben).

Das mächtige Anwachsen des evangelischen Bundes wird auch den Landpfarrer je länger je mehr nötigen, sich nach geeignetem Stoff für Familienabende und Bundesversammlungen umzusehen. Daß die Kirchengeschichte dafür eine reiche Ausbeute bietet, braucht kaum noch erwähnt zu werden. Wer hier tiefer eindringen möchte, der sei an Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus 2. Aufl. (7.50 Mk.) erinnert. Das einschlägige Material ist bis in die neueste Zeit (1899) gesammelt und übersichtlich geordnet, sodaß es kaum eine Frage, das Wesen des Katholizismus betreffend, gibt, auf die man hier nicht eine quellenmäßige Antwort erhielte. Ganz ähnlich ist das Kirchengeschichtliche Lesebuch, herausgegeben von Rinn und Jüngst (Leipzig, 310 S., 3.50 Mk.) eingerichtet, nur daß hier die Quellen in guter deutscher Übersetzung geboten werden — gewiß für viele eine wesentliche Erleichterung des Quellenstudiums. Neuerdings ist hiervon auch eine Schülerausgabe zu dem geringen Preis von 1.50 Mk. erschienen. — An darstellender Literatur kämen hier die wertvollen Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte in Betracht. Genannt seien die neuesten Hefte des Vereins für Reformationsgeschichte. Heft 82 enthält ein gediegenes Charakterbild Heinrich Bullingers, des Nachfolgers Zwinglis (von Schultheß-Rechberg), während Heft 83 die auf der letzten Generalversammlung in Kassel gehaltenen Vorträge über Landgraf Philipp von Hessen (Egelhaaf) und über M. Butzers Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen (Diehl) weiteren Kreisen zugänglich macht. Hat der letztere Vortrag mehr lokalgeschichtliches Interesse, so darf der erstere allgemeine Beachtung beanspruchen. Gleichzeitig erschien Heft XL von den Schriften für das deutsche Volk, in denen der bekannte Kirchenhistoriker v. Schubert in populärer Form die Frage bejaht: Feiern wir Gustav Adolf mit Recht als evangelischen Glaubenshelden? Bei dieser Gelegenheit seien diese Schriftchen, die noch viel zu wenig bekannt sind, wärmstens für den Vertrieb in der Ge-

meinde, auf Familienabenden, Versammlungen des Ev. Bundes 2c. empfohlen. Sie eignen sich wegen ihres Inhaltes und niedrigen Preises (das Stück 10 Pfennig!) vortrefflich dazu. Zu beziehen sind sie von dem Verlag des Vereins (Rudolf Haupt, Halle a. d. S.), der Kommissionssendungen bereitwilligst zur Verfügung stellt. — Auch sei hier auf das großangelegte Werk Einicke, Zwanzig Jahre Schwarzburgische Reformationsgeschichte 1521—1541. Erster Teil. (Nordhausen, Haackes Buchhandlung 423 S. 6.50 Mk.) aufmerksam gemacht. Das Buch ist zunächst für den engeren Kreis Schwarzburgischer Leser von Interesse. Aber die Sorgfalt, mit der der umfangreiche Stoff gesammelt und gesichtet ist, die Gründlichkeit, mit der auch die feinsten Details behandelt sind, und endlich die fließende, lebendige Darstellung, die das Interesse des Lesers von Anfang bis Ende wach erhält, heben das Buch über die Bedeutung einer rein lokalgeschichtlichen Monographie hinaus. Es ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis der Reformationsgeschichte und der verschiedenen Strömungen, die sich damals im deutschen Volke geltend machten. Die politische, wirtschaftliche und kirchliche Lage des Landes, die ersten Anfänge der reformatorischen Bewegung, ihre Trübung durch den Bauernkrieg, ihr siegreiches Vordringen nach der glücklichen Überwindung der aufrührerischen Bauern bei der zu Schwarzburg gehörenden Stadt Frankenhausen und die Beseitigung des Täufertums in diesem Lande: das alles wird so plastisch und anschaulich geschildert, daß die Lektüre und das Studium dieses Buches ein wirklicher Genuß genannt werden kann. Wer die vielleicht recht dürftigen Nachrichten über die eigene Gemeinde in der Reformationszeit mit einigen frischen, lebensvollen Zügen ergänzen möchte, der nehme dieses Buch zur Hand; er wird keinen Fehlgriff tun. — Über den Jesuitenorden orientiert trefflich von Dorneth, der Jesuitenorden (Kiepert, Hannover 92 S. 75 Pf.). Das Büchlein, das sich auch schon durch seinen niedrigen Preis zur Anschaffung empfiehlt, leistet dem Pastor zu dem obengenannten Zwecke gute Dienste. — In völlig neuem Lichte zeigt uns Grill die bekannte Stelle Matth. 16, 17—19 in seiner Schrift der Primat des Petrus (Leipzig, 79 S. 1.50 Mk.). Nach dieser Untersuchung ist das Wort: *σὺ εἶ πετρος κτλ.* ursprünglich gar nicht von dem Herrn dem Petrus zugerufen, sondern es ist ein Wort Gottes an Jesus, der ja dann auch in der apostolischen Zeit als der Grund- und Eckstein gilt. Erst unter dem römischen Bischof Viktor hat man, um das Ansehen der römischen Gemeinde zu erhöhen, Vers 18, 19 eingeschaltet und dann die Stelle auf Petrus bezogen. Auch wenn man sich mit diesem Resultat der Untersuchung nicht befreunden kann, wird man der ruhigen, klaren Gedankenentwicklung des Verfassers gerne folgen und sich gerne zu weiterem Nachdenken durch die Lektüre der kleinen Schrift anregen lassen.

Die 150jährige Jubelfeier des theologischen Seminariums der Brüdergemeinde im vergangenen Jahre hat den Direktor D. Kölbing zu einem Vortrag über das Thema: Die theologische Wissenschaft in der Brüdergemeinde veranlaßt (Leipzig, Jansa, 18 S. 40 Pf.). Der

Vortrag gibt nicht nur einen recht instruktiven Rückblick auf die Entwicklung dieser theologischen Bildungsanstalt, sondern führt auch trefflich in die Spannung ein, die sich zwischen der fortschreitenden theologischen Wissenschaft und der schlichten Gemeindefrömmigkeit innerhalb der Brüdergemeinde gebildet hat. Es sind also dieselben Fragen, die auch in der Landeskirche erst noch in allerjüngster Zeit die Gemüter bewegten. Daher darf denn auch die Lösung, die in der Brüdergemeinde hierfür gefunden ist, ein besonderes Interesse beanspruchen. „Die Brüdergemeinde verlegt die in ihrem Seminar unerläßlichen Schranken der Lehrfreiheit in den Bereich der persönlichen Glaubensüberzeugung, die sich nicht durch theologische Lehrformeln, sondern im Gewissen Gott und den Brüdern gegenüber gebunden weiß“ (S. 17). — Eine weitere Jubiläumsgabe ist Meyer, Schleiermachers und C. G. von Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeine (Leipzig, Jansa 288 S. 4 Mk.). Mit großem Fleiß dürfte hier das gesamte Material — gedrucktes und ungedrucktes —, das für die Jugendentwicklung Schleiermachers in Betracht kommt, verarbeitet sein. („Brinkmann ist für uns nur Nebensache; wir ziehen ihn nur soweit heran, als wir das Verständnis Schleiermachers dadurch zu fördern hoffen“ S. 178). Infolgedessen werden die Einrichtungen, das ganze gottesdienstliche Leben, die mit Schleiermacher in Berührung kommenden Persönlichkeiten, seine Lehrer und Freunde mit großer Ausführlichkeit geschildert. Indes ist die Ausführlichkeit nicht zu groß: in der Entwicklung eines Mannes wie Schleiermacher sind schließlich auch die kleinsten Züge der Beachtung wert. Gerne läßt man sich von der kindlichen, schon vom Elternhause durch und durch herrnhutisch gefärbten Frömmigkeit des Knaben und heranreifenden Jünglings erzählen. Mit Spannung verfolgt man die weitere Entwickelung in Barby, wo diese einfache Frömmigkeit mit dem Wissen in einen Konflikt kam, der schließlich zum Austritt aus der Brüdergemeinde führte. Die Lektüre des Buches wäre entschieden erleichtert und darum auch angenehmer gemacht, wenn der Verfasser mehr von Anmerkungen Gebrauch gemacht hätte. — Die Bedeutung Schleiermachers wird uns in den drei Reden, die bei der Enthüllung des Schleiermacher-Denkmals am 4. Juli 1904 gehalten worden sind, in Erinnerung gebracht. Es sprachen damals Generalsuperintendent D. Faber, Konsistorialrat Lahusen (Predigt über Hebr. 13, 7—9 mit dem Thema: die Mahnung an die Christengemeinde unserer Tage: Gedenke deines Lehrers Schleiermacher!) und Professor D. Seeberg (Schleiermacher. Ein Wort zu seinem Gedächtnis). Diese drei Reden sind unter dem zusammenfassenden Titel: Zum Gedächtnis Schleiermachers im Druck erschienen (Berlin, Mittler und Sohn, 39 S. 60 Pf.). — Für die Geschichte der Brüdergemeinde kommt noch in Betracht Steinecke, Die Diaspora der Brüdergemeinde in Deutschland. I. Teil. Allgemeines über die Diaspora (Halle, Mühlmann, 97 S. 2 Mk.). In lebendiger, anschaulicher Darstellung, die sich auf ein sorgfältiges Studium des archivalischen Quellenmaterials gründet, wird hier jene der Brüdergemeinde eigentümliche Seelsorge an den innerlich mit ihr verwandten Gliedern der Landeskirche von den ersten An-

fängen unter Zinzendorf bis zum Jahre 1848 geschildert. Bei aller Schlichtheit und Sachlichkeit versteht es der Verfasser doch, den Leser für den Gegenstand wirklich zu erwärmen, so daß man den Wunsch und die Hoffnung aussprechen kann, daß doch die beiden andern in Aussicht gestellten Teile bald erscheinen möchten.

Die Studierstube, die dem Pfarrer die Kenntnis der fortschreitenden theologischen Arbeit vermitteln möchte, darf aber am allerwenigsten an einem Werke, wie es Haucks Kirchengeschichte Deutschlands ist, vorübergehn. Sie muß ihren Lesern ein Bild von der allgemein bewunderten Arbeitsleistung eines der hervorragendsten deutschen Theologen darbieten. Das soll im folgenden unter Beschränkung auf den vor Jahresfrist erschienenen 4. Band (Leipzig, Hinrichs. 17.50, geb. 19.50 Mk.) geschehn.

Dieser 4. Band behandelt die Hohenstaufenzeit. Er enthält das 8. Buch, das die Überschrift trägt: Die päpstliche Herrschaft in der deutschen Kirche und ihre Kämpfe. Es ist also einer der bewegtesten und bedeutsamsten Abschnitte der deutschen Kirchengeschichte, der hier eine geradezu klassische Darstellung gefunden hat.

Als Einleitung zu dem Ganzen gibt Hauck im 1. Kapitel eine Schilderung der kirchlichen Zustände im Beginn des 12. Jahrhunderts. Scheinbar ist hier alles beim Alten geblieben; in Wirklichkeit gilt das jedoch nur von den äußeren Formen, während der Inhalt dieser Formen sich geändert hat und damit die Spuren der weiteren Entwickelung erkennen läßt. Die Bischöfe sind, abgesehn von der hier und da noch geübten Predigttätigkeit, ganz zu weltlichen Herren geworden. Die von ihnen geleiteten Synoden haben daher auch an Bedeutung verloren, und das umsomehr, als sich das Archidiakonat zu einem festen Zwischenamt zwischen Bischof und Pfarrern ausgebildet hatte, das fast alle Rechte des Bischofs an sich zog. Während also die Bedeutung des Episkopates sank, hob sich die des Pfarramtes. „Was dem großen Organisator der Kirche des Mittelalters, dem Kaiser Karl, vorgeschwebt hatte, das trat nun in Wirklichkeit: das deutsche Land wurde mit einem dichten Netze von Pfarreien bedeckt“ (S. 19). Dabei ist beachtenswert, daß in den Städten die Pfarrer nicht vom Bischof, sondern von der Bürgerschaft angestellt wurden. Das geschah in einer Zeit, wo man mit allem Nachdruck jede Beteiligung der Laien an den Bischofswahlen abwies. Überhaupt werden die Stadtgemeinden selbständiger. Hospital, Armenpflege und Schulen wurden städtische Einrichtungen. Dem Gottesdienst fügte man ein neues Stück ein: das deutsche Lied und griff in die Sittenzucht, der Kirche eigenstes Gebiet, ein.

Die Frömmigkeit zeigt neben alten auch verschiedene neue Elemente, die Beachtung verdienen. Alt war die Anhänglichkeit an die alten Formeln, die Abhängigkeit von der Kirche und dem Priestertum, der Glaube an kirchliche Benediktionen, an den Teufel und Hexerei. Schutz gegen diese bösen Mächte suchte man bei den Heiligen bzw. deren Reliquien, die sich bereits zu Anfang des 12. Jahrhunderts auf viele hunderttausend

Exemplare beliefen. Neu waren dagegen die Zweifel an der persönlichen Glaubens- und Heilsgewißheit. Sie entsprangen einer Vertiefung in den Glauben, den man selber nachempfinden wollte, aber auch den durch den großen Kirchenstreit zerrütteten Verhältnissen. Hand in Hand mit ihnen ging das Auftreten von Ketzereien (Tanchelm). Sie unterlagen, aber sie zeigen, daß die Frömmigkeit des beginnenden 12. Jahrhunderts mehr persönlichen Gehalt hatte, als die des früheren Mittelalters.

Im 2. Kapitel mit der Überschrift: Die Beseitigung des königlichen Einflusses und das päpstliche Regiment in der Kirche wird die Kirchenpolitik der Kaiser Lothar und Konrad III. geschildert. Lothar wird als ein unbedeutender, jedem Einfluß zugänglicher Mann hingestellt, der in kirchlichen Dingen fast ein willenloses Werkzeug der gregorianischen Partei war. Bezeichnend ist, daß er zuerst von den deutschen Herrschern auf einer Zusammenkunft in Lüttich dem Papste den Steigbügel hielt. „Indem Lothar dem Papste den Dienst eines Stallknechtes leistete, lieferte er von neuem den Beweis, daß er für das Königtum die Stellung akzeptiere, die die Gregorianer ihm zuwiesen: er wollte nicht mehr sein als der Untertan des Papstes“ (S. 140). „Durch seine Haltung ist der Rest von kirchlicher Macht, den Heinrich V. im Wormser Konkordat für die Krone gerettet hatte, verloren gegangen“ (S. 150). — Die Haltung Konrads III. in Fragen der Kirchenpolitik unterschied sich in nichts von der seines Vorgängers. Infolgedessen war es der Kurie nicht schwer, alle Befugnisse des Königs an sich zu ziehen: Entscheidung in Streitsachen, Suspension der Bischöfe, Einrichtung von Bistümern, Erteilung von Privilegien an Klöster. Aber es war ihr unmöglich, alle Sachen mit der nötigen Sorgfalt zu erledigen. Das erregte in Deutschland allgemeine Mißstimmung gegen die Kurie. Dieser Umschwung der öffentlichen Meinung war das einzige, was sich unter Konrads Regierung geändert hatte. „Aber dies eine war außerordentlich gewichtig. Ein neuer Akt in dem großen Spiel von Kaisertum und Papsttum konnte beginnen“ (S. 183).

Davon handelt das 3. Kapitel: Reaktion unter Friedrich I. „Friedrich lebte und webte im Gefühl der unvergleichlichen Stellung, die er als Herrscher des Reiches einnahm. Er knüpfte an die Regierungstradition der Heinriche an; da nun unter ihnen die Teilnahme an der Leitung der Kirche einen hervorragenden Teil des Königsrechts bildete, so war es für ihn gewissermaßen naturgemäß, auch hier die alte Übung zu erneuern“ (S. 188). Karl der Große war dabei sein Vorbild. Die Bischöfe und weltlichen Fürsten, wie auch das Volk in Deutschland, teilten diesen Standpunkt. Die Kurie konnte ihn jedoch nicht anerkennen. Anfangs war sie zurückhaltend, dann aber ging sie mit der Bezeichnung des Kaisertums als eines beneficium zum offenen Angriff über. Dank der Treue des Episkopates mißlang dieser Angriff. Infolgedessen konnte in der Umgebung des Kaisers als das letzte Ziel der kaiserlichen Kirchenpolitik die Unterwerfung des Papsttums unter das Kaisertum offen proklamiert werden. Die Doppelwahl von 1159 schien Friedrich diesem Ziele näher zu bringen. Während aber die deutschen Bischöfe den kaiserlichen

Papst Viktor anerkannten, gelang es Alexander, den Westen Europas für sich zu gewinnen. Es war „der nationale Gegensatz gegen den Aufschwung der deutschen Macht“ (S. 243), der die Stellung Frankreichs und Englands in dieser Frage bedingte — ein Faktor, mit dem einst Heinrich III. in Sutri noch nicht zu rechnen brauchte. Nach dem Tode Viktors schien auch der deutsche Episkopat Alexander anerkennen zu wollen, „Nie hat Friedrich sich kühner und durchgreifender gezeigt als in diesem Moment. Während der Boden unter seinen Füßen zu wanken schien, unternahm er es, die Stellung seines Gegners in Westeuropa zu zerstören und zugleich seinem Vordringen in Deutschland einen Wall entgegenzusetzen“ (S. 261). Beides gelang ihm; das letztere durch die Würzburger Eide, die die ganze Geistlichkeit Deutschlands verpflichteten, niemals Alexander als Papst anzuerkennen. So stark fühlte sich Friedrich nun, daß er mit Waffengewalt gegen den Papst auftrat. Der schließliche Mißerfolg führte endlich zur Aussöhnung mit dem Papste im Frieden von Venedig. Geändert wurde dadurch nichts. In der deutschen Kirche bestimmte nach wie vor der Kaiser und der alte Gegensatz zwischen Papsttum und Kaisertum blieb bestehen. Die Reaktion unter Friedrich hatte also nicht zum Ziele geführt: die Wiederherstellung der alten Verhältnisse, wie sie unter Karl dem Großen bestanden, war nicht gelungen.

In den neuen Orden traten außerdem Neubildungen auf, die Friedrichs Lebenswerk unmöglich machten. Davon im 4. Kapitel. Das Mönchtum war um 1150 in Verfall geraten. Die letzte Ursache lag darin, daß man im Kloster nur an sich selber arbeitete. Diesen Mangel beseitigten auch die Zisterzienser nicht. Infolgedessen folgte auf ein rasches Aufblühen dieses Ordens ein ebenso schnelles Verblühen: die beabsichtigte Rückkehr zur Benediktinerregel erwies sich als unfruchtbar. Dagegen war das Übergewicht des romanischen Elementes innerhalb des Zisterzienserordens von großer Bedeutung. „Durch seine bloße Existenz verstärkte deshalb der mächtige Orden die Bedeutung des universalkirchlichen Elementes und schwächte er die des nationalkirchlichen“ (S. 338). — Eine Reform des Mönchtums bedeutete sodann auch die Einführung der Augustinerregel, deren Ursprung im Dunkeln liegt. Sie fand vielfach Anklang, aber gerade die einflußreichsten Kleriker (die Dom- und Kollegiatstifter) nahmen sie nicht an. So traten die Augustinerchorherrn als ein Orden neben die andern Orden. Auch hier schloß man sich zu einer einheitlichen Organisation zusammen. Es entstand der von Norbert gegründete Prämonstratenserorden, dessen Schwerpunkt wieder, wie bei den Zisterziensern, in Frankreich lag, sodaß auch hier ein Zurücktreten des nationalkirchlichen Elementes zu beobachten ist. Indes waren diese Orden doch nicht ausschlaggebend. Erst die Bettelorden führten die Entwicklung weiter. Ihre Eigenart ging auf Franz von Assisi zurück. „Man kann fragen, ob er ein Talent war? Und ich wenigstens wage nicht die Frage zu bejahen. Jedenfalls erscheint mir unbestreitbar, daß ihn Dominikus an beherrschendem Verstand und sicherem Wollen weit übertraf. Aber es gibt Menschen, die vor andern die Empfänglichkeit für das haben, was in der Zeit liegt; ohne Einsicht in die Notwendigkeit

der Sache zu haben, tun sie wie instinktiv, das was notwendig ist. Zu ihnen gehörte Franz" (S. 368). „Eine Einsicht (Gegensatz zwischen dem armen Leben der Mönche und des Herrn) so unvergleichlich einfach, daß sie jedermann hätte haben können. Aber es gehörte der Blick der Einfalt dazu, sie zu gewinnen, und der Mut der Einfalt, sie auszusprechen. Franz hatte diese Einfalt" (S. 370). — „Schwerlich hat Dante geirrt, wenn er Dominikus den Preis der Weisheit vor Franz gewährte. Denn in allem, was er unternahm, erscheint der Mann, dem es wie keinem zweiten ernst war mit dem Kampf für die Einheit des katholischen Glaubens, als ausgerüstet mit dem klaren Blick, der sofort das Notwendige und das Erfolgverheißende erkennt" (S. 384). Man hat gesagt, es sei sein Unglück, daß er stets mit Franziskus verglichen werde. Wie mich dünkt, braucht er diesen Vergleich nicht zu scheuen. Denn sollte wirklich ein gereifter Charakter geringer zu achten sein, als eine glückliche Natur? (S. 387). — Die Ausbreitung der Bettelmönche ging nicht ohne Kämpfe in Deutschland ab, aber um 1250 waren sie bereits fast in allen Städten zu finden. Dadurch, daß die Dominikaner für Frankreich, die Franziskaner für Italien sich begeisterten, daß beide die kurialistische Haltung zum Prinzip erhoben, beeinträchtigten sie das nationalkirchliche Bewußtsein des Volkes ganz ungemein.

Die Theologie. Von Rupert von Deutz zu Albert d. Gr. lautet die Überschrift des 5. Kapitels. Bei Rupert finden sich Ansätze zu einer besonderen deutschen Theologie, ein Beweis, daß die Zeit der bloßen Reproduktion des 11. Jahrhunderts vorüber war. Aber der Einfluß der fremden, besonders romanischen Länder (Anselm, Abälard, Petrus Lombardus) ließ sie verkümmern. Man (Gerhoh von Reichersberg) sträubte sich zwar gegen das Eindringen der Scholastik, aber schließlich kam sie doch durch die Studenten der Pariser Universität im Verein mit den Dominikanern auch in der deutschen Theologie zur Herrschaft. „Es ist kaum beachtet, aber es bildet, wie mich dünkt, eines der großen Verdienste der Bettelmönche, daß sie der Verzettelung der theologischen Studien in eine Anzahl von kleinen Schulen ein Ende machten und sie an wenigen Orten zentralisierten" (S. 458). Für Deutschland errichteten die Dominikaner in Köln ein Generalstudium, und „in der Studienordnung des Predigerordens erscheint die Theologie zum erstenmal als das, was sie bisher geblieben ist: als Fachwissenschaft" (S. 462). Seinen Abschluß fand das Eindringen der Scholastik in Albert d. Gr. „Er hat wahrscheinlich mehr gelesen als irgend einer seiner Zeitgenossen," aber „er war kein selbständiger Denker und Forscher" (S. 468). — Auch die Theologie wurzelte in romanischem Boden.

Gleichzeitig vollzog sich jedoch eine andere Strömung: das Heraustreten des deutschen Volkes aus der Bevormundung durch die Kirche. Die gewaltige Fülle der Einzelheiten dieses Werdeganges sind unter der Überschrift: Das Christentum im Kulturleben im 6. Kapitel behandelt. Möglich war dieser Wandel nur dadurch, daß man die deutsche Sprache zur Bildungssprache erhob. Man machte auf diese Weise auch den Laien die Wissenschaft zugänglich, die sonst nur die Kirche gehabt

hatte. So in der Geschichte (Annolied, deutsche Kaiserchronik &c.), in der Naturwissenschaft, im geistlichen Spiel, in den lehrhaften geistlichen Gedichten. „Epochemachend war von allen diesen Werken der Geistlichen nicht ein einziges, aber sie gewannen den größten Wert dadurch, daß sie sich an Laien wandten. Sie verstärkten und vertieften den Einfluß der Gedanken des Christentums auf das deutsche Volk" (S. 515). Dieser Einfluß war in der ganzen Literatur dieser Zeit vorhanden. Die Stoffe der Heldensagen erfuhren durch ihn im Nibelungen- und Kudrunliede eine tiefgehende Umbildung. Hartmann von der Aue behandelte in seinem Gregorius und armen Heinrich theologische Probleme. Wolframs Parzival wurzelte ganz in der Religion. Dagegen repräsentierte Gottfried von Straßburg einerseits und Fridank andererseits jenes Laientum, das mit selbständigen Anschauungen der Kirche gegenübertrat. Das Gleiche war der Fall in der kirchlichen Kunst, in der sich der Übergang zur Politik vollzog. Laien bauten jetzt Kirchen, malten Bilder, schufen Glocken und Orgeln und förderten vor allem die Skulptur.

Der Ausgang der deutschen Missionsarbeit wird im 7. Kapitel behandelt. Es galt zunächst die benachbarten Wenden dem Christentume zuzuführen. Hier war der Gang im wesentlichen überall der Gleiche. Deutsche Kolonisten führten die Kirche zum Ziel. So war es bei den Sorben, aber auch bei den Pommern. Hier hatte zwar Otto von Bamberg als Missionar mit gutem Erfolge gewirkt, aber die ganze kirchliche Einrichtung des Landes mit dem Bistum Kamin an der Spitze bekam erst Leben, als das deutsche Element die wendische Bevölkerung durchsetzte. Nach dem Übertritt dieses Stammes war es nur noch eine Frage der Zeit, wann auch die Wenden an der mittleren und unteren Elbe dem Christentum zufallen würden. „Da wurden alle Verhältnisse unheilbar verwirrt durch das törichtste Unternehmen, das das 12. Jahrhundert kennt: den Wendenkreuzzug" (S. 604). Er mißlang und verbitterte die Wenden derartig, daß sie sich aller missionarischen Einwirkung verschlossen. Ihr Land wurde jedoch mit deutschen Einwanderern besetzt, so daß auch diese Gegenden christlich wurden. — Auch in Livland und Estland wirkten deutsche Missionare. Unter großen Schwierigkeiten und erst nach blutigen Kämpfen kam man hier zum Ziel. Das Land selber wurde direkt dem römischen Stuhl unterstellt; es war päpstliches Territorium. Endlich wurde auch Preußen durch die Deutschherrn dem Christentum zugeführt. Auch auf dies Gebiet erhob der Papst Anspruch; er konnte es dank dem Überwiegen der päpstlichen Macht in Deutschland. Wie war es dazu gekommen?

Darauf antwortet das 8. Kapitel: Die Kämpfe Cölestins III. und Innocenz III. um die Obergewalt in Kirche und Reich. Da Heinrich VI. in der Kirchenpolitik auf dem Standpunkt seines Vaters stand, so war der Kampf mit der Kurie unausbleiblich. Cölestin führte ihn mit den verwerflichen Mitteln des Verrates und der Empörung, die er in Deutschland und Sizilien anwandte. Nachdem aber einmal dieser Weg beschritten war, „war die Kurie nicht mehr frei in der Wahl ihrer Mittel. Denn unverrückbar fest steht das ungeschriebene Gesetz, daß ein

verwerfliches Ziel niemals anders als durch verwerfliche Mittel erreicht werden kann. Darin liegt die Tragik des politischen Papsttums“ (S. 680). „Heinrich VI. war ein großes Talent. Daß er für Deutschland die Wiederherstellung der Erblichkeit der Monarchie plante, ist Grund genug, seiner dankbar zu gedenken“ (S. 681). Der Kampf beider Männer führte zu keiner endgültigen Entscheidung: der Tod Heinrichs hinderte das. — Auf Cölestin folgte Innocenz III. Sein Ziel war die Durchführung der päpstlichen Herrschaft in Kirche und Welt. Der Papst sollte vor allem Weltherr sein. Diese Stellung beanspruchte Innocenz für sich. „Er war kein Geistesverwandter der Armen von Assisi; er war ein Mensch von dieser Welt. Für seine Politik kannte er nur ein Gebot, das der Zweckmäßigkeit. Dagegen kannte er hier nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit, sodaß er schließlich vor offenbaren Lügen nicht zurückscheute. Gewiß war er einer der Gewaltigsten unter den römischen Bischöfen. Aber er war nicht der ideale Bischof, den man wohl in ihm gesehen hat, sondern er gehört ganz in die Reihe der politischen Päpste. In Deutschland war jedermann überzeugt, daß er die Absicht hege, das Reich zu verderben“ (S. 688). Die Doppelwahl in Deutschland gab ihm einen erwünschten Anlaß, sein Programm geltend zu machen, indem er die Frage, ob Philipp oder Otto Kaiser sein sollten, entscheiden wollte. Aber es gelang ihm nicht, das Ziel zu erreichen. Dagegen gelang es ihm, die Zentralisierung der kirchlichen Verwaltung zu fördern, vor allem dadurch, daß er die Bischofswahlen vom Papste abhängig machte und sie nur vom Domkapitel vollziehen ließ. Als Friedrich II. zum Kaiser gewählt wurde und auf alle Bedingungen des Papstes einging, stand Innocenz auf dem Höhepunkt seiner Erfolge. „Die Emanzipation der Kirche von der weltlichen Gewalt war vollzogen“ (S. 741). „Durch Innocenz ist die Richtung der katholischen Kirche, welche bestrebt war, die moralische und religiöse Autorität des Papsttums in politische Macht umzusetzen, zu ihrer Vollendung geführt worden. Unendlich groß war der Schaden, den er dadurch dem Papsttum zufügte“ (S. 744).

Die weitere Entwicklung schildert das 9. Kapitel. Friedrich II. und die Päpste. Zwischen Honorius III. und Friedrich blieb trotz mancherlei Spannungen (Kreuzzug) der Friede gewahrt. Infolgedessen konnten sich die von Innocenz aufgestellten Grundsätze in Deutschland einbürgern. Der Friede war aber dahin, als Gregor IX. und nach ihm Innocenz IV. den päpstlichen Stuhl bestieg. Beide führten den Kampf gegen das deutsche Kaisertum mit großer Leidenschaftlichkeit und allem Nachdruck unter klarer Verfolgung des von Innocenz III. gesteckten Zieles. Friedrichs Politik war dagegen weder klar noch kraftvoll genug, um zum Siege zu führen. Er war überhaupt nicht der „aufgeklärte Skeptiker, der mit der mittelalterlichen Weltanschauung gebrochen hatte. Sein Verhalten dem Banne gegenüber fordert die Annahme, daß der Gedanke, unter dem Fluche der Kirche zu stehen, eine gewisse Gewalt über ihn hatte ... Größer wäre er vielleicht, wenn das Wort von den drei Betrügern von ihm gedacht und geformt wäre. Was kein anderer wagte, hätte er gewagt: geheiligte Verstellungen abzuwerfen, vor denen

die ganze Menschheit sich in Ehrfurcht beugte und kühn das eigene Urteil dem einer Welt entgegenzustellen. Aber diese einsame Größe eignete ihm nicht" (S. 785 ff.). So beobachtete er denn auch noch nach seiner Absetzung auf der Synode zu Lyon 1245 eine rein defensive Haltung. Er ermöglichte es dadurch der Kurie, auch Deutschland zum Abfall von dem eigenen Kaiser zu bringen, das bis dahin treu zu ihm gehalten hatte. Es kam dahin, daß „der Kampf wider den Kaiser zur Sache der ganzen deutschen Kirche wurde: alle kirchlichen Institute bis zur jüngsten Dorfpfarrei auf kaum gerodetem Felde mußten zu ihm beisteuern ... Man mag über das Recht des Kampfes sehr verschieden urteilen, daran kann kaum ein Zweifel sein, daß die Art, wie Innocenz kämpfte, ein Verbrechen an der Stellung war, die er einnahm. Denn alles, was ihm wertvoll sein mußte, und was zu schirmen er berufen war: Ehre, Ordnung und Recht der Kirche, ihre sittliche und religiöse Wirksamkeit opferte er dem einen Zweck, den er kannte: der Vernichtung des Kaisers" (S. 845). Hat nun aber die Kirche gesiegt? Man pflegt die Frage zu bejahen. Aber der Kaiser wurde nicht abgesetzt und bei den Laien sank das Ansehen der Kirche wie nie zuvor. War das ein Sieg?

Den Gegensätzen der kirchlichen und religiösen Anschauungen ist das letzte Kapitel eingeräumt. Auch in Deutschland entstanden Konventikel der Katharer, außerdem drangen die Waldenser ein und noch manche andere Richtung machte sich als Gegensatz gegen die Kirche bemerkbar. Sie waren aber alle eins in dem Bestreben, „das Christentum als eine religiöse und ethische Kraft, unverworren mit den politischen Herrschaftstendenzen der Hierarchie festzuhalten" (S. 875). Die Antwort der Kirche war die Inquisition. Seit dem Jahre 1231, wo Gregor IX. den Dominikanern und Konrad von Marburg eigene Inquisition übertrug, wütete man gegen die Ketzer. Erst nach Konrads Ermordung ließ das schlimmste Wüten nach. Aber nicht nur von außen traten Gegensätze hervor, sondern die Kirche barg solche in ihrer eigenen Mitte. Neben ernsten Geistlichen auch sehr viel liederliche, neben frommen Frauen (die heilige Elisabeth, die Beginen) auch viele zuchtlose, neben der Begeisterung für die Kreuzzüge auch recht scharfer Tadel. Überhaupt trat der subjektive Standpunkt in der Frömmigkeit immer mehr hervor. Man bekannte sich offen zum Unglauben oder entnahm der kirchlichen Frömmigkeit nur dasjenige, dem man sich innerlich verwandt fühlte (Walther von der Vogelweide). Nebenher ging die Entwickelung des Bußsakramentes und der Indulgenzen, „Institutionen, die tiefer als irgend etwas sonst auf die Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte des Mittelalters eingewirkt haben, tiefer und schädlicher" (S. 907). Die Ausartung des Mariendienstes und des Zauber- und Hexenwahns ließ die Kirche geschehn und sich weiter entwickeln.

Es ist „ein Bild mächtig wogenden Lebens, das das Zeitalter darbietet, das mit dem Tode Friedrichs II. zu Ende ging. Es war reich, tatkräftig und geistesmächtig wie kein anderes: aber abgeschlossene Ergebnisse, die als sichere Grundlage für die Fortarbeit dienen konnten, bot es nirgends, im politischen Leben so wenig, wie im geistigen und

religiösen. Sein Erbe an die Zukunft war eine Fülle ungelöster Probleme" (S. 909).[1])

B. Von **Julius Boehmer.**

Zwar ist v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte (Tübingen. 2. Aufl. 4 Mk., geb. 5 Mk.) schon kurz erwähnt und gewürdigt worden (1903 S. 692, 1904 S. 47). Aber das Buch ist es wohl wert, daß unser Leserkreis auch an dieser hervorragenden Stelle nochmals darauf hingewiesen werde, wiewohl der Verleger es bis auf diese Stunde noch nicht eingesandt hat. Die Fülle der Gesichtspunkte, die es in knapper, sachkundiger, anmutiger Darstellung bietet, macht es wirklich für jeden Theologen, ob er wissenschaftlich oder praktisch tätig ist, zu einem Gewinn wie Genuß. — Bei dieser Gelegenheit sei auch an desselben Verfassers Lehrbuch der Kirchengeschichte: Erster Band, die alte Kirche behandelnd (2. Aufl. Tübingen 1902. 18 Mk.), erinnert, das wir, weil es schon etwas zurückliegt (auf des Verlegers Zusendung haben wir bis heute vergeblich gewartet), in Kürze, nachdem wir es durchstudiert, dahin charakterisieren möchten, daß es ganz vorzüglich die großen kirchen- wie weltgeschichtlichen Zusammenhänge, nicht minder die Wege der Lehrentwicklung, aber auch die großen führenden Persönlichkeiten (z. B. Augustin) treffend und fesselnd charakterisiert. Auch die praktische Theologie hat, wie vorhin, für ihre geschichtliche Grundlegung hier viel zu empfangen. Das einzige, was zu wünschen läßt, ist der hohe Preis, der dem Buch den Eingang in des Pfarrers Bibliothek erschweren und diesen am großen (oder horribile dictu gar am kleinen?) Kurtz sich genügen zu lassen lehren wird. Auch der Umstand, daß das Werk seit Jahren ein Torso ist, da bisher außer dem ersten nur der dritte Band, der Reformation und Gegenreformation aus der Feder von Kawerau (2. Aufl. 1899) behandelt, wirkt auf manchen Kauflustigen, der etwas Ganzes braucht, störend. Immerhin sollte, um des verdienten Herausgebers willen, dieses Lehrbuch neben dem oben gewürdigten Werke Haucks nicht unerwähnt bleiben. —

Kein Lehrstück der evangelischen Dogmatik in wissenschaftlicher und volkstümlicher Gestalt scheint den weitesten Kreisen mehr im Zentrum zu stehen als die Lehre von der Schrift, vom Worte Gottes. Mit der Schrift steht und fällt die Kirche der Reformation; wer die Schrift verläßt oder ein Jota daraus streicht, ist von Luther abgefallen; die Schrift allein lehrt den Weg zur Seligkeit und lehrt ihn ganz: so und auf mannigfache ähnliche Weise drücken Gelehrt und Ungelehrt noch heutigestags ihren evangelischen, rechtgläubigen, „biblischen" Standpunkt aus. Daß diese Auffassungsweise unhaltbar ist, war der forschenden Theologie und den denkenden Gläubigen längst klar.

Die wenigsten derer, die darüber das große Wort führen, wissen beispielsweise, daß selbst eine Säule des Orthodoxismus wie Hengsten-

[1]) Außer der vorstehenden Würdigung sind indes auch die sachlichen Einwendungen nicht zu übersehen, wie sie z. B. Fachleute wie K. Hampe in der hist. Ztschr. 93, 385 ff. und Brandi in Th. L. Ztg. 1905 Sp. 80 f. beibringen (d. Hrsg.).

berg (Christologie des A. T. II, 567) und ihm nach Hävernick Büchern wie Esther eine geringere göttliche Autorität zuschrieben; daß aber solche Unterscheidungen „völlig unstatthaft“ seien, erst von der Schule des Erlanger Hoffmanns gelehrt wurde (vgl. auch Michael Baumgarten, Protestantische Warnung und Lehre, 1857).

Da den Angelpunkt der Schriftlehre nach allgemeiner Auffassung die Inspirationslehre bildet, so hatten wir in dem Vorwort zu der Schrift: Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes (Leipzig 1902) als die eine der zwei eine Neubearbeitung erheischenden zentralen Fragen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft die Inspirationslehre (als Kern der Schriftlehre gemeint) bezeichnet und mit dem Wunsche geschlossen, daß sich bald jemand finde, der diese schwierige Lehre in Angriff nehme. Bald ist er auf den Plan getreten, dieser jemand, bälder als wir zu hoffen wagten. Unser verehrter Mitarbeiter **Kropatscheck** hat das Schriftprinzip der lutherischen Kirche **funditus** et **a principiis** darzustellen unternommen. Vorläufig liegt der erste umfangreiche Band vor, der in geschichtlichen und dogmatischen Untersuchungen die Vorgeschichte: das Erbe des Mittelalters (Leipzig, Deichert. 9 Mk.) behandelt. Hier ist, wenn man so will, zunächst viel grobe Arbeit geleistet, Stoff gesammelt, mit Quellenschriften ersten und zweiten Ranges gearbeitet. Und dennoch, weil der Verfasser sein großes Ziel im Auge behält und demzufolge das Schriftprinzip in eine Geschichte des religiösen Lebens hineinzubauen sich bemüht, so ist der Ertrag nicht bloß, sondern auch die Ausführungen selbst sind in hohem Maße interessant und fesselnd geworden. Daß das Werk nur als Versuch bezeichnet wird und seine Kenntnis der Quellen wie ihre Beherrschung nicht zu einer endgültigen Lösung der Frage genüge, dies offene Zugeständnis ehrt den Verfasser, mindert aber seine Verdienste nicht.

Zur Sache zu kommen, stellt Kropatscheck im ersten Hauptteil den praktischen Schriftgebrauch am Ende des Mittelalters dar. Von den Waldensern geht er aus, die in den nordischen Ländern bis in die Mark (S. 29) und nach Pommern hin verbreitet waren, und zeigt ihre Bibelkenntnis, deren Umfang uns freilich unbekannt ist, den erbaulichen, nicht wissenschaftlichen Gebrauch der Bibel in ihrer Mitte, wie sie anderseits die Unterscheidung zwischen Kanonischem und Außerkanonischem nicht durchgeführt hatten, die Übersetzung aus dem Lateinischen, nicht aus dem Grundtext ableiteten und neben der buchstäblichen viel allegorische Auslegung boten. Wenn so die Waldenser verlieren, gewinnt die Originalität der Reformatoren (S. 53). Nach den Waldensern folgen Huß, ein kecker Plagiator Wiklifs (S. 70) und das Hussitentum. Seit dem 14. Jahrhundert finden sich überhaupt häufige Empfehlungen des Lesens der deutschen Bibel durch Geistliche (106). Ein Bibelverbot gab's im Mittelalter nicht, wenigstens kein allgemeines, nur hie und da eins, das für bestimmte Verhältnisse gegeben, auf gewisse Bezirke und Zeiten beschränkt war (106 ff.). Eine Antwort des großen Innocenz III. an den Metzer Bibelverein lautete z. B. „Obwohl die Begierde, die Heilige Schrift kennen zu lernen und sich an ihr zu erbauen, nicht zu tadeln, sondern

eher zu loben ist ... (Aber dann freilich auch:) So groß ist die Tiefe der Heiligen Schrift, daß nicht nur die Einfältigen und Ungelehrten, sondern auch die Klugen und Gelehrten sie nicht auszuschöpfen vermögen. Darum läßt der Ungelehrte am besten die Hand davon" (S. 108 f.). Der letzte Satz, auf den u. E. der Verfasser zu geringes Gewicht legt (S. 111), beweist uns für den echt katholisch-päpstlichen Geist des Ganzen. Kropatscheck muß ja selber betonen, daß allerdings die Kirche das Bibellesen auch nicht gefordert hat (S. 124): sie gab nur acht, daß ihr Auslegungsprivileg nicht geschädigt, nichts Unkirchliches verbreitet würde. Die Bibelfrage wurde immer mit der volkstümlichen, religiösen Literatur überhaupt verquickt, wie denn mit sacrae scripturae die Bibel und andere Andachtsbücher bezeichnet werden. Daß gleichwohl die Bibel im ganzen wenig verbreitet und gebraucht war, liegt an dem Kostenpunkt. Eine Bibel kostete noch 1500 neun Gulden, ein fetter Ochse nur drei (139), um 1300 kostete sie so viel wie ein kleines Landgut. Daher erklärt sich, daß Luther erst so spät eine Bibel zu Gesicht bekam: die gewöhnlichen, ärmeren Prediger besaßen allgemein keine Bibel. Sonst ist im Mittelalter die Bibel fleißig gelesen und auch gepredigt worden, und zwar wurde die Bibel immer deutsch gepredigt. Das Bibelstudium war auch in Klöstern und Universitäten zu Hause. Gleichwohl war es das eigentliche Verdienst der Ketzer, der Waldenser, die deutsche Bibel hergestellt und verbreitet zu haben. Freilich, Volksbuch und Schulbuch war die Bibel vor Luther nie (S. 161). Die Katharer haben auch religiöse Kritik am Kanon geübt (S. 165 ff.). Nur dürfte, nebenbei gesagt, die Unform „Jehova" für das Mittelalter schwerlich verwendbar sein, wie es S. 171 geschieht, da erst, seitdem Petrus Galatinus, Beichtvater Leos X., 1518 sie zu verteidigen gewagt hat, jene Aussprache ihren Anfang nahm (vgl. Dillmann, Exodus, 3. Aufl., S. 39, und Kittel in der Realenzykl. 8, 530 f.). Ebenso wäre zu S. 180 zu ergänzen, daß Luther allerdings Hebräer, Jakobus, Judas, Offenbarung (in dieser Reihenfolge) als von ihm gering geachtet ohne Numerierung drucken ließ, doch nur in seinen ersten Ausgaben. Luther konnte sich dabei auf sein auffälliges, wenig bekanntes und so bezeichnendes Diktum gründen: „Ew. Kurfürstliche Gnaden weiß, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, daß ich mich wohl hätte mögen, wie ich denn hinfort tun will, einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben" (184 f.). Dies Prophetenbewußtsein, wie die Sehergabe überhaupt, war zu allen Zeiten, auch im Mittelalter nicht ausgestorben. Die Bestrebungen, den Kanon zu erweitern, zu bestreiten, werden erörtert, und zumal die Mystiker, wie Eckart, als in der Hauptsache scholastisch und kirchlich, nicht biblisch orientiert erwiesen (196 ff.) Da alles religiöse Schriftstudium des Mittelalters durch die Nachfolge (oder Nachahmung) Christi belebt wird und an ihr sein Interesse hat, gehört ihre Darstellung zur Sache (212 ff.). Aus der Nachfolge des Neuen Testaments wurde eine Nachahmung äußerlicher Art (Armut, Ehelosigkeit, Askese). In diesem Zusammenhang ist Franz von Assisi (222—224) von hervorragender Bedeutung, „im Ver-

kehr mit der Bibel ein Kind Gottes wie Luther". Doch das Ideal des apostolischen Lebens hat im Mittelalter, wie dessen Schriftprinzip, mit dem es eng zusammengehört, rein formalen Wert. Selbst viele Apokalyptiker, von Joachim von Floris an, waren Biblizisten, ob sie kirchlich oder antikirchlich gerichtet waren. Der Abschnitt über Politisches und Soziales ist nur skizziert (S. 272).

Im zweiten Hauptteil (S. 289—459) wird das Schriftprinzip der Theologen verhandelt. Im literarischen Kampf gegen die Päpste wird es seit Ludwig dem Bayern hochgehalten. Occam schrieb: Papa potest errare, scriptura sacra errare non potest (292), ähnlich viele. Man besann sich gegenüber dem geschriebenen und gewordenen Kirchenrecht auf das Naturrecht, das merkwürdigerweise mit der Bibel, genauer ihren moralischen Stücken identifiziert wurde. Im Eingang des corpus iuris canonici steht: Jus naturale est quod in lege et in evangelio continetur (301). Die Bibel allein gilt als Autorität κατ' ἐξοχήν. Sola scriptura ist eine bei Occam und anderen häufige Formel. Doch ist sie bei allen bis hin zu Gabriel Biel, dem letzten Scholastiker, immer im Blick auf den Gehorsam gegen den Papst gemeint. In der Geschichte des Schriftprinzips aber der größte Theoretiker und Praktiker des späteren Mittelalters (S. 326 ff.) ist Wiklif. Im ganzen genommen ist er der Vorgänger der altprotestantischen Schriftlehre, nur daß das Wichtigste, die Voraussetzung des Glaubens an Christum, fehlt. Er ist auch der Herausgeber einer Volksbibel. Nach der Bibel ist auch seiner Auffassung gemäß die Kirche zu regieren, nicht nach menschlichen Traditionen. Die Kirche ist ihm congregatio praedestinatorum. Nach allem ist er Vertreter einer Orthodoxie, die kritisieren kann, aber kein Leben weckt (358). Nicht minder vertreten die Theologen der Reformkonzilien das formale altprotestantische Schriftprinzip, allen voran Gerson, mit Energie gegen den Papst (388 ff.). Die Vorreformatoren, gleichen Sinnes, Wesel, Wessel, Goch, haben jenen Ehrennamen deswegen mit nichten verdient (407 ff.). Der Ertrag der mittelalterlichen Dogmatik zeigt (423 ff.), daß die altprotestantische Inspirationslehre nicht besser und nicht schlechter als die scholastische ist: hier wie dort ist einzig Gott der wirkliche Verfasser der Schrift, eine Auffassung, die notwendig das Anzeichen einer glaubensarmen Zeit ist, und die bei den Scholastikern die Folgerung nach sich zieht, daß auch die ältere Auslegung inspiriert sei. Allein noch, d. h. vor dem Tridentinum, war es keine Ketzerei, sich auf die Schrift allein zu berufen (439 ff.). Die Formel sola scriptura muß als vulgär-katholisch gelten (440). Ja, daß einzig der buchstäbliche Sinn der Schrift, nicht die anderen drei oder vier, beweisend sei, selbst das betont Thomas von Aquino und viele andere nach ihm; nicht minder, daß die Schrift aus sich selbst auszulegen sei (449).

Schluß (459): „Das Formalprinzip ist im Mittelalter viel mehr zur Anwendung gekommen, als populäre Darstellungen ahnen lassen. Weder die Formel sola scriptura ist eine Errungenschaft der Reformation noch die Betonung des Literarsinns noch die Inspirationstheorie noch sonst irgend etwas an der Forderung einer reinen schriftgemäßen

Lehre. Aber keiner dieser Biblizisten des Mittelalters ist ein Reformator der Kirche geworden. Das Wesen der Reformation muß daher wohl in etwas anderem bestehen, als in der Aufstellung des Schriftprinzips. Wir nehmen die Frage mit hinüber in den folgenden Band. In welcher Richtung die Antwort liegt, zeigt am kürzesten ein Satz Melanchthons, der ganz im Sinne Luthers geredet ist: „Evangelium non est philosophia aut lex, sed est remissio peccatorum et promissio reconciliationis et vitae aeternae propter Christum“.

Der Überblick über den Inhalt, dem wir außer den wenigen eingeflochtenen Bemerkungen vorläufig nichts hinzuzusetzen haben, gibt nur einen mäßigen Eindruck dessen, was Kropatscheck dem Leser bietet. Hoffentlich aber genügt der Eindruck, um recht viele, die dessen bedürfen, anzuregen, daß sie ihre Auffassung von der Reformation und dem vorangegangenen Mittelalter revidieren und in Predigt wie Unterricht, in Theorie wie Praxis dem Folge geben. Es muß wieder zu Ehren kommen, was längst erkannt, aber meist vergessen ist, vor allem von manchen, die sich als die echten Lutheraner geberden, was seinerzeit Dorner in der Geschichte der protestantischen Theologie S. 242—251 mustergültig ausgeführt hat, daß nicht das Formalprinzip als solches, sondern das Ineinander von Formal- und Materialprinzip, „die innere Zusammengehörigkeit von Schrift und Glauben unbeschadet ihrer relativen Selbständigkeit“ das Wesen der Reformation ausmacht. Dies Ziel zu erreichen, hat Kropatscheck uns einen guten Schritt vorwärts gebracht. Mit freudiger Erwartung sehen wir dem Erscheinen des zweiten Bandes entgegen. Aber auch schon über dem ersten möchten wir mit Ernst jeden Leser gebeten haben: tolle, lege!

Es ist hochbedeutsam, daß ein protestantischer Forscher zu Ergebnissen, wie sie im vorstehenden gezeichnet sind, gelangt. Nur so können solche Stimmen zum Schweigen gebracht werden, wie die von Noit, über Bibelkenntnis und Bibellesen in älterer und neuerer Zeit (Berlin, Germania. 135 S., 1.50 Mk.), der im ganzen dasselbe, stellenweise noch mehr Material vorlegt, um die gleiche These zu erhärten, aber durch die Einkleidung (Briefe, an einen Protestanten gerichtet, worin die bekannte Sirenenstimme erklingt) und die polemisch-irenische Tendenz geradezu abstoßend wirken. Die selbstverständliche Verständnislosigkeit für Luther und die Reformation geht so weit, daß man sich immer wieder an den Kopf greift, um sich vergebens zu fragen: wie konnten nur gewisse Menschen im 16. Jahrhundert so borniert sein, jenem Ketzer und Bösewicht, dem sog. „Reformator“, zu folgen? Daß Papst und Schrift, wenn auch nicht kontradiktorische, so doch konträre Gegensätze sind, kann das im Ernst ein urteilsfähiger und wahrheitsliebender Mensch leugnen?

Eine wie gebrochene Stellung zur Heiligen Schrift Rom in der Gegenwart gleichwie im Mittelalter trotz aller Zeugnisse, die das Schriftprinzip hochzuhalten scheinen, einnimmt, dafür führen wir nur eins an, was uns dieser Tage begegnete. Die neun Bischöfe der Mailänder Kirchenprovinz haben am 10. Oktober 1904 einen Hirtenbrief erlassen, in dem es u. a.

heißt: „Es ist jedenfalls in hohem Grade notwendig, daß der Klerus sich auf diese Kämpfe (sc. der Bibelkritik) in gründlichen und fortgesetzten Studien rüste und sich über den Fortschritt der gesunden Kritik auf dem Laufenden halte, wie Leo XIII. in seiner an den französischen Klerus gerichteten Enzyklika vom 8. Dezember dazu ermahnt hat. Denn die philosophischen und theologischen Kenntnisse, die in einem vergangenen Zeitalter dafür genügen konnten, reichen jetzt nicht mehr aus, weil die neue Form des Kampfes, die der Irrtum gegen die Wahrheit führt, eine neue Form der Verteidigung verlangt, welche die Wahrheit gegen den Irrtum richtet ..... (Aber nicht der Scheinwissenschaft folgen, nicht nur nach inneren Gründen mit Vernachlässigung der äußeren fragen!) Lieber soll man im Studium der Heiligen Schrift den weisen Normen folgen, wie sie Leo XIII. vor allem in der Enzyklika Providentissimus Deus gegeben hat, und sich gegenwärtig halten, daß es in der Kirche sicherlich einen Fortschritt in der Entwicklung und Kenntnis des Dogmas, im Studium und in der Auslegung der Heiligen Schriften gibt, nur ist der Fortschritt ein subjektiver, nicht ein objektiver: nämlich der Verstand schreitet fort in der Kenntnis des Dogmas und des Sinnes der Heiligen Bücher. Es ist heilsam, sich den auch von der Autorität des Vatikanischen Konzils unterstützten, berühmten Ausspruch des Lerinensers gegenwärtig zu halten: Es wachse also ..... mit dem Lebensalter und dem Fortschritt der Jahrhunderte Einsicht, Wissen und Weisheit, doch freilich nur in der ihr eigenen Art, nämlich auf dem Gebiet des gleichen Dogmas, im gleichen Sinn und gleichen Verständnis." — Und zu diesen Sätzen, die uns doch wahrlich bescheiden und echtkatholisch vorkommen, bemerkt eine gleichfalls strammkatholische Stimme, daß man „solche Sätze bisher nicht gewohnt war, so unumwunden aus dem Munde italienischer Bischöfe zu vernehmen"! (Bibl. Zeitschr. 1905, S. 69.)

2. Parerga.

Conrad, Worte des Lebens (Berlin, Warneck. 36.—50. Tausend. Geb. in Leinwand 1,50 in Leder 3 Mk.), enthält tägliche Andachten für das ganze Kirchenjahr, die, von vielen verfaßt, unter ihresgleichen um ein Bedeutendes hervorragen und durch Kürze, Wärme des Tons, Tiefe des Gehalts, biblischen Klang sich selber empfehlen. Ihre große Verbreitung ist ein erfreuliches Zeichen. Das zugehörige Flugblatt, das unter der Überschrift „Haltet Hausandachten" für „Worte des Lebens" zu werben sucht und in jeder Zahl kostenfrei vom Verlage zu beziehen ist, schlägt zwar manchmal einen etwas überschwenglichen Ton an, verdient aber wegen der guten Gesinnung und des guten Zwecks alle Beachtung. — Stier (Adelheid), Jesus von Nazareth (Leipzig, Jakobi & Zocher. Geb. mit Goldschnitt 5 Mk.), stellt das Leben Jesu nach seinen Hauptmomenten in kurzen religiösen Dichtungen dar, die „von Tiefe der Empfindung, Größe der Auffassung und Feinheit der Sprache", wie der Prospekt rühmt, zeugen. Wir haben alle drei Eigenschaften nicht zu entdecken vermocht, wohl aber durch Holprigkeit des Ausdrucks und des Metrums, von sachlichen Anstößen (z. B. wird das Buch Jesaja S. 48 zur Thora gerechnet) abgesehen, uns oft verletzt gefühlt. Der Verfasserin Kraft, so gut sie es sicher gemeint hat, reicht nicht von weitem an die Größe des Gegenstandes heran. — Vetter, Glaube und Kritik (Barmen, Elim. 80 Pf. 2. Aufl.).

Der bekannte Verfasser richtet hier ein „Wort an die Gläubigen“, in der er alle „Kritik“, d. h. alle Bibelforschung totschlägt und den Buchstabenglauben statt des Glaubens an dem lebendigen Gott preist. Bar aller theologischen Kenntnisse, hat er alles Unterscheidungsvermögen verloren. Und dabei muß man dennoch ihn und seinen Eifer lieb haben und möchte nur wünschen, daß es nicht ein blinder Eifer sei. Jesusliebe ist hier mit pharisäischem Richtgeist zu einem untrennbaren Ganzen zusammengeschmiedet. — Pressel, Priscilla an Sabina (Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses. 3,50 Mk.) bringt die Briefe einer Römerin aus den Jahren 30—33 n. Chr., worin sie einer Freundin die Ereignisse, welche die vier Evangelien enthalten, mitteilt, sehr geeignet, um Unkundigen oder Bibelfernen die Dinge im Rahmen der Zeitgeschichte nicht minder als auf ihrem himmlischen Hintergrunde nahezubringen. Einige historische und psychologische Unwahrscheinlichkeiten werden solche Leser kaum stören.

Wette, Krauskopf (Zweites Buch. Leipzig, Grunow. Geb. 5,50 Mk.), ist die Fortsetzung des 1904 S. 696 angezeigten Werkes und hat dieses, wenn möglich, noch übertroffen. Der Held entwickelt sich inmitten einer erzkatholischen Umgebung, beeinflußt von einem frommen Onkel, dem das vatikanische Unfehlbarkeitsdogma unvollziehbar ist, auf einem römischen Seminar, dann einem ebensolchen Gymnasium, zuletzt im Privatunterricht vom Knaben zum Jüngling. Sein freier, selbständig denkender, suchender, grübelnder Geist geht trotz allem seine eigenen Wege. Die westfälischen Frömmigkeitstypen unter Priestern wie Laien sind charakteristisch, Licht und Schatten gerecht verteilt, auch am Helden nichts beschönigt, alles aber verklärt von einer Poesie, die Gott und Welt in eins begreift und immer wieder in die Höhe zu führen weiß. Kurz, ein prächtiges Buch! — Werner, Zwei der Stillen im Land (Leipzig, Avenarius. 3 Mk.) bringt außer der im Titel genannten noch drei andere Novellen, alle aus dem Landleben des nördlichen Deutschlands und mit der Tendenz, zerschlagene Herzenshoffnungen, verfehlte Lebenswege, wie man so zu reden pflegt, zu schildern, die Konflikte, die unter dem Zwang der Verhältnisse und der Ständeverschiedenheit entstehen und entstehen müssen, psychologisch zu entwickeln und — so macht's das Leben, nicht die Kunst — ohne Lösung zu lassen. Ernste Probleme werden aufgerollt: hinter den einfachen Landkindern steckt mehr, in ihnen lebt Ernsteres als der Stadtmensch, der die Bildung für sich allein in Anspruch nimmt, zu glauben pflegt. „Die Stillen im Land“ haben mit dem uns geläufigen pietistischen Begriff (vgl. Ps. 35, 20) nichts zu tun. — Kappstein, Peter Rosegger (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 5 Mk., geb. 6 Mk.) gibt ein im ganzen recht ansprechend gehaltenes Charakterbild Roseggers (oder Roßeggers, wie er eigentlich heißt), eine Einführung in das Leben wie die Werke des steirischen Volksdichters, bei aller Verehrung und Begeisterung für seinen Helden nicht blind für seine Schwächen (z. B. S. 192, wonach der Titel „Bergpredigten“ für einen Band Rosegger anmaßend erscheine). Leider aber kann sich Kappstein auch hier (s. Studierstube 1904 S. 49) eine ganz überflüssige wegwerfende Bemerkung über Kögel (S. 134 f. Anm.), einen Hieb auf D. Grundemann (S. 184) u. a. nicht sparen, wobei man vergebens fragt: cui bono? — Frhr. v. Grotthuß, Probleme und Charakterköpfe (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer 11.—12. Tausend. Fein geb. 7 Mk.). Es ist in hohem Maße erfreulich, daß dieses ganz vortreffliche Buch, das Studien zur Literatur unserer Zeit gibt und in den allgemeinen Wirrwarr der literarischen und kunstkritischen Gegenwart klärend, reinigend, fördernd, hineintritt, seinen Weg sicher und siegesgewiß macht. Jeder, der auch nur einiges literarische Interesse hat, und dem's schwer wird, sich in der deutschen Dichterwelt der Gegenwart zurechtzufinden, der greife zu und höre, was Grotthuß, der gründ-

liche Kenner, feinsinnig und mit ethischem Ernst über Nietzsche, Hauptmann, Sudermann, Ibsen, Tolstoi und andere literarische Größen und Berühmtheiten zu sagen hat. Er wird reichen Gewinn haben und die Zeit mit ihren wirren Erscheinungen und ihren Geist besser begreifen (vgl. auch Stud. 1903 S. 184).

Fritz Reuters sämtliche Werke (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. 4 Mk.) sind von Weltzien mit Vorwort und Biographie versehen worden und nunmehr zum billigsten Preise einfach, doch geschmackvoll ausgestattet zu haben. Wenn etwas zu wünschen übrig läßt, ist es das gar zu kurz geratene Glossar am Schluß des Bandes. Dennoch ist das Verdienst, das sich der Verlag mit dieser Reuter-Ausgabe erworben hat, nicht geringer und wird höchstens übertroffen dadurch, daß der gleiche Verlag auch des leider noch zu unbekannten Nachklassikers Friedrich Hebbel sämtliche Werke zu gleichem Preise in gleicher Ausstattung herausgegeben hat. Hier hat Adolf Bartels, der vor anderen Hebbel neuerdings zu Ehren gebracht hat, Vorwort und Biographie geliefert. Der Verlag ist zu beiden Werken aufs beste zu beglückwünschen. Goethes Werke von Düntzer (4 Mk.), Schillers Werke von Fischer (3 Mk.), Lessings Werke von Holthoff (3 Mk.): die Deutsche Verlagsanstalt in Stuttgart hat sich mit der Ausgabe auch dieser schön ausgestatteten und gut gebundenen einbändigen Klassiker-Ausgaben ein nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst erworben. Für den Handgebrauch des Theologen, der nicht literarischer Fachmann ist, kann es gar keine handlichere, ansprechendere und billigere Ausgabe der Klassiker geben als diese. Solche Volksausgaben machen die Klassiker zugleich allen Volkskreisen zugänglich. Die biographischen Einleitungen erhöhen den Wert. Während Lessings Werke vollständig wiedergegeben sind, mußte bei Schiller und noch mehr bei Goethe eine Sichtung stattfinden, die aber gerade das Beste, überhaupt alles Bekannte hat stehen lassen.

Braun (Lily), Wahrheit oder Legende? (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 20 Pf.). „Ein Wort zu den Kriegsbriefen des Generals von Kretschman", das urkundlich die Tatsächlichkeit der durch deutsche Truppen in Sens geschehenen Plünderung zu erhärten unternimmt, im Blick auf die neulichen Reichstagsverhandlungen zeitgemäß (vgl. St. 1904 S. 595).

Wundt, Die Jungfrau und das Berner Oberland (Berlin, Raimund Mitscher. 2. Aufl. Prachtband 20 Mk.): Dieses Prachtwerk wird jeder, der die Schweiz und ihren großartigsten Teil kennt und immer wieder Sehnsucht dahin empfindet, mit Freuden ergreifen. Denn nicht nur aus der Ferne und von unten, sondern mit den Augen des Bergsteigers lernen wir hier die Bergriesen kennen mit ihren Freuden und Gefahren, mit ihrer ganzen herrlichen und unheimlichen Anziehungskraft. Die Geographie der Berner Alpenspitzen und die Geschichte ihrer Besteigung wird uns an der Hand anziehender Schilderungen und der feinsten Illustrationen vorgeführt. Das Gleiche gilt von Wundt, Die Besteigung des Cimone della Pala (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 3. Aufl. 16 Mk.). Hier handelt es sich um einen Gipfel der Dolomiten in Südtirol, und ihre Freunde, die gerne klettern, sind in erster Linie ins Auge gefaßt. Beide Werke sind in Verbindung mit der Berliner Sektion des deutschen und österreichischen Alpenvereins herausgegeben, und ist der Preis gleich hoch, so doch nicht zu hoch für das, was geboten wird.

Hackmann, An den Grenzen von China und Tibet (Halle, Gebauer-Schwetschke. 8 Mk.). Der Verfasser, der etwa ein Jahrzehnt deutsch-evangelischer Pfarrer in Shanghai war, hat seine Rückkehr nach Europa (er hat ein Amt in London angetreten) dazu benutzt, um eine mehrmonatige Wanderung durch den Südwesten Chinas, da wo das Land an Tibet und Birma grenzt,

zu machen und auf Grund der von ihm täglich gemachten Aufzeichnungen, was er erlebt, zu veröffentlichen. Von Omi bis Bhamo führt er uns in fesselnder, sachkundiger Schilderung, die durch ansprechende Federzeichnungen (über 200) sowie Karten und Bunttafeln schön und stimmungsvoll illustriert ist, durch wenig oder gar nicht bekannte Gegenden und Volksstämme. Die religionsgeschichtlichen Studien, die den Buddhismus betrafen und den eigentlichen Zweck der Reise bildeten, treten im ganzen zurück, sollen aber demnächst in einem besonderen Werk zu ihrem Recht kommen: diesem Werk dürfen wir nach dem, was das vorliegende zeigt, mit Spannung entgegensehen.

Deutscher Universitätskalender (Leipzig, Scheffer. 1,50 Mk.) 66. Ausgabe. W. J. 04/05, hrsg. von Scheffer & Zieler, erscheint jetzt in zwei Teilen, deren erster vorliegt und nur die Universitäten im Deutschen Reich behandelt. Außerdem sind die akademischen Vereinigungen jetzt am Schluß des Hefts, nicht mehr bei jeder einzelnen Universität aufgeführt. Handlichkeit und Übersichtlichkeit haben durch diese und andere Neuerungen gewonnen (vgl. 1904, 440. 474. 696).

Harnack, Erhaltung des alten Gymnasiums (Berlin, Weidmann. 50 Pf.). In diesem Vortrag, der in der Versammlung der Vereinigung der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Berlin und der Provinz Brandenburg am 29. Nov. 1904 gehalten wurde, verteidigt der Theologe mit Wärme, Sachkenntnis und Geschick die Notwendigkeit der Erhaltung des alten Gymnasiums in der modernen Zeit mit dem Ziel, daß im Blick auf Realgymnasium und Realschule zu sagen sei: alle drei Ringe sind echt, aber einer ist uns der liebste.

3. Für die Konfirmationszeit.

Gerok, Palmblätter (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. 3 Mk.): von diesem rühmlichst bekannten und gerade als Konfirmationsgeschenk mit Recht so beliebten Buch ist soeben das 400ste Tausend erschienen und in einer besonders billigen und doch feinen Ausgabe den weitesten Kreisen zugänglich gemacht worden. — Hobbing, Seit dem Tage der Konfirmation (Halle, Stadtmission. 40 Pf., in Partien billiger), ein Lebensnotizbüchlein in 30 Abschnitten mit ebensoviel leeren Seiten zu Eintragungen. — 25 Konfirmationsscheine, jeder Schein mit besonderem Bibelspruch, unter Mitwirkung evangelischer Geistlicher hrsg. 2. Sammlung, 1,20 Mk. 3. Aufl. Breslau, Dülfer. — Sindel, Konfirmationsreden (Leipzig, Jansa. 1 Mk.): 13 Reden, aus den Jahren 1873—1891, die der Pfarrer aus liebewarmem Herzen und Gewissensernst seinerzeit gehalten und der Emeritus „auf Verlangen" in Druck gibt. — Müller, Abendmahlsbüchlein (Halle, Müller. 30. Aufl. Geb. mit Goldtitel 75 Pf., in Mengen billiger, 234 S.) enthält nach einem Vorwort von Dryander ein *Εἰς ἑαυτόν* für Kommunikanten und einen Anhang für den Konfirmationstag. — Jünger, Heimgefunden (Dresden, Ungelenk. 2,80 Mk.): der Verfasser der „Ungehaltenen Predigten eines Altmodischen" (s. S. 191) wendet sich an die Alten und Jungen, um an der Hand des Gleichnisses vom verlorenen Sohn dem Leser seine eigene Lebensgeschichte vorzuführen, immer das Ziel: „Du bist der Mann" vor Augen; ernst, tief, doch etwas wortreich. — Conrad, Fest und treu (Berlin, Warneck, 20 Pf., von 15 Ex. an 15, von 2000 an 14 Pf.), eine selten schöne, ebenso inhaltreiche, tiefernste und packende wie fein ausgestattete und dabei hervorragend billige Gabe für die Neukonfirmierten, eine Deutung von 1 Tim. 6, 11. 12 auf 32 Oktavseiten.

Die biblische Urgeschichte ein Zeugnis von Christus.

Ein Kapitel aus der praktischen Theologie.

[Seeberg, die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, S. 338 tut das überaus beachtenswerte Diktum:

„Da die Gemeinde naturgemäß an dem Alten Testament nur das religiöse Interesse hat, so wird es wohl berechtigt sein, nach wie vor in der Predigt und Katechese nur dieses zu berücksichtigen."

Das religiöse Interesse aber bedeutet für die Predigt und Katechese gemäß dem Kanon Joh. 5, 39, daß jeder alttestamentliche Abschnitt vom Christen im Licht der ganzen Heiligen Schrift als Führer zu Christo gewertet werde.

Wie schwierig das ist, weiß jeder, der es einmal versucht hat, ob ohne, ob mit literarischen Hilfsmitteln aller Art, die heutzutage ja reichlich angeboten werden.

Im folgenden ist der Versuch gemacht, die biblische Urgeschichte möglichst vollständig nach vorstehendem Kanon in kurzen Abschnitten auszubeuten und auszubeuten, und zwar erstens in möglichst einfachen Gedankengängen. Seitdem „Neue Bahnen" auch für Dorfpredigten das Losungswort geworden (unser verehrter Mitarbeiter Hesselbacher hat es im Anschluß an Baumgarten ausgegeben), sind die Klagen darüber lauter als vorher geworden, daß für Dorfprediger auf homiletischem Gebiet überhaupt und auf alttestamentlich-homiletischem Gebiet erst recht allzuschlecht gesorgt sei. Absichtlich ist daher der Gedankenkreis in den folgenden Abschnitten tunlichst allgemein gehalten, damit ein jeder nach seinem Bedürfen und Empfinden ihn selber zurechtlege und ausbaue. Hier kam es zweitens und vor allem darauf an, daß immer und überall der Weg möglichst bald ins Zentrum, in das Eine, was not ist, führe. Und Phil. 3, 1 möge aufklären und trösten, wo Verständnislosigkeit oder Unwille diesem Prinzip begegnet. Drittens und letztlich passen sich die einzelnen Abschnitte dem Gang des Kirchenjahrs von Advent bis Pfingsten an: wenn ihnen das auch nicht geradezu wesentlich ist, so wird die Anpassung zur Verlebendigung des Textes und Erhöhung der praktischen Verwendbarkeit dienen.]

1. Es werde Licht, und es ward Licht!

1 Mose 1, 1—5.

Vor uns liegt der Anfang der Heiligen Schrift und erzählt uns vom Anfang aller Dinge. Wie Adventsglocken klingt's an unser Ohr, mit unserem Eintritt in die Bibel hebt ein neues Jahr der Gnade an. Im Evangelium hält unser hochgelobter Herr und Heiland in Jerusalem Einzug. Wir hören alles Volk rufen: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Wir rufen mit: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn, und nicht wir allein, sondern alle Christenheit. Ja noch mehr: nicht erst die adventfeiernde Christenheit, nicht erst das Volk in Jerusalem, sondern schon alles, was zuvor gewesen und geschehen war, das ganze Alte Testament, ja was von Anfang der Welt an Gott an den Menschen tat, ruft: der Herr kommt!

So ist es heute und zu allen Zeiten, daß die ganze Welt nach dem Herrn, dem Heilande ruft. Darum muß uns schon der Anfang der Bibel, der von der Schöpfung des Lichtes erzählt, das rechte Himmelslicht, Jesum Christum, unsern Herrn, verkündigen. Hier hören wir: der Herr kommt, er ist das Licht!

1. Es ist im Anfang geweissagt,
2. es wird zu seiner Zeit offenbar,
3. es will in unsere Seele scheinen.

1. Am Anfang, so beginnt die Bibel. Da war noch nichts, war nicht Himmel noch Erde, nur Gott allein. Er besteht ohne alles und bedarf unser nicht. Er lebt in seiner Herrlichkeit, die ihm kein Mensch mehren, die niemand ihm nehmen kann. Aber nichts, was ist, ist ohne ihn, doch alles von ihm, dem Schöpfer Himmels und der Erde. Ohne ihn können wir keinen Schritt gehen, kein Wort sprechen, keinen Gedanken fassen. Sein ist die Macht und die Ehre. Als es wüste und leer, als es finster war, hat er die Welt gemacht, allein durch sein Wort. Alles, was uns fehlt, was wir brauchen: für Gott bedarf es nur eines Wortes und es ist da! Fürwahr, wir wollen anbeten im Staube vor dem allmächtigen Gott, der alles ist, die ganze Welt aber ist nichts und wir sind nichts vor ihm! Dieser selbe allmächtige Gott in seiner Herrlichkeit konnte nicht ansehen, daß alles wüste und leer, daß es finster war. Er sprach in seinem Herzen, daß auch Geschöpfe außer ihm sein und an seiner Herrlichkeit teilhaben sollten. Gott wollte eine Welt vor sich sehen, in der seine Herrlichkeit wohnen könnte. Lauter Freude und Glück, lauter Liebe und Friede sollte sie erfüllen. So lauteten seines Herzens Gedanken, darum schuf er die Welt. Welch eine Liebe Gottes, vor der wir uns beugen, in Anbetung vergehn!

Also machte er zuerst das Licht. Licht ist das Kleid, das Gott anhat, so singt der Psalmist. Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann, so preist der Apostel. Gleich das Erste, das Gott schuf, war ein Abbild seiner selbst. Jeder Tag, den wir erleben, bringt uns von neuem das Licht von Gott. Aber es ist unvollkommen, denn auf dieses Licht folgt die Nacht. Doch die Nacht ist auch von Gott; er macht das Licht und schafft die Finsternis, spricht der Prophet. Darum sind uns Tag und Nacht, Licht und Finsternis, beides sind uns Gottesgaben, die ersten, die der Welt beschert wurden. Bis heute ist der Tag bestimmt zur Arbeit, zu des Lebens Aufgaben und Kämpfen, zum Umgang mit dem Nächsten in der Liebe. Wer müßig geht, wer, den Kampf zu meiden, die Verborgenheit aufsucht, wer die Menschen oder auch nur einen mit Fleiß meidet, der ist undankbar für den Tag, für das Licht, Gottes Geschenk. Die Nacht aber haben wir empfangen, um auszuruhen und neue Kräfte Leibes und der Seele zu sammeln. Wo in der nächtlichen Finsternis Menschen tätig sind, da haben Not und Sünde ihr Warnungszeichen errichtet. Die Krankenpflege hält den Menschen des Nachts munter, der Wächter geht die Straße auf und ab, unziemliche Werke, wie Saufen, Unzucht, Dieberei geschehen in der Nacht. So scheiden sich Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Gott und Sünde, im Anfang und zu aller Zeit.

Das Licht, das Gott im Anfang schuf, war gut, aber unvollkommen. Es wechselt mit der Finsternis. Hätten wir kein besseres Licht als das Licht des Tages, so wären wir verloren. Aber in Gottes Weisheit lag am Anfang und noch vor dem Anfang ein anderes. Weil er eine Welt voll Herrlichkeit und voll seliger Menschen haben wollte, wollte er nicht bloß Licht machen, sondern selber das Licht der Welt sein. Wir kennen das Licht, das besser ist als alles Licht des Tages, das Licht, das in Ewigkeit bleibt. Von ihm verkündigt der Prophet: Dein Licht kommt. Er selbst hat von sich gesagt: Ich bin das Licht der Welt. Wir beten zu ihm: Licht vom Licht, erleuchte mich bei dem neuen Tageslichte. Dieses Licht ist Gott selbst, Gott in dem Herrn Jesus Christus. Es ist am Anfang geweissagt, da Gott sprach: Es werde Licht.

2. Aber es ist offenbar geworden, schon seit lange, nämlich seitdem Jesus Christus, das wahrhaftige Licht, in die Welt gekommen ist. Auf den

ersten Tag der Schöpfung folgte der Advent. Wiederum sprach Gott: es werde Licht! Der Herr kommt, er ist das Licht. Der Herr Himmels und der Erde, der Herr unsers Lebens und unsrer Seligkeit, er kommt in die Welt.

Es sieht in der Welt wie im Anfang wüste und leer, es sieht finster aus. Die Erde ist von Gott zur Wohnstätte seiner Liebe bestimmt, aber was hat der Mensch daraus gemacht? Wo auf Erden wohnt denn die Liebe Gottes? Da wo Haß und Zwietracht die Menschen auseinanderreißen, wo einer dem andern zu schaden sucht, wo keiner dem Wort des Nächsten Glauben schenkt? Da wo Ungerechtigkeit und Laster, schandbare Worte und schändliche Werke einhergehen? Da wo böse Geister sich aufmachen, Gott vom Thron zu stoßen und keinen sehnlicheren Wunsch haben als ohne Gott zu leben und das Wort Gottes zu vertilgen? Solches alles geschieht auf Erden: o Finsternis!

Aber geschieden von der Finsternis ist das Licht, welches auch in der Welt ist. Es schwebt wie im Anfang der Geist Gottes über allem. Da sind Seelen, die das Licht kennen und lieb haben, die den Weg zum Vaterherzen Gottes durch Jesum Christum wissen, die Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen und auf seinen Wegen wandeln. Geschieden sind sie wie das Licht und die Finsternis: die Gott fürchten und die ihn hassen; welche die Welt lieb haben und welche an Gott hängen. Geschieden sind sie in ihrem Herzen und in ihrem ganzen Wesen. Gott aber will, daß die Finsternis immer Licht werde; darum spricht er noch immerdar: es werde Licht.

Darum kommt immerdar sein Sohn, der Herr, er ist das Licht. In ihm ist erfüllt, was der Prophet verkündet: das Volk, so im Finstern wandelt, siehet ein großes Licht. Kein Gelehrter noch Weiser, kein Frommer noch Gerechter, niemand aus dieser Welt hat das Licht gebracht, wiewohl die Welt viel tausend Jahre gewartet hat. Es kam aus Gottes Herzen, der Sohn, der von Ewigkeit beim Vater ist, der mit dem Vater in Liebe eins ist. Er kam in die Welt, wahrhaftiger Gott vom Vater, in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren. Er kam, als die Zeit erfüllet war. Er kommt heute, um aller Menschen Herr, um mein Herr zu werden. Zu dem Bekenntnis des ersten Artikels: ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde, gehört, unzertrennlich von ihm, das Bekenntnis des zweiten: ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingebornen Sohn, unsern Herrn.

3. Denn das ist die Hauptsache: das Licht, welches in die Welt kommt, will in unsre Seele scheinen. Das Licht, das Jesus Christus heißt, will alle Menschen erleuchten. Hier schließt sich der dritte Artikel mit den ersten beiden zusammen: ich glaube, daß der heilige Geist mich mit seinen Gaben erleuchtet hat, auf daß ich zu Jesus Christus komme. Paulus sagt: Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, hat einen herrlichen Schein in unser Herz gegeben, wodurch in uns die Erleuchtung von der Erkenntnis der Klarheit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi entstand. Mit andern Worten: in uns wird Licht, wenn Jesus Christus von uns und in uns als unser Herr erkannt und angenommen wird.

Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat, so bekennen wir von der Schöpfung. Es ist Gottes erstes Werk an uns. Aber das ist der Liebe Gottes nicht genug. Er will mehr tun: er möchte uns seine ganze Herrlichkeit schenken. Friede und Freude, Gerechtigkeit und Leben sollen wir haben und genießen. Aber wie traurig sieht es jetzt mit uns aus! Wüste und leer ist unsere Seele; alles ist darin, nur Gott nicht. Da sind viele Gedanken an Arbeit und Vergnügen, an Beschwerden und Sorgen, an Weib und Kind, an Acker und Vieh, an Geld und

Gut, an allerlei Pläne und Absichten — nicht wahr, davon ist unsere Seele voll? Aber wo sind die Gedanken an Gott und die Ewigkeit, an Heiligkeit und Liebe, an den Herrn Jesus Christus und an alles, was er für uns getan hat, von seiner Geburt an bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz? O wie wüste und leer ist unsere Seele! Und finster sieht es in uns aus! Denn wiewohl wir Gottes gute Gedanken kennen, weil wir wissen, er hat uns lieb, haben wir doch wenig Dank für ihn. Wir wissen, daß wir ohne Gott keinen Augenblick leben können. Dennoch fragen wir wenig nach ihm. Wiewohl Jesus Christus gekommen ist, uns in seinen Arm zu fassen und uns durch alle Schwierigkeiten und Mühsale des Lebens hindurchzutragen, so wandeln wir doch ohne ihn. Das ist Sünde! Damit betrüben wir Gott. Ja finster ist's in unserer Seele. O wie kommt uns oft das ganze Leben so erbärmlich vor! Warum? Weil unsere Seele wüste und leer ist. Durch wie manches Bangen und Grauen geht unser Lebensweg. Ja, es ist finster in unserer Seele.

Aber „du sprichst: ich bin reich und habe gar satt und darf nichts und weißt nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß." So sind wir vor Gott. Wir können uns vor ihm nicht sehen lassen, mit allem, was wir sind und was wir getan haben. Er ist heilig und wir ungerecht, er voll Liebe zu uns und unser Herz ist lieblos gegen ihn! Wenn das der heilige Geist uns recht klar macht, dann fangen wir an, über uns selbst zu verzweifeln. Wir verzagen und wissen nicht wo aus noch ein. Wir erschrecken: was soll denn aus mir werden! Dann werden wir in uns selbst immer kleiner, immer geringer, immer demütiger, bis wir zuletzt nichts sind. Dahin muß es mit uns einmal durch den Geist Gottes kommen, daß wir aufrichtig bekennen: an mir und meinem Leben ist nichts auf dieser Erd'. Nichts kann ich vor Gott ja bringen als nur dich, mein höchstes Gut, Herr Jesus Christus. Ich armer, elender, sündiger Mensch! Sind wir in uns selber nichts geworden, dann kann Gott aus uns etwas machen. Hat Gott die Welt aus nichts gemacht, so macht derselbe Gott aus dem Menschen, der nichts ist, ein Kind der Ewigkeit, das lauter Friede und Herrlichkeit sein Teil nennt.

Das geschieht nicht plötzlich, nicht in einem Augenblick. Die Erschaffung der Welt geschah in sechs Tagen. Lange Zeit vergeht, bis Gott aus uns Ewigkeitsmenschen gemacht hat. Gleichwie am Anfang sein erstes Wort lautete: es werde Licht, so spricht er in unsere finstere Seele hinein als erstes dasselbe Schöpfungswort: es werde Licht! Erkenne, o Mensch, deine Sünde, erkenne auch die Gnade Gottes, die dich nicht läßt verloren gehen. Siehe, Christus Jesus kommt und räumt in deiner Seele auf, in der es bis jetzt wüste und leer, so finster war. Was darin ist, alles Unvollkommene, alle Fehler, Schwächen, Mängel, alle Sündenschuld und Ungerechtigkeit; alle Angst, Verzagtheit, Verzweiflung wirft er hinaus. Dafür gibt der Herr sein Erbarmen und seine Kraft, seinen Trost und seinen Frieden hinein, kraft der Erlösung, die am Kreuz geschehen ist. Dann ist das Alte vergangen, es ist alles neu geworden. Die Finsternis wird geschieden vom Licht. Jene Zeit, wo es finster in der Seele war, kehrt nicht wieder. Wo Christus, das Licht, wohnt, kann keine Finsternis, nicht Sorge, noch Sünde sein. Jesus Christus zieht voran, er ist das Licht, wir folgen ihm nach, wir wandeln nicht mehr in Finsternis, sondern danken täglich und von ganzem Herzen dem, der uns berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht. Er ist unser Herr, der allein gebietet, des Wort allein wir gelten lassen, dem allein wir mit Freuden untertan sind. Das gibt ein Leben voll Jubel und Wonne inmitten der Trübsal und Trauer des Erdenlebens. Darum auf, wandelt wie die Kinder des Lichts! Laßt uns wandeln im Licht des Herrn!

So erfüllt es sich: der Herr kommt, er ist das Licht. Möchte er also zu uns kommen.

Lobe den Herren, was in mir ist, lobe den Namen!
Alles was Odem hat, lobe mit Abrahams Samen!
Er ist dein Licht,
Seele vergiß es ja nicht,
Lobende schließe mit Amen.

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Verständigung?

1. In der Reformation 1905 Nr. 3 schreibt der Herausgeber Bunke: Die freie theologische Schule, die P. D. v. Bodelschwingh in Bethel begründen will (und im „Reichsboten" 25. 1. und 26. 1. 05 warm und liebenswürdig verteidigt hat, d. Hrsg.), hat mancherlei Federn in Bewegung gesetzt, um vor der Ausführung zu warnen. Nach der Zähigkeit, mit der der Veteran der Innern Mission seine Gedanken durchzuführen pflegt, ist wohl anzunehmen, daß er auch hier sich nicht stören lassen wird. Und kommt diese freie theologische Schule zustande, so kann man nur wünschen, daß sie nicht ohne äußeren Erfolg und inneren Segen arbeite. Sollte die Ausführung aber noch in Frage stehen, so möchte ich die Aufmerksamkeit auf Marburg lenken. Villeicht gelingt es P. D. v. Bodelschwingh mit seinen Freunden, nach Marburg drei theologische Lehrer für die Fächer zu senden, die dort Not leiden. Die Geldsummen, die P. D. v. Bodelschwingh flüssig zu machen gedenkt, reichen vielleicht aus, um drei Professoren zu besolden. Für das Neue Testament sind dort angestellt Jülicher und J. Weiß, für das Alte Testament Budde, für Dogmatik und Ethik Herrmann. Keiner von diesen ist geeignet, die künftigen Pastoren für den Kirchendienst so auszubilden, wie die Kirche es braucht und fordern muß. Daß Gott nach seiner Barmherzigkeit später die Köpfe zurecht bringt und die Herzen bekehrt, ist eine andere Sache. Nun ist obendrein noch der Herausgeber der „Christl. Welt" zum außerordentlichen Professor für systematische Fächer ernannt worden. So ist der Zustand von Marburg noch verschlimmert. Der Herr Minister scheint in Marburg seine Grundsätze vergessen zu haben, die er im preußischen Landtag kundgegeben hat. Hier hat er einen Führer der radikalen Theologie zum Professor ernannt, der zwar wissenschaftlich noch nichts Hervorragendes geleistet hat, wohl aber zur Verschärfung der gegenwärtigen Lage außerordentlich beigetragen hat, indem er die verwegensten Stürmer als Mitarbeiter seines angesehenen Blattes heranzog. In Marburg ist es also dringend nötig, die Hauptfächer mit Männern zu besetzen, die das biblische Evangelium und die Bekenntnisse der Kirche den Studenten nahe bringen. Da der Herr Minister kein Geld zu haben scheint, um seinen Grundsatz in Marburg durchzuführen, ist er vielleicht bereit dazu, wenn man ihm die Mittel zur Verfügung stellt. Oder gilt der Grundsatz, einen positiven Dozenten für jedes Hauptfach zu berufen, für Hessen nicht, weil dort die gläubigen Kreise noch nicht schreien? P. D. v. Bodelschwingh hat eine gesegnete Hand, vielleicht gelingt es ihm, an einem bestimmten Punkt den Notstand zu beseitigen, der schlimmer ist als leibliche Krankheit und äußere Not.

2. Rade in der Christl. W. 1905 Nr. 2 schreibt Von Gleichberechtigung der Richtungen:

In Leipzig wie in Worms (vgl. Nr. 1) hat man vermieden, die „Gleichberechtigung" der Richtungen in der evangelischen Kirche anzuerkennen, ja auch nur zu diskutieren. „Theologische" Fragen sind ausgeschlossen vom Interessenbereich der neuen Vereinigungen, damit soll auch dieser Punkt glücklich hinaus verlegt sein. Dem innern Zusammenhang der Dinge wird man damit nicht gerecht, aber praktisch war es wohl das zunächst allein Mögliche.

Unserer unmaßgeblichen Meinung nach könnte und sollte man die sog. Gleich-

berechtigung der Richtungen früher oder später mit aller Ruhe und Gründlichkeit erörtern. Die Gefahr, der man damit die Einigungsbestrebungen aussetzt, ist gar nicht so groß, wenn diese Bestrebungen selber echt sind. Denn wir werden uns als evangelische Christen leicht darüber verständigen, daß Gleichberechtigung der Richtungen, als reine Idee genommen, eine Unmöglichkeit ist. Es gibt nur Eine Wahrheit, nur Ein Evangelium, nur Einen rechten Glauben. Es kann nicht die Rede davon sein, weder für den Längsschnitt aller in der Kirchen- und Religionsgeschichte von jeher aufgetretenen Glaubensmeinungen noch für den Querschnitt, der heute außerhalb und innerhalb unserer evangelischen Kirchen vorhandenen Richtungen, daß sie religiös gleichberechtigt sind. Sie stehen dem Ziel der Wahrheitserkenntnis verschieden nahe, und je näher desto berechtigter, je ferner desto minder berechtigt sind sie. Ihre Berechtigung aber und Richtberetigung weist sich im Laufe der Geschichte im Kampf der Geister aus.

Diesen moralischen Sinn hat das Wort „berechtigt" für uns alle zunächst, wenn es in unser Ohr fällt. Wir leben in unserer Religion, wenn wir überhaupt lebendig sind, vom Ringen um eine berechtigte Glaubensstellung, und kämpfen, welcher Richtung wir auch sein mögen, um den Sieg unseres Glaubens über die Andersgläubigen. Nicht im Sinne hierarchischer Gelüste, sondern in der Hingabe an die Eine, ewige Wahrheit. Merken wir, daß wir irren und andere der Wahrheit näher sind, so verzichten wir auf unsere „Richtung" und nehmen die der andern an. „Gleichberechtigung" der Richtungen ist vor dem Forum der Religion selber ein Nonsens. Nur der Skeptiker kann so reden.

In begrenztem Umkreis mag jedoch das Schlagwort „Gleichberechtigung der Richtungen" einen gewissen Sinn haben. Man betone die Silbe „recht" und versetze sich in die Sphäre der stattlichen oder kirchlichen Gerichtsbarkeit. Ich halte es aber auch da für kein glückliches Schlagwort. Man kann es nicht brauchen, ohne es mit Kautelen zu umgeben. Und es ist, wenn eine Gerichtsbarkeit für religiöse Richtungen überhaupt zugestanden wird, doch auch wiederum ein Nonsens. Kirchliche Rechtshandhabung wird, vor die Entscheidung über die kirchlichen Richtungen gestellt, sich schwerlich darauf einlassen, sie alle als gleichberechtigt anzuerkennen; sie wird nach notwendigen Erfordernissen für die erwünschte Berechtigung suchen und diese der einen mehr, der andern weniger zuerkennen.

Aus solchen Erwägungen verzichten wir schlechterdings ein für allemal auf das Schlagwort „Gleichberechtigung der Richtungen" und bekennen uns lieber zu der klaren und bestimmten Losung, daß in Glaubenssachen das Recht überhaupt nicht mitzusprechen habe . . .

Nachdem dann die Fälle Schmaltz, Fischer, Weingart (gegen dessen Rückkehr nach Osnabrück Rade sich ausspricht, eine Frage, die ja inzwischen durch Weingarts Verzicht gegenstandslos geworden ist,) besprochen sind, lautet der Schluß:

Zündstoff genug, an dem der innerkirchliche Streit in jedem Augenblick aufflammen kann. Dennoch haben wir Hoffnung, daß der Streit auf dem Prozeßwege immer mehr in Mißkredit kommen wird, wo es sich um Überzeugung und Lehre handelt. Auch Leipzig und Worms stärken uns in dieser Hoffnung. Denn es können wohl die, die drin als Freunde zusammentagen, sich draußen messen im heiligen Streit um die Wahrheit. Aber daß die einen sich dann als Richter über die andern auf den Richtstuhl setzen sollten, will nicht wohl anstehen. Und merkwürdig genug: in Worms hielt Pfarrer Veesenmeyer von Wiesbaden zur Einsegnung des Ganzen die Festpredigt, einst auch vom hannöverschen Landeskonsistorium gerichtet und verurteilt, und das hinderte den Geh. Kirchenrat Lemme von Heidelberg, einen leidenschaftlichen Kämpfer für die Alleinberechtigung der Orthodoxie, nicht, am Lutherdenkmal seine treffliche Rede zu halten; ja eben der Berliner D. Fischer sprach in der Wormser Debatte unter Beifall, vier Wochen nach dem Protestantentag, obwohl sein Vortrag inzwischen bereits gedruckt vorlag. Derlei Einzeltatsachen ließen sich noch mehr aufzählen: es tut nicht not. Genug, daß „Fälle" immer wieder vorkommen werden, daß aber ihre Behandlung, ihre Erledigung in Zukunft eine brüderliche, sachliche sein wird, das ist's, was man von einer nahen oder fernen Zukunft erwarten darf.

3. Urteile über die Wormser Tagung (vgl. 1904, S. 575 f.) aus den

verschiedensten Lagern, Hrsg. d. Chr. d. Chr. W., Prof. Marx-Frankfurt a. M., Kreuzzeitung, Alter Glaube, Ref. K.Ztg., die sämtlich ablehnend lauten, sind zusammengestellt in der Chr. d. Chr. W. 1905, Nr. 7, Sp. 85—91.

4. In der Vossischen Zeitung ist am 26. 1. 05 gelegentlich der Besprechung des Falles Fischer gesagt:

Es war eine ganze Weile Ruhe in der preußischen Landeskirche und alle Bemühungen der sogenannten Positiven, diese Ruhe zu stören, waren vergeblich. Der deutsche Kaiser verkehrt weiter mit Harnack und Delitzsch, in den Oberkirchenrat wurde ein Freund der „Christlichen Welt", Professor Dr. Kaftan berufen, die Generalsynode, durchaus orthodox zusammengesetzt, verlief bedeutungslos, selbst die orthodoxen Blätter hatten keine Freude an ihr, die Parole Stöckers, die Sozialdemokratie durch eine kirchliche Aktion zu bekämpfen, fand geringen Anklang, der Aufruf dazu trug nicht die Unterschrift aller Generalsynodalen und eine Sammlung für diesen Zweck brachte knapp 3000 Mk. — Kürzlich haben in Leipzig und Worms Orthodoxe und Liberale einmütig und in stillschweigender aber offen ausgesprochener gegenseitiger Anerkennung beraten. Man perhorreszierte die Parteigezänke und den theologischen Streit und proklamierte Einigkeit in der Arbeit für das evangelische Volk. Ausgesprochen liberale Geistliche, Protestantenvereinler fanden anstandslos ihre Bestätigung. In einem einzigen Fall der Nichtbestätigung durch das schlesische Konsistorium hob der Oberkirchenrat diese Entscheidung auf. Die kirchlich-liberalen Blätter vermieden den Kampf gegen die Orthodoxie. Der deutsche Protestantenverein betrat einen neuen Weg zu praktischer Arbeit in den Sektionen. Religionsgeschichtliche Volksbücher stellen positiv die gesicherten Ergebnisse der theologischen Forschung fest. Eine neue Übersetzung und Erklärung des Neuen Testaments ist in Vorbereitung. Lauter positive Arbeit für die Kreise, die niemals für die Orthodoxie zu haben sein werden, um sie für das Evangelium und das kirchliche Leben zu gewinnen!

(Nach „Reformation" 1905, Nr. 6, S. 94 a.)

2. Beiträge zur Bibelforschung.

Von Professor D. Eb. Nestle in Maulbronn.

1. Zu Jesu Antwort auf die Bitte der Zebedäussöhne. — Zu Mark. 10, 39 bemerkte Wellhausen: „Die Weissagung des Martyriums bezieht sich nicht bloß auf Jakobus, sondern auch auf Johannes, und wenn sie zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stände sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei. Diese Überlegung hat Wellhausens Kollege, der Professor der klassischen Philologie in Göttingen, Ed. Schwartz, mit der Notiz in Verbindung gebracht, die ein spätgriechischer Chronist als aus dem zweiten Buch des Papias bringt, daß „Johannes der Theologe und sein Bruder Jakobus von den Juden getötet wurden". Schwartz („Über den Tod der Söhne Zebedäi. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums". Abhandlungen der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge VII, 5. 1904. 53 S. Mk. 3.50) meint, auf Grund dieser beiden Zeugnisse sei der Schluß nicht zu umgehen, daß sie beide als Märtyrer gestorben seien, und das Sitzen zu beiden Seiten werde „nur dann verständlich und klar, wenn sie tatsächlich zur gleichen Zeit und zusammen die Erde verlassen haben". Darnach müsse in Verbindung mit Apg. 12, 2 „als historische Tatsache" angesehen werden, „daß Jakobus und Johannes im Jahre 43 oder 44 auf Befehl des Königs Agrippa hingerichtet sind". Wie sich Schwartz mit den Zeugnissen abfindet, die seiner Anschauung entgegenstehen — der Johannes in Gal. 2, 9 sei der Johannes Markus, von dem der Markus der Galaterbriefe zu unterscheiden sei —, und welche Folgerungen er daraus für das 4. Evangelium und die ganze Überlieferung über Johannes zieht, sehe man bei ihm selbst nach, oder in dem Referat, das Schürer in Nr. 26 der Theologischen Literaturzeitung 1904 von der Abhandlung seines philologischen Kollegen gibt. Hier möchte ich dieser Erklärung vom Sitzen zur Rechten und Linken eine andere entgegenstellen, die ich einmal vor mehr als 25 Jahren in einer englischen Sonntagsschule gehört habe und die mir viel ansprechender erscheint als diese philologische.

Nehme man an, sagte die Sonntagsschullehrerin, daß Jakobus als der zuerst Gestorbene zur Rechten Jesu gekommen sei, so hätte Johannes, als der am längsten Lebende, wenn sich die Jünger im Kreis aneinanderschlossen, den Platz zur Linken Jesu bekommen. Will man überhaupt auf das Wort Nachdruck legen, so ist diese Deutung gewiß viel hübscher. Aber fragen möchte ich, wie hat sich die christliche Kunst zu dem Wort gestellt? Auf dem großen Wandgemälde des Ulmer Münsters vom jüngsten Gericht haben Petrus und Andreas die Plätze zu Jesu Seiten; so wird es wohl vielfach sein. Und aufmerksam machen möchte ich auf das heitre Mißverständnis, das mehreren alten Übersetzungen des Neuen Testaments begegnet ist, daß sie die zwei Wörtchen ἀλλ οἷς = „sondern denen“ (denen es bereitet ist) nicht als zwei Wörter erkannten, weil die ältesten griechischen Handschriften ohne Worttrennung und Zeichen geschrieben waren, sondern als ein Wort ἄλλοις nahmen und übersetzten: „andern ist es bereitet“. Ob solcher Antwort würden die beiden Zebedäiden vielleicht noch verblüffter drein geschaut haben, als zu dieser neusten Ausdeutung dieser Antwort.

2. Kleine Fragen zum Neuen Testament. — Der 77jährige Berliner Oberkonsistorialrat und Prof. Bernhard Weiß hat nach mehr als 50jähriger Beschäftigung mit dem griechischen N. T. seine Studien gleichsam zusammengefaßt, indem er kürzlich bei Hinrichs in Leipzig „Das Neue Testament nach D. Martin Luthers berichtigter Übersetzung mit fortlaufender Erläuterung versehen“ (vgl. Die Studierstube 1904, S. 627) erscheinen ließ (20 Lieferungen zu 50 Pf., oder 2 Bde., geb. zu je 6 Mk.). Die folgenden Fragen, die eine Durchsicht des ersten Heftes anregten, zeigen, wieviel selbst an Kleinigkeiten nach so langer Arbeit am N. T. noch zu tun übrig bleibt.

1) Matth. 1, 1. Weiß beginnt seine Übersetzung: „Dies ist das Buch vom Ursprung Jesu Christi, der da ist ein Sohn Davids, ein Sohn Abrahams.“

Ist diese Auffassung des doppeldeutigen „des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ und des weggelassenen Artikels richtig?

Luther wurde für seine gegenteilige Auffassung einst scharf angegriffen (siehe meine Mitteilungen „Blätter für württ. Kirchengeschichte“); ich will keine Gründe pro und contra anführen, sondern nur Fragen anregen, doch halte ich Luthers Auffassung für die richtige.

2) 1, 20. Weiß: „ein Engel des Herrn“, wie Luther. Sollte es nicht nach dem Hebräischen „der Engel des Herrn“ heißen? siehe zu 1, 1 „ein“ oder „der“ Sohn Davids und zu 12, 42. Weiß übersetzt doch auch nicht: „eines Herrn“.

3) 1, 21. „Jesus (d. i. Jehova ist Hilfe)“ sagt W. in der Erläuterung. Ist diese hergebrachte Erklärung des Namens Jeho-schua (neben Bat-schua u. a.) zu rechtfertigen, als ob er von der Wurzel jascha komme?

Die umfassendsten neuen Forschungen macht dieser eine Name nötig.

4) 1, 22. Diesen Vers erklärt Weiß noch als Wort des Engels; ob mit Recht?

5) 2, 2. 9. Wir haben seinen Stern gesehen bei seinem Aufgehen; den Stern, den sie im Aufgehen gesehen hatten. Ist das richtig?

6) 4, 16. „Die im Land und Todesschatten saßen“; das kann doch nur ein Versehen sein, wie Weizsäcker einen Bindestrich hätte setzen sollen, daß man sein „die im Todes-Land und Schatten saßen“ richtig versteht.

7) 5, 25 „Sei willfährig deinem Widersacher, bis du mit ihm auf dem Wege bist“.

8) 6, 3. So wenig soll man mit seinem Wohltun prunken, „daß man selbst den, der uns so nahe steht wie die linke Hand der rechten, nicht darum wissen läßt“. Aus Anlaß einer württ. Landexamensaufgabe habe ich im Neuen Korrespondenzblatt für Gelehrten- und Realschulen Württembergs das Wort erklärt, daß man sogar vor sich selbst nicht viel Aufhebens machen soll. Was ist richtig?

9) 8, 3. Daher streckt auch Jesus seine Hand aus, „um die verunreinigende und ansteckende Anmaßung des Kranken zu verheilen“. Ist diese Deutung richtig? Das folgende Anrühren versteht natürlich auch W. von heilkräftiger Berührung.

10) 8, 7. Auch Weiß übersetzt von Luther als Aussage: ich will kommen

und ihn gesund machen. Ist aber nicht die von Hahn neuerdings wieder vertretene Auffassung als Frage richtiger schon wegen des betonten ἐγώ?: „Ich soll kommen und ihn heilen?" Eine zusammenfassende Untersuchung all der Stellen, die als Frage oder Aussage gefaßt, entgegengesetzten Sinn geben, wäre sehr lehrreich. Vgl. Jes. 1, 18 „Wenn eure Sünden blutrot sind, soll ich sie dann als schneeweiß ansehen?" Hos. 13, 14 „Tod, wo ist dein Stachel?" d. h. her mit deinem Stachel! usw.

11) 8, 23. „Auf dem kleinen Bergsee"; erweckt das nicht eine falsche Vorstellung vom galiläischen „Meer"?

12) 10, 8 f. Verschaffet euch nicht (damit) Gold noch Silber usw." So in der Übersetzung, und in der Erklärung: „Wie sie die Befähigung dazu geschenksweise empfangen, so sollten sie dieselbe auch als freie Wohltat ausüben und sich in keiner Weise dafür bezahlen lassen. Auch nicht mit der geringsten Münze sollten sie ihre Gürtel sich füllen lassen, in denen man sein Geld zu tragen pflegte, auch nicht eine Tasche mit Mundvorrat für die Reise sich mitgeben oder sich mit Vorratskleidern und Schuhen versorgen lassen; nicht einmal einen Reisestab sollen sie mitnehmen, den manchem ihnen zur Bequemlichkeit anböte."[1])

13) 12, 42. „Eine Königin von Mittag" und in der Erklärung: „Eine Königin des Südens, die doch alles besaß, was ihr Herz begehrte". Ist hier nicht wieder ein Hebraismus verkannt? Die Frage ist noch gar nicht im Zusammenhang untersucht, ob nicht geborene Griechen das Griechisch des Neuen Testaments an vielen Stellen anders verstehen mußten, als die Judengriechen beabsichtigten, die es geschrieben. Für einen mit dem hebräischen Text des Alten Testaments vertrauten Leser wird z. B. kein Zweifel sein, daß Ps. 45, 7 bedeutet: dein Thron, o Gott, steht in Ewigkeit; ein griechischer Leser wird aber ὁ θρόνος σου ὁ θεός viel eher so verstanden haben, wie es Westcot-Hort und andere jetzt drucken: dein Thron (ist) Gott in Ewigkeit (Gott als Subjekt). Doch das nur im Vorbeigehen.

14) 13, 14. „Mit sehenden Augen werdet ihr sehen und nicht wahrnehmen". Seltsam, daß auch Weiß, und wie es scheint, überhaupt noch kein Erklärer des Alten und Neuen Testaments wahrgenommen hat, daß das ἰδητε unserer Handschriften hier nicht = ἴδητε von εἶδον, ἰδεῖν, sehen, sondern = εἰδῆτε von οἶδα, εἰδέναι wissen, erkennen ist. Das zeigt doch der hebräische Grundtext von Jes. 6, 9 deutlich genug. Zwischen ει und ι macht die phonetische Schreibung des Neuen Testaments keinen Unterschied mehr.

Doch einstweilen genug dieser kleinen Fragen und Anregungen; sie mögen zeigen, wieviel Stoff eine einzige Lieferung einer neuen Arbeit über das Neue Testament bietet. Wir stehen immer noch am Anfang der vollständigen Erkenntnis dieses Buches.

3. Pfarrer und Gotteslästerung im „Vorwärts".

„Ein protestantischer Geistlicher als Verteidiger eines sozialdemokratischen Gotteslästerers!" Der Vorwärts 31. 12. 1904 schreibt unter dieser Überschrift:

Unseren Lesern ist der Gotteslästerungsprozeß bekannt, in dem vor vier Wochen unser Genosse Westmeyer, Redakteur des Hannoverschen „Volkswillen", zu drei Monaten Gefängnis verurteilt wurde. Der Prozeß wurde damals schon in zweiter Auflage verhandelt, nachdem Westmeyer im ersten Verfahren der Hannoverschen Strafkammer freigesprochen worden war. Das Reichsgericht hatte die Aufhebung dieses ersten Urteils verfügt. Die Wirkung war die nunmehr erfolgte Verurteilung. Diese erfolgte, obwohl zwei Hannoversche Geistliche, Chappuzeau

[1] Warum Jesus den Jüngern auch die Schuhe (ὑποδήματα Mark. 10, 10, Luk. 10, 4; 15, 22) verwehrt, glaube ich zu verstehen, seit ich vor einigen Jahren anfing, Schnürschuhe zu tragen. Es ist Andeutung der beständigen und augenblicklichen Bereitschaft. Das Schnüren hält auf, und wenn es eilt, reißt vielleicht der Schnürriemen, oder er löst sich in einem ungeschickten Augenblick. „Keinem gehet der Gürtel auf von seinen Lenden und keinem zerreißt ein Schuhriem", sagt schon Jes. 5, 27, um die beständige Schlagfertigkeit des feindlichen Heers zu beschreiben.



und Dörries, die von Genosse Westmeyer als Zeugen geladen worden waren, das Gegenteil einer Gotteslästerung in den inkriminierten Stellen fanden. Aber freilich zwei andere Hannoversche Geistliche, die der Staatsanwalt noch während der Gerichtsverhandlung laden ließ, erklärten, daß die betreffenden Stellen den Namen Jesu mit Hohn und Spott überschütten und sie deshalb in ihren heiligsten Gefühlen tief verletzten.

Nunmehr ergreift einer der genannten Zeugen, der Pastor Dörries in Hannover, in der soeben erschienenen Nr. 53 der „Christlichen Welt" (vom 29. Dezember) das Wort, um an jenem Urteil eine tapfere und vernichtende Kritik zu üben. Der ganze lange Artikel ist eine großzügige Verteidigungsrede für unseren Genossen, eine Anklagerede gegen das stattgehabte Verfahren, die in den Kreisen, in denen die „Christliche Welt" gelesen wird, ihre tiefe agitatorische Wirkung nicht verfehlen wird. Sie wird den Glauben an die absolute Gerechtigkeit unseres heutigen richterlichen Betriebes gerade in diesen sonst besonders vertrauensvoll gestimmten Schichten wohl ein gut Stück erschüttern. Wir teilen im nachstehenden die hauptsächlichsten Abschnitte des Artikels mit — sie bedürfen ihrerseits keines besonderen Kommentars mehr . . .

Darauf geht Pastor Dörries mit seinen beiden orthodoxen Amtsbrüdern, die gegen Westmeyer ausgesagt haben, ins Gericht . . .

Und dann kommt der Staatsanwalt an die Reihe, der gegen unseren Genossen sogar sechs Monate Gefängnis beantragt hatte . . .

Selbst den Richtern gegenüber wagt der Freimütige seine selbständige Meinung zu sagen . . .

Und endlich geht er nun selbst, wie nur ein Verteidiger vor Gerichtsstelle, auf den Inhalt, den Sinn, die Ausdrücke in den Ausführungen Westmeyers ein. Bei alledem muß man sich vor Augen halten, daß es ein Sachverständiger ersten Ranges ist, der diese Untersuchungen anstellt und diese Schlüsse daraus zieht! Denn Dörries gilt als einer der gebildetsten und maßvollsten unter allen lebenden Hannoverschen Geistlichen. Dabei bricht stellenweise eine freie Satire durch, die bei allem Ernst noch extra belustigt, und die nur zu fein ist für die, auf die sie besonders gemünzt erscheint . . .

Uns scheint fast, als ob Pastor Dörries mit seinen letzten Ausführungen auch gegen sich selbst ein Strafverfahren wegen Gotteslästerung habe provozieren wollen. So wenig wir gerade ihm die seelischen Aufregungen und Qualen, die das im Gefolge hat, gönnten, ein Gaudium für Götter, nein, vielmehr ein sitten- und strafgeschichtliches Schauspiel ersten und unvergeßlichen Ranges würde es werden. Doch mag dem sein wie ihm wolle: Tapfer und vernichtend ist dieses ganze Vorgehen dieses Geistlichen, ehrenvoll für ihn, ehrenvoll für unseren Genossen, den Gotteslästerer Westmeyer.

Vgl. Chr. Welt 1904. Nr. 52. 53.

4. Verschiedenes.

1. Zur Bewerbung um den nächsten Preis der Karl Schwarz-Stiftung wird das folgende Thema gestellt: „Christian Ferdinand Baur in seiner Bedeutung für die Theologie". Für die beste wissenschaftliche Behandlung dieses Themas zahlt die Stiftung am 19. November 1907 einen Preis von fünfhundert Mark. Die Arbeiten, die bis zum 1. Juli 1907 an Kirchenrat D. Rudloff in Wangenheim, Herzogtum Gotha, event. an dessen Nachfolger im Schriftführeramt des Preisrichter-Kollegiums einzusenden sind, müssen in deutscher Sprache von einer andern als des Verfassers Hand deutlich geschrieben und mit einem Motto versehen sein, und es ist ihnen ein verschlossener Zettel beizulegen, welcher den Namen des Verfassers und das gleiche Motto wie die Arbeit enthält. Sämtliche eingereichte Arbeiten können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden. Auch die gekrönte bleibt Eigentum des Verfassers. Sollte keine der gelieferten Arbeiten den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen, so behält sich das Kollegium vor, eine neue Konkurrenz auszuschreiben. (Aus Prot. Monatsh., 1905, S. 40.)

2. „Der Ertrag der Ausgrabungen auf den Trümmerfeldern des alten Orients, insbesondere Palästinas, für die Erkenntnis der Religion

Israels": unter dieser Überschrift hat Sellin, der selber seit einiger Zeit an den Ausgrabungen in Palästina beteiligt ist, in Berlin einen begeistert aufgenommenen Vortrag gehalten, ihn in der Neuen Kirchl. Ztschr. (Februar 1905) veröffentlicht und wird denselben demnächst als Broschüre bei Deichert in Leipzig erscheinen lassen.

3. Ein gewisses Aufsehen haben die ungehaltenen Predigten eines Altmodischen von Nathanael Jünger (Halle a. S. 1905, C. Ed. Müller VII und 272 S., 3 Mk.) erregt. „Ungehalten" nennt der pseudonyme — übrigens an der Wasserkante durch eine Indiskretion nicht mehr verborgen gebliebene — Verfasser seine „Predigten" sowohl im wirklichen als im übertragenen Sinne. Mit großer Deutlichkeit, die hie und da zur schonungslosen Derbheit wird, geht er dem mancherlei Irr- und Wirrwesen der modernen Welt, und nicht zum wenigsten dem in Theologie und Kirche, zu Leibe, um dann seine Leser in immer neuen Variationen auf die einzige heilsame Arzenei wider alle Schäden hinzuweisen: die Bibel und ihren Mittelpunkt, den gekreuzigten, auferstandenen und ewig lebendigen Christus. Das Buch ist mit Geist und Feuer geschrieben und sonderlich auf die berechnet, die noch nicht oder nicht mehr zur Kirche gehen. Schade, daß der Eindruck des öfteren durch eine allzugroße Wortfülle, verbunden mit einer gewissen Süßlichkeit und Weichlichkeit, beeinträchtigt wird. Eine Art Effekthascherei begegnet nicht selten, die das Gegenteil von dem erreicht, was sie erreichen will. Was soll z. B. diese Flut von 102 Gedankenstrichen hintereinander auf S. 63? Oder diese Riesenlücke im Text S. 127? Oder dieses Setzerkunststück am Schluß von S. 246? Auch der „teure Mensch", der so oft angeredet wird, berührt wenig angenehm. Aber das sind Kleinigkeiten gegenüber dem reichen und tiefen Inhalt; die Ausführungen S. 71—98, die Jesu Menschheit im Lichte seiner Gleichnisse beleuchten, sind ein wahres Kabinettstück, und das Buch als Ganzes darf als ein wertvoller und origineller Beitrag zur praktischen Apologetik bezeichnet werden (Josephson-Bremen).

4. Zu dem Fall des Pfarrers Heyn, der auf Grund eines an seine Predigtsammlung „der Herr ist der Geist" angeknüpften Protestes des Propstes D. Frhr. v. d. Goltz als Pfarrer an St. Petri in Berlin nach mehrjährigen Verhandlungen vom Brandenburgischen Konsistorium abgelehnt worden ist, gibt die Chr. d. Chr. W. 1904, Nr. 6, Sp. 64—80 in extenso die inkriminierten Predigtstellen und Heyns Verteidigung wieder. In Nr. 7, Sp. 92—95 folgen noch Ergänzungen dazu.

5. Der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß hat in einer ausführlichen Denkschrift die Gefahren aufgedeckt, die sich aus dem Toleranzantrag des Zentrums für das Zusammenleben der Konfessionen und für das Verhältnis von Staat und Kirche ergeben und sie dem Reichstag vorgelegt, auch der Presse zugestellt. „Ein kirchenpolitisches Ereignis ersten Ranges" (Chr. d. Chr. W. 1905, Nr. 7, wo auch der Inhalt ausführlich wiedergegeben ist, Sp. 81—85).

6. Nathanael, Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel, hrsg. von Prof. D. Strack in Berlin, der die Zeitschrift begründet, sachkundig und weitherzig und seit ihrem Entstehen umsonst, ja mit mancherlei Opfern im Dienste der Kirche geführt hat, hat ihren 21. Jahrgang angetreten. Monatlich bringt sie ein Heft von zwei Bogen und kostet jährlich nur 1,25 Mk., mutet also keinem Pfarrer zuviel zu, denn für den Pfarrer, zu seiner Belehrung und Anregung ist sie bestimmt. Da neuestens ausländische Missionen von Hamburg aus eindringen und ebenso eifrig wie erfolgreich (sie haben mit den Gemeinschaftskreisen Freundschaft geschlossen) sammeln, laufen die drei großen deutschen Missionen Gefahr, geschädigt zu werden. Es wäre daher erwünscht, wenn weitere Kreise darauf aufmerksam gemacht und „Nathanael" ihr Interesse zuzukehren veranlaßt würden. — Übrigens hat Strack, um Mitgliedern seines Institum Judaicum gründliches Studium jüdischer Religion, Literatur und Geschichte (unabhängig von der jüdischen Tradition) zu ermöglichen und zugleich künftige Dozenten für dieses Gebiet heranbilden zu helfen, ein Stipendium begründet, das seit 1896 von 300 Mk. auf 18000 Mk. angewachsen ist. Möchten sich etwelche finden, die auch hier mithelfen!

7. Ullmann unter der Überschrift „Nach bestem Wissen und Ge-

wissen" (efter bästa förstånd och samvete) in der Kirchlichen Zeitschrift 1904, 481—503 (Upsala) beginnt: „Durch Königliche Verordnung vom 11. März 1904 ist bestimmt worden, daß die zweite in der Reihe der Verpflichtungsfragen, die bei der Priesterweihe von den Ordinanden zu beantworten sind, fortan folgenden Wortlaut haben soll: ‚Wollt Ihr nach bestem Wissen und Gewissen lauter und rein Gottes Wort verkündigen, so wie es uns in der Hl. Schrift gegeben ist und so wie es die Bekenntnisschriften unserer Kirche bezeugen?'" und schließt mit dem Ergebnis: „So lange unsere Kandidaten den edlen und demütigen Jüngersinn gegen den Herrn der Kirche bewahren, so lange die Gemeinde Christi das Recht hat, von ihnen zu verlangen, wozu das ganze Ordinationsformular sie verpflichtet, so lange hat die Gemeinde nicht die geringste Veranlassung, irgendeine Gefahr oder Schaden daraus zu fürchten, daß sie in der Stunde der Weihe feierlich vor Gott und seiner Gemeinde geloben, daß sie ‚nach bestem Wissen und Gewissen usw.'" (s. o.).

8. Der Bruch zwischen Frankreich und dem Vatikan, darüber orientiert Lachenmann in der Christlichen Welt 1905 Nr. 1.

9. Das Erscheinen von Roseggers J. N. R. J. (vgl. S. 49) wird von Drews in der Christlichen Welt 1905 Nr. 2 einer Kritik unterzogen, die auf den Wunsch hinausläuft: „wäre es doch nicht geschrieben!" „Das Buch wird wirkungslos verklingen. Schade! Aber es verdient kein anderes Schicksal." — Rosegger selber hat zu Neujahr Ein Nachwort zu meinem Jahrbuche (8 S.) ausgehen lassen, um zu der von ihm gewollten Auffassung seines Buches anzuleiten.

10. Orientfahrten 1905. Für die erste diesjährige Reise — die zehnte seit der Einführung dieser Studienfahrten — können keine Meldungen mehr angenommen werden, da alle Plätze bereits belegt sind. Aufschluß über die übrigen drei Fahrten nach dem Orient, an denen Lehrer und Nichtlehrer teilnehmen, gibt das illustrierte Programmheft, welches unentgeltlich von dem Veranstalter der Reisen, Herrn Jul. Bolthausen in Solingen, zu beziehen ist. (Vgl. Die Studierstube 1904, S. 359, wonach die Reise zu bisher unerreicht billigen Preisen in angenehmster und förderlichster Weise gemacht wird.)

11. Renaissance, Monatschrift für Kulturgeschichte, Religion und Kunst (12 Hefte à 64 Seiten für 8 Mk.). Organ der deutschen Reformkatholiken (Schell, Ehrhard, Merkle, Koch, Knöpfler usw.). Inhalt des 1. Heftes 1905: Hermann Schell, Gottesbegriff und Aberglaube. — Die religiöse Krisis der Gegenwart und ihre Lösung. — Religionsphilosophie. — Aus Deutingers Christl. Ethik. — Geschichte des vatikanischen Konzils. — Gedichte. — Adalbert Stifter. — Hans Hopfen. — Die griechische Metapher. — Der Priesterbart. — Dr. Ettmayr †. — Pascal als Apologet. In Heft 3: Hermann Schell: Die Todsünde. Man abonniert zu 2,15 Mk. vierteljährlich bei der Post oder beim Herausgeber Dr. Josef Müller, München, Holzstr. 11, II.

12. Der Bund „Heimatschutz", dessen Satzungen auf der begründenden Versammlung am 30. März 1904 in Dresden festgestellt wurden, hat sich zum Zweck gesetzt, die deutsche Heimat in ihrer natürlichen und geschichtlich gewordenen Eigenart vor Verunglimpfung zu schützen. Das Arbeitsfeld des Bundes teilt sich in folgende Gruppen: a) Denkmalpflege. b) Pflege der überlieferten ländlichen und bürgerlichen Bauweise; Erhaltung des vorhandenen Bestandes. c) Schutz der landschaftlichen Natur einschließlich der Ruinen. d) Rettung der einheimischen Tier- und Pflanzenwelt sowie der geologischen Eigentümlichkeiten. e) Volkskunst auf dem Gebiete der beweglichen Gegenstände. f) Sitten, Gebräuche, Feste und Trachten. Flugschriften, die die Gedanken und Pläne des Bundes in immer weitere Kreise tragen sollen, erscheinen zum Preise vdn 40 Pf. im Verlage von Gebauer-Schwetschke, Halle a. S. Die erste ist verfaßt von dem Professor der Nationalökonomie Fuchs in Freiburg: Heimatschutz und Volkswirtschaft. Sie lenkt den Blick auf große volkswirkschaftliche Fragen, damit man Heimatkunst und Heimatschutz mit ihnen in Einklang bringen, oder grade an ihnen den Frevel wider den Heimatschatz kennen lerne.

Die Studierstube.

3. Jahrg. April 1905. 4. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

3. Bist du geheiligt?

Joh. 17, 19. ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

„Ich heilige mich selbst für sie", dieses Gebet Jesu sagt uns, worum auch wir zu bitten haben. Wollen wir andere heiligen, so können wir das nur so, daß wir uns selber heiligen. Mit dem einen Wort ist alles gesagt, was wir brauchen. Wir können nicht anders an unserer Gemeinde arbeiten, als so, daß wir an uns selbst arbeiten. Wir können die Welt nur so überwinden, daß wir sie in uns selbst besiegen. Man kann niemanden gegen eine Versuchung schützen, der mau selbst unterliegt. Nur wer heilig ist, heiligt.

Was heißt das, heilig sein? Wer so zu sprechen und zu schweigen, so zu leiden und zu handeln versteht, daß die, die ihn hören, den Eindruck bekommen, „Gott ist gegenwärtig, lasset uns anbeten", der ist heilig. Wer selbst in der Gegenwart Gottes steht, der erweckt auch in anderen ganz unwillkürlich die Erinnerung an Gott ohne viele Worte, ohne irgend etwas Gemachtes und Gesuchtes, ja, ohne sich dessen bewußt zu sein. So war Jesus. Er war ein beständiger Zeuge Gottes. Er hatte Gott vor Augen und im Herzen und stellte darum alle seine Hörer durch jedes seiner Worte in das helle Licht Gottes, in die Gegenwart Gottes hinein und hatte darum ein Recht, jeden Zweifel an Gott und an Gottes Willen, der in seiner Gegenwart laut wurde, als Heuchelei zu behandeln. Ein bekannter Zeuge Gottes hat einmal gesagt: „Mir hat noch niemand, wenn ich mit ihm allein war, ins Gesicht zu sagen gewagt: „Es ist kein Gott." Wer ein solcher Zeuge Gottes ist, daß er dies mit Recht von sich sagen kann, der ist heilig. Von Bengel wird erzählt, daß er einst des Abends von zwei Mädchen, die auf schlechten Wegen gingen, leichtfertig angesprochen sei; er sah sie schweigend an und ging vorüber, sie gingen still nach Haus, die eine von ihnen hat später bekannt, daß es ihr gewesen sei, als wenn auf seiner Stirn das Wort „Ewigkeit" gestanden habe. Diese Erzählung zeigt, was das heißt, heilig sein.

So sollen auch wir sein. So soll der Pastor als der Zeuge Gottes, das Pfarrhaus als ein Tempel Gottes in der Gemeinde stehen, man soll ohne viele Worte merken an der Art, wie die

großen und die kleinen Dinge getrieben werden, an der Art, wie die Arbeit getan, die Freude genossen, das Leid getragen, die Unterhaltung geführt, die Sünde gestraft und verziehen wird, daß hier die Verheißung des Herrn sich erfüllt hat: „Siehe ich bin bei euch alle Tage." „Ich will unter ihnen wohnen und unter ihnen wandeln." Diese Heiligkeit ist uns im einfachsten, natürlichsten, alltäglichsten Leben möglich, sie ist möglich mitten in unserer Sünde. Von keinem Menschen geht eine so heiligende Wirkung aus als von dem, der energisch mit seiner Sünde kämpft, so daß ihm die Buße gelingt. Aufrichtige Buße und der Ernst, der sich mit ihr verbindet, ist für alle, die sie sehen, eine mächtige Erinnerung an Gott. Heiligkeit ist aber auch nicht etwas, was nur in gehobenen und feierlichen Augenblicken durch unser Leben hindurchbricht. Gerade wenn die kleinen und alltäglichen Dinge mit Freudigkeit, Sorgfalt und Ernst als ein Dienst Gottes getan werden, so sind sie geheiligt. Wir sind nicht vom Sonntag erlöst, sondern vom Alltag, wenn wir in Gottes Gegenwart leben.

Auch die Freude unseres Lebens wird durch die Gegenwart Gottes geheiligt. Gerade die Gegenwart Gottes gibt Freudigkeit, eine solche Freudigkeit, die von dem Wechsel der Stimmungen unabhängig ist. Wahrhaftige Heiligkeit hat nichts von Unnatur an sich. Wo gemachtes und gesuchtes, erkünsteltes Wesen ist, da soll nur die Kluft zwischen Schein und Sein verdeckt werden. Wenn sich zwischen unserem wirklichen Leben und unserem Amt eine solche Kluft dehnt, gerade dann stellt sich das künstliche Pathos ein, die angenommene Salbung, die durch ihre Unnatur ihre Unwahrhaftigkeit verrät. Nicht alles, was natürlich ist, ist göttlich, aber was wirklich göttlich und heilig ist, das ist auch natürlich. Künstlich und unnatürlich ist alle Salbung, die wir selber machen, wahrhaftig aber ist die Heiligung, die Gott uns gibt, indem er selber uns in seine Gegenwart versetzt.

Für uns lautet deshalb Jesu Gebet: „Heilige mich selbst für sie." Dies soll unser beständiges Gebet sein, durch den ganzen Gang unsres Lebens erhört es Gott. Alles, was von ihm kommt, heiligt. Jede Gabe, die von ihm kommt, wenn sie mit Dankbarkeit als seine Gabe hingenommen wird, gibt uns eine heilige Freude. Aber besonders das Leid heiligt, weil es uns von der Welt loslöst und in Gottes Gegenwart stellt. Eine Krankenstube kann ein Tempel Gottes sein. Wenn man zuweilen Menschen trifft, zu denen man aufblickt mit dem Wunsche, etwas ähnliches möchte auch ich sein oder werden, und sich fragt, wie sie so geworden sind, so findet man meistens, daß sie durch großes Leid geläutert und geheiligt sind: „Siehe, diese sind's, die gekommen sind aus großer Trübsal." Darum haben wir dem Herrn zu danken, der uns durch Freud' und Leid heiligt. Aber wir brauchen nicht auf etwas Besonderes zu warten, um Gottes heiligende Kraft zu erfahren, Gott heiligt uns durch sein Wort, durch sein Wort hebt er uns hinaus aus dem kleinlichen und törichten Treiben, aus dem Staub und aus dem Schmutz, aus dem Schlaf und aus dem Tod hinauf in die Ewigkeit vor sein Angesicht, in das Licht hinein. Und das hat zur Folge, „daß uns klein das Kleine und das Große groß erscheine".

Diese Heiligung müssen wir täglich durchmachen. Man muß es uns anmerken, daß wir aus der Gegenwart Gottes herauskommen, wenn wir auf die Kanzel oder unter die Leute treten. Wir heiligen uns für sie. Dieses Hervortreten aus der Gegenwart Gottes gibt dann unsrem Wirken die Wärme und Kraft und den Ernst, gibt unserm Wort die Tiefe und Frische. Was wir an uns selber tun, das tun wir für die andern. Dadurch werden wir zum Vorbild und erwecken den Wunsch nach Gemeinschaft mit dem Gott, mit dem wir selbst in Gemeinschaft stehen.

„Auf daß sie geheiligt seien in der Wahrheit." Wenn wir wirklich geheiligt sind, so binden wir niemanden an uns. Denn alle Heiligung ist Selbstverleugnung, weil sie über uns hinaus hinweist auf Gott. „Ich suche nicht meine Ehre, sondern die Ehre dessen, der mich gesandt hat" — war das die Regel, der Jesus gehorcht hat, so gilt erst recht für uns das Wort: „Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre." Wir werden nicht anders heilig als so, daß wir Gottes Namen heiligen. Wer Gott heiligt, den heiligt Gott. Wir werden nur dadurch Gottes Zeugen, daß wir uns selbst nicht verehren und verehren lassen. Wir heiligen deshalb niemanden durch den Adel und die Würde unserer Persönlichkeit, sondern durch die Wahrheit, die wir ihm geben. Denn wir glauben nicht an die Macht der Persönlichkeit, sondern an die Macht der Wahrheit, weil wir nicht an uns, sondern an Gott glauben. Wahrheit macht heilig, weil sie von Gott kommt.

Ist R. Seebergs Theologie modern und positiv zugleich?

Von Dr. **Max Christlieb** in Marburg (Hessen).

Seeberg stellt die Forderung auf, daß es eine moderne positive Theologie geben müsse. Da er selbst eine Theologie vorträgt, müssen wir annehmen, daß diese mindestens im Grundsatz seiner eigenen Forderung entsprechen wolle. Auf die Frage nun, ob sie wirklich beides sei, gibt es vier logisch mögliche Antworten. Er selbst gibt natürlich die: Sie ist beides zugleich; und so sagen auch die Männer der kirchlich-sozialen Konferenz, so sagt Stöcker, so sagt die Evangelische Kirchenzeitung. Die zweite Antwort heißt: „Nein, diese Theologie ist zwar modern, aber sie ist nicht positiv"; so sagt Cremer und die, die zu ihm gehören, so sagt auch Lepsius. Als der letzte von denen, die aufgefordert worden sind, hier über Seebergs Theologie zu schreiben, möchte ich die dritte mögliche Antwort geben: „Umgekehrt, sie ist zwar positiv, aber nicht modern." Ich beschränke mich dabei ausschließlich auf Seebergs letztes Werk: Die Kirche im neunzehnten Jahrhundert, und verweise zur Ergänzung auf meine Aufsätze in den protestantischen Monatsheften (1904, Nov. und Dez., S. 414—424 und 470—483).

1) Biedermann hat einmal gesagt, alle Theologie sei genau genommen Vermittlungstheologie. Und in der Tat, als Wissenschaft von der Reli-

gion will die Theologie vermitteln zwischen dem zentralen Erlebnis der Religion und den Methoden des wissenschaftlichen Erkennens, d. h. jenes Erlebnis mit diesen Methoden wenn nicht erklären, so doch beschreiben. Oder man könnte auch sagen: die Theologie will vermitteln zwischen den in der christlichen Überlieferung berichteten religiösen Tatsachen und dem Welterkennen: sie will jene Tatsachen entweder in dieses Welterkennen eingliedern oder doch wenigstens den genauen Grund angeben, warum sie ihm nicht voll eingegliedert werden können. Das ist jedenfalls das richtige Ziel der Vermittlung zwischen dem alten Inhalt und der neuen Form. Die für gewöhnlich so genannte Vermittlungstheologie freilich wollte zwei Formen miteinander vermitteln — und das ist unmöglich. Sie wollte nicht den alten Inhalt in neuen Formen aussprechen, nicht den Gehalt des Christentums mit den Linien unseres heutigen Weltbildes darstellen, sondern das antike Weltbild, in dem das Christentum seine erste Darstellung gefunden hat, wollte sie vermitteln mit dem neuen, modernen Weltbild — und das ist eben ein widersinniges Unterfangen.

Von einer solchen Vermittlung kann in Seebergs Theologie nun gar keine Rede sein. „Eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren", wie Hofmann es genannt hat, das ist sein Vorsatz: „auch in der konfessionellen Theologie ist in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in weitem Umfang eine Neubildung der christlichen Lehre erstrebt worden, denn es wäre seltsam, bei dem großen Umschwung des geistigen Lebens in dem letzten Menschenalter von einer Dogmatik zu träumen, die man wesentlich fertig übernommen hätte" (287), und er findet mit Recht, daß die detaillierte Annahme des altorthodoxen Lehrsystems in der heutigen sich so nennenden orthodoxen Theologie zwar im Prinzip verlangt und behauptet, in Wirklichkeit aber nicht durchgeführt werde: die Wiederbelebung der alten melanchthonschen Dogmatik gelingt eben heute niemand mehr, schließlich braucht man aus ihr nur, was man eben brauchen kann (203).

Seeberg hat auch vollständig erkannt, daß der Vorwurf des Subjektivismus, der einem solchen „modernen" Versuch der Neugestaltung der Theologie regelmäßig entgegengehalten wird, in Wirklichkeit gar kein Vorwurf ist. „Vor der Vokabel Subjektivismus wird sich kein Verständiger fürchten: es ist ein beliebter Trick, sie wie einen Knüppel zwischen die Speichen des Fortschrittsrades zu schieben, man kann ja zeitweilig ein paar Speichen des Rades dadurch demolieren — wozu gäbe es sonst Kirchenpolitik in der Theologie? — aber das Rad wird weiter rollen und den Knüppel zerbrechen! (311.) „Wer, an dem Kant und die philosophische Bewegung seit ihm nicht spurlos vorübergegangen ist, vermag anders zu denken? Hier liegt kein wissenschaftlicher oder auch religiöser Gegensatz vor, sondern nur der Gegensatz geübten und nicht geübten Denkens" (283). Darum hat Seeberg auch ein Auge für die sonst meist nur von Liberalen beobachtete Tatsache, daß der Unterschied zwischen zwei Forschern, von denen in dem traurigen Jargon der Theologie der eine „gläubig", der andere „ungläubig" genannt wird, oft nur ein verschwindender ist: „daß die einen des Ruhmes der ‚Kirchlichkeit' sich erfreuen, während den andern der Kranz der ‚Wissenschaftlichkeit' gereicht

wird, darf den selbständigen Beurteiler nicht in dem Eindruck beirren, daß sie genau genommen alle dasselbe tun, wobei die graduelle Differenz des etwas Mehr oder etwas Weniger doch keinen prinzipiellen Unterschied begründet" (332).

Ich weiß nicht, ob Seeberg dabei an seinen Parteigenossen Stöcker und dessen Fehde gegen Gunkel gedacht hat; jedenfalls muß unsereinem als schlagendstes Beispiel für diesen treffenden Ausspruch sofort einfallen, daß Stöcker, der doch nicht eifrig genug die moderne kritische Theologie bekämpfen kann, neuerdings (in der Reformation Nr. 44, S. 85 der Lit. Beil.) selber zugibt: „Ohne Zweifel enthält die biblische Urgeschichte Sagen und sagenhafte Elemente, es ist vergeblich, sich dagegen zu sperren, und es ist Zeit, das der gläubigen Christenheit offen zu sagen." Also das ist heute „kirchlich" und „gläubig". War es nun wirklich so verdammlich, wenn andere das schon früher gemerkt haben und nicht erst durch den Donner des groben Geschützes von Delitzsch' Vorträgen aus dem traditionellen Schlummer aufgeweckt wurden? Oder hat jemand in unsrer Kirche Vollmacht zu sagen, wann etwas kein Dogma mehr sei, oder den genauen Zeitpunkt zu bestimmen, an dem der Haushalter der christlichen Wahrheit nach so manchem Alten auch einmal etwas Neues aus seinem Schatze hervorholen darf? Es ist erfreulich und erhebend, wenn Männer wie Delitzsch und Stöcker den in ihrer Stellung dreifach hoch zu verehrenden Mut haben, sich trotz aller früheren Bekämpfung doch vor der endlich erkannten Wahrheit zu beugen: man darf dann gewiß auch hoffen, daß sie ihre Urteile von früher auf dem neugewonnenen Standpunkte ernstlich revidieren.

Seeberg widerspricht aufs schroffste jener in der Traditionstheologie so gern geübten Beweisführung, daß die alttestamentliche Überlieferung deshalb wahr sein müsse, weil Jesus sie für wahr gehalten habe. „Wir müssen der großen Lüge: Ist dies oder jenes im Alten Testament nicht richtig, so ist der Christenglaube eitel, mit allem Nachdruck entgegentreten" (337), und zeigt vortrefflich, welcher Unsinn es ist, im Kampf gegen die alttestamentliche Kritik als Waffe die religiöse Autorität zu benützen, die Jesus dem Christen ist. „Es gibt keinen Weg, der vom Erlebnis der Autorität Christi zu der Davidischen Abfassung eines Psalms oder zu der Beurteilung der einzelnen Wunder des Elias oder Elisa oder zur Eruierung der Jahre eines judäischen Königs führt. Es ist kaum ein plumperes Verkennen des Werkes Christi vorstellbar . . . als wenn man ihn zum Geschichtslehrer herabprofaniert . . . Der Glaube an Christus verfügt nicht über das Alexanderschwert, den Knoten in einem zu zerhauen" (334).

In all dem, auch in den wahrhaft goldenen Worten über die gewissenlose und rohe Art des theologischen Parteikampfes, spricht Seeberg wie ein „Moderner". Bittere Wahrheiten sagt er dem Traditionalismus über die ärmliche Art, mit der er jeden Fortschritt in der Theologie erst bekämpft, dann zögernd sich entschließt, ihn mitzumachen, dann wieder zurücktreten möchte, aber die früher verteidigte Position nun anderweitig besetzt findet. Kein „Liberaler" könnte schärfer und schneidender diese

Art geißeln, die mehr als alles andere die Theologie als Wissenschaft in Verruf gebracht hat, und es ist dringend zu wünschen, daß, was man aus dem Munde der Gegner bisher geflissentlich überhört hat, nun im Munde eines Anhängers mehr Eindruck macht.

2) Aber diese Modernität ist nur der Mantel. Es wäre gänzlich unangebracht, zu sagen, daß durch seine Löcher das „Positive“ überall durchblicke; vielmehr ist die ganze in diesen modernen Mantel gehüllte Gestalt positiv, altmodisch, unmodern.

Dies zeigt sich nicht etwa hauptsächlich darin, daß Seeberg eine ganze Reihe der zur überlieferten Gestalt des Christentums gehörigen Lehren festhält, wie übernatürliche Geburt und leibliche Auferstehung Jesu u. a. Er hat völlig recht, wenn er behauptet, man könne „modern“ sein und doch ganz altertümliche Stücke des Dogmas behalten. „Man kann in hohem Grade modern sein und doch die Mehrzahl moderner Fortschritte ablehnen, nur nicht, weil sie einem fremd sind, sondern weil man sie wirklich versteht und auf Grund dieser Einsicht mißbilligt. Damit ist im Grund auch das Mißverständnis beseitigt, das von der andern Seite her erhoben werden kann: ‚Moderne positive Theologie ist eine contradictio in adjecto, die Quadratur des Zirkels. Wie kann man an Dogmen und an einer autoritativen Offenbarung festhalten und doch zugleich der freien Forschung und der natürlichen Entwicklung Raum gewähren wollen? Das eine schließt ja das andere aus, und das Prädikat hebt das Subjekt auf!‘ Das ist eine wunderliche, im letzten Grund ganz dogmatistische Rede! Warum sollte es denn unmöglich sein, daß die freieste und strengste Betrachtung zur Annahme der Offenbarung und zur Anerkennung vorhandener Anschauungen führt? Wir glauben aber an Christi Gottheit in ihrem spezifischen und altertümlichen Sinn, nicht weil uns das vorgeschrieben ist, sondern weil gerade unsere modern methodische Geschichtsbetrachtung und religiös-psychologische Analyse uns zu diesem Resultat führt. Wir denken ‚modern‘ und kommen zu ‚positiven‘ Resultaten“ (307).

Dies ist zweifellos richtig und unbestreitbar, und von dem liberalismus vulgaris wohl zu beherzigen, dessen Anhänger in jedem halbwegs orthodoxen nur einen Dummkopf oder gar einen Heuchler zu erblicken vermögen. Sie segnen sich und tun so groß — und sind doch selbst der Sünde bloß: denn sie „glauben“ an die moderne Weltanschauung, die nachzuprüfen ihnen niemals einfällt, ganz ebenso „orthodox“ und ebenso „fanatisch“ als die von ihnen so gering geschätzten „Orthodoxen“ an die ihnen überlieferte Auffassung. Wenn Pastor Knak die kopernikanische Theorie bestreitet, so ist das „positiv“, aber nicht modern. Wenn aber Eduard von Hartmann oder Reinke die mechanische Auffassung des Lebens bestreiten, so sind sie modern, und Häckel, der sie bekämpft, ist „positiv“.

Wie gesagt, in abstracto ist Seebergs Kombination von modern und positiv ganz richtig, aber in concreto ist sie doch, glaube ich, eine Selbsttäuschung.

Einmal kommt das davon her, daß bei dieser Art von „Wissen-

schaft" leicht unvermerkt eine leise Abschwächung der strengen Methode eintritt. Gewiß gibt es keine „voraussetzungslose Wissenschaft", und die sie zu vertreten vorgeben, zeigen nur, wie wenig sie über die Grundlagen all und jeder Wissenschaft nachgedacht haben. Aber so viel muß man auch vom Theologen verlangen, wenn er sich seiner Wissenschaftlichkeit rühmt: er darf für sein Gebiet schlechterdings keine andern Voraussetzungen machen, als er sie für andere Gebiete macht. Wenn er im Livius liest, daß das Haupt des Servius Tullius einmal von einem Strahlenkranz umgeben gewesen sei, oder wenn er in Buddhas Leben liest, der Erhabene sei einmal von Göttern umgeben seinen Jüngern sichtbar geworden, so braucht er weiter gar keine kritische Untersuchung der Quellen, um diese Berichte zu verwerfen — diese Wunder sind einfach nicht geschehen, das steht ihm fest. Oder wenn er — als Protestant — in der Geschichte des heiligen Thomas von Canterbury liest, daß der Märtyrer wenige Tage nach seinem Tode seinen Jüngern in himmlischer Herrlichkeit erschienen sei, so läßt er das stillschweigend fallen, auch wenn es noch so glänzend beglaubigt ist, oder erklärt es scharfsinnig als psychologisch bedingte Vision. Ganz dieselben Dinge aber — und die Übereinstimmungen sind z. B. bei der Geburtsgeschichte Jesu und Buddhas noch viel schlagender — will er zwar nicht auf die Autorität der Bibel hin einfach annehmen, aber sie sind ihm doch ernster Untersuchung wert, und die Bezeugung erscheint ihm da viel besser und glaubwürdiger, wenn er nicht gar die Auferstehung Jesu „die bestbezeugte Tatsache der Weltgeschichte" nennt. Wer aber die naive Selbstverständlichkeit solcher Methoden nicht bloß bei Christen, sondern auch bei Bekennern anderer Religionen selbst empfunden und erlebt hat, der wird ein unbegrenztes Mißtrauen gegen solche „Wissenschaftlichkeit" nicht mehr los.

Zum andern liegt in Seebergs Positivität ein direkt scholastisches Element. Er sagt zwar vortrefflich: „Der Dienst der Theologie kann nur dann für die Kirche von dauerndem Segen sein, wenn die Theologie ihre eigenen Wege in strenger wissenschaftlicher Methode und langsamer Arbeit geht. Die Theologie arbeitet nicht auf Bestellung, und wenn sie es doch tut, merkt man es der Qualität ihrer Arbeit stets an" (139). Allein ich fürchte, man merkt das, wenn ich so sagen darf, eben doch auch Seebergs Theologie an. Oder was soll es heißen, wenn er sagt: „Die Aufgabe der Theologie besteht darin, daß sie den wissenschaftlichen Ausdruck und Beweis für die christliche Offenbarungsreligion in einem besonderen Zeitalter herzustellen hat" (309)? Kann das etwas anderes heißen als: das Christentum ist wahr, das steht von vornherein fest, die Theologie muß es nur noch wissenschaftlich beweisen, sie muß es aber beweisen, sie darf es nicht in Frage stellen? Etwas anderes hat auch die Scholastik nicht gewollt, nur waren ihre Methoden ungelenker als die Seebergs. Darum muß man, wenn man diese Einschränkung einmal bemerkt hat, sie in Gedanken zu allem hinzufügen, was Seeberg von „moderner Theologie" sagt, und so verliert es vieles von seinem Wert. Wie treffend ist es z. B. ausgedrückt: eine unmoderne Theologie habe nicht mehr Wert als etwa medizinische und naturwissenschaftliche

Lehrbücher aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts
— aber wie zweifelhaft wird wieder die „Modernität", ja die
schaftlichkeit dieser Theologie, wenn es an derselben Stelle von ih
sie müsse deßhalb modern sein, weil sie in einer besonderen Ze
Offenbarungswahrheit wissenschaftlich auszudrücken habe — das w
genau, was die Scholastik sollte, dazu war sie da, und Seeberg sc
sich nicht zu sagen, „dazu sei auch die moderne Theologie da". Eine Wiss
schaft aber, die zu irgend etwas anderem da ist, als um die Wahrhe
zu erforschen, ohne jede Rücksicht auf Forderungen, die wo anders her
an sie ergehen, was ihr Resultat sein müsse — die ist vielleicht noch angewandte Wissenschaft, mag auch in einer Universitätsfakultät gelehrt werden, aber „reine Wissenschaft" ist sie nicht, und darum gewiß auch keine „moderne" Wissenschaft.

3) Die beiden bisher erhobenen Einwände gegen Seeberg sind wissenschaftlich-methodischer Art: sie besagen, schroff ausgedrückt, seine Theologie sei an sich keine reine Wissenschaft und ihre Grundsätze im einzelnen seien nicht streng genug. Voraussichtlich wird der Angeklagte, wenn ich so sagen darf, seinen Richter als voreingenommen ablehnen und sagen, daß diese Vorwürfe selbst von einem dogmatistischen Standpunkt aus erhoben würden, der darum nicht aufhöre dogmatistisch zu sein, weil er modern sei. Ich glaube zwar hiegegen durch meine im Eingang gegebene Bestimmung der Aufgabe der Theologie sowie durch meine bereitwillige Preisgabe der angeblichen Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft geschützt zu sein, lege aber den Hauptnachdruck gar nicht auf das bisherige, sondern auf das, was jetzt noch angeführt werden soll und was allerdings in engem Zusammenhang mit dem früher Gesagten steht. Dies ist der Vorwurf des Positivismus, den ich gegen Seebergs Stellung erhebe. Auch hier gilt es zunächst, Seebergs Verdienst rückhaltlos anzuerkennen. Er hat eine vollkommen klare Erkenntnis davon, worin eigentlich der Unterschied zwischen dem besteht, was er positiv nennt, und dem, was gewöhnlich modern genannt wird. Und gerade seine eigene „moderne" Haltung gegenüber der Orthodoxie befähigt ihn zu dieser Erkenntnis, die er in überaus klaren Worten ausdrückt. „Es kann die Frage noch erhoben werden, ob denn die Gleichheit des Problems für die gesamte Theologie nicht die theologischen Differenzen zwischen den beiden Linien der Theologie — sagen wir kurz der liberalen und der positiven Linie — aufheben wird? Nun ist es ja nicht fraglich, daß eine Reihe mehr äußerlicher Differenzen verschwinden wird, wenn auf beiden Linien der Theologie die gleiche Höhe moderner Wissenschaftlichkeit prinzipiell eingehalten wird, wenn also die einen die reaktionäre Altertümelei — sie stammt aus der Romantik — und die andern den Fanatismus fortschrittlicher Kritik — er ist ein Erbe aus der Aufklärungsstimmung — aufgeben. Aber trotzdem wird der Gegensatz der Richtungen auf diesem Weg in dem neuen Jahrhundert, wenn ich recht sehe, eher schärfer als milder werden. Solange die neuen Tendenzen hüben und drüben vor gemeinsamen Gegensätzen stehen, wird sie eine gewisse Einheitsstimmung fast unbewußt verbinden; sobald das aufhört, wird gerade die Gleichheit der Aufgaben die inneren Differenzen

schärfer hervortreten lassen. Man wird nicht mehr mit so äußerlichen und im Grunde so herzlich wenig bedeutenden Kategorien wie modern und alt, Fortschritt und Rückschritt einander verhöhnen können, sondern die wirklichen Gegensätze in ihrer eigentlichen Art und in ihrer praktischen Kraft werden formuliert werden müssen. Es ist schwerer, sie zu Formeln zuzuspitzen, als die Gebiete aufzuzeigen, in denen sie liegen werden. Ob die Geschichte der Religion rein immanente Entwicklung darstellt, oder ob und wie sie durch transzendente Faktoren bedingt ist, ob die religiösen Erlebnisse Produkte der allgemeinen, letztlich von Gott kausierten natürlichen Art des Menschen und der ganzen Weltentwicklung sind, oder ob sie durch ein besonderes Eingreifen Gottes in mystischer Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Herrn erlebt werden, das sind die Gebiete, um die es sich handeln wird. Und von hier aus wird die Differenz der Anschauungen sich auf alle Glieder des theologischen Gedankengefüges erstrecken: sie wird Geschichte und Exegese, Dogmatik und Ethik in sich fassen. Will man es kurz zu formulieren versuchen, so wird der Gegensatz des Natürlichen und Wunderbaren — dies letztere in seinem tiefsten Sinn genommen — die Differenz bestimmen" (314 f.).

Damit ist der Kern des modernen Problems der Religionsforschung gewiß richtig getroffen. Immanenz, Natur, Entwicklung — Transzendenz, Wunder, Offenbarung — so stehen die zwei Seiten sich gegenüber.

Allein die beiden Seiten dieses Gegensatzes fallen heute nicht mehr mit den theologischen Parteien zusammen. Es schien wohl eine Zeitlang, als ob es das einzig „Liberale" sei, Transzendenz und Offenbarung zugunsten von Immanenz und Entwicklung zu leugnen. Aber es schien nur so, und weder im Altliberalismus noch in der Ritschlschen Schule verhielt es sich in Wirklichkeit so. Und heute ist auf alle Fälle überall unter den Theologen die Empfindung lebendig, daß die bloße Immanenz dem wirklichen Leben der Religion gefährlich ist. Denn über all den tausend Fragen der vergleichenden Religionsgeschichte erhebt sich doch immer deutlicher die religionsphilosophische Haupt- und Grundfrage: ob denn all diesen religiösen Gedanken und Erlebnissen eine transsubjektive und eventuell transmundane, nicht bloß übersinnliche, sondern wirklich überweltliche reale Einwirkung zugrunde liege, die Frage, ob die Welt der Religion rein als Produkt sozusagen des irdischen Stoffwechsels — das Geistige dabei mit eingeschlossen — zu begreifen sei, oder ob wir bei der Analyse ihrer Gebilde auf Stoffe stoßen, die wir als von außerhalb unserer Welt, vom Himmel her gekommene Meteorsteine ansehen müssen. Wie Entwicklung und Offenbarung zu vereinigen sind, das ist heute auch für die liberale Theologie das Problem der Probleme, ja von ihr erst hat es der andere Flügel der Theologie in seiner ganzen Schärfe übernommen. Es wird jetzt nicht mehr bloß gefragt, wie sich die von außen — oder von oben — kommende Offenbarung in die irdische Entwicklung einreiht und in ihr sich selbst entwickelt, sondern wir wollen jetzt wissen, wie sie überhaupt in diese Entwicklung eintritt, wo der Punkt ist, an dem sie einsetzt: naturwissenschaftlich ausgedrückt, wie und wo diese neue Art der Energie sich in irdische Energieformen umsetzt.

Eben das ist auch die Frage Seebergs. Und er hat dafür eine klare Antwort bereit, die er zugleich auch uns geben wird, wenn wir ihn fragen, wie eigentlich dieser scharfe Kritiker der positiven Theologie selber wieder ein „Positives" setzt. Er tut es auf zwei Gebieten, auf dem der Offenbarung und auf dem der Kirche, und hier ist es, wo seine Theologie sich meines Erachtens als Positivismus enthüllt — natürlich nicht in dem Sinn, den dieses Wort in der Geschichte der Philosophie hat, als ob sie irgend etwas mit Comtes System zu tun hätte.

4) Zunächst nimmt Seeberg den alten Sprachgebrauch auf, der zur Zeit der Reformation im Kampf gegen die Schwarmgeister eine so große Rolle gespielt hat, und arbeitet mit dem Unterschied der Begriffe „Wort" und „Geist". „Wie aus Wort Geist und wie aus Geist Wort wurde, das ist das Höchste in der Kirchengeschichte. Dies bildet nun einen historischen Prozeß: denn wie wir im einzelnen den Geist, der uns durch Worte wurde, wenn anders wir ihn wirklich erlebten, in eigene und andere Worte fassen, als die waren, aus denen er hervorging, so ist es auch im großen, im Wechsel der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Wie jedem frommen Individuum, so ist darum auch den wechselnden Generationen der Christenheit das heiße Bemühen und Ringen eigen nach dem Wort für den erlebten Geist" (310). Streng genommen gehört dies allerdings nicht zu unserem Problem, denn es betrifft schon das zweite Stadium der Offenbarung, das ihrer geschichtlichen Entwicklung und Umbildung, nachdem sie einmal in den historischen Prozeß eingetreten ist, und hier ist ja der Protestant schon durch die Tatsache des Daseins der katholischen Kirche gezwungen, menschliche Trübungen des Göttlichen anzuerkennen, ja diese Anerkennung ist ein wesentliches, den Protestantismus, auch den orthodoxesten, vom Katholizismus stets unterscheidendes Merkmal. Aber darin teilen doch die meisten Protestanten, auch die liberalsten, das katholische Bedürfnis, daß sie eine Vorgeschichte dieser Entwicklung postulieren, in der wir reine, ungetrübte, unmittelbare, durch nichts Menschliches vermittelte und dadurch „mittelbar" gemachte Offenbarung Gottes vor uns haben sollen. So auch Seeberg. „Aus dem Geist geht das neue Wort hervor, aber wie sich ihm dabei mancherlei zeitgeschichtliche Elemente anhaften, so ist der Geist selbst entbunden worden aus einer besonderen menschlichen Form des Wortes. Aber das Wort ist das reine und echte Wort, das aus dem göttlichen Geist allein hervorging: das ist das Wort der ursprünglichen Offenbarung. Wir erleben die Offenbarung, indem aus Wort Geist wird: dies aber setzt voraus, daß einst Gottes Geist Wort schuf, ohne Zutun eines Menschenwortes. Dieses ursprüngliche Wort ist daher die Norm für jedes spätere Wort" (311).

Es ist mir nicht ganz begreiflich, wie ein Denker wie Seeberg eine solche logische contradictio in adjecto postulieren kann. Ein göttliches Wort ohne Zutun eines Menschen — das ist doch ganz genau „ein Ding an sich, das erfahren wird". Denn was ist ein Wort? Die Mitteilung eines Gedankens. Einen göttlichen Gedanken ohne Zutun eines Menschen gedacht — das gibt's; zum mindesten läßt es sich als logisch möglich denken, so gut wie ein Ding an sich, das jenseits der Erfahrung bleibt.

Ja, streng genommen auch noch ein Wort Gottes, ohne Zutun eines Menschen gesprochen. Aber das wäre und müßte sein ein Wort in der Göttersprache, das zwar vielleicht als Luftschwingung an ein menschliches Ohr schlüge, aber unverstanden bliebe — also für Menschen sozusagen ein bloßes Geräusch, unverstanden und unverständlich. Denn jedes Verständnis dieses Wortes wäre ein menschliches, also nicht mehr ohne Zutun eines Menschen zustande gekommen. Das „Wort“ wäre von Menschen in ihr Verständnis — oder sicherlich Mißverständnis — schon übersetzt worden: ja sogar wenn Gott selbst das Amt des Übersetzers auf sich nähme, so bliebe er durch die Unvollkommenheit der Sprache — fast hätte ich gesagt, der hebräischen, denn das haben ja die Alten für die Sprache Gottes gehalten — an die Schranken der Menschlichkeit gebunden und selbst das von ihm ausgesprochene und übersetzte Wort wäre nicht mehr „reines Gotteswort“.

Diese logisch-sprachlich-geschichtlichen Erwägungen wird nun Seeberg gewiß absurd nennen. Das sind sie natürlich auch, aber ich meine, sie sind eben die reductio ad absurdum seines Gedankens, der doch nicht bloße Phrase bleiben darf, sondern irgendwie vollziehbar sein und vollzogen werden muß.

Man kann sich auch nicht auf die Gottheit Christi dabei zurückziehen — denn auch das hülfe nichts. Wohl kann man sich logisch vorstellen, Christus sei reiner und vollkommener Gott gewesen, in ihm selbst sei keine Trübung der göttlichen Offenbarung durch ein menschliches Medium geschehen. Das scheint nur uns Modernen doketisch, im Sinne der altorthodoxen Christologie und auf der Linie der ebenso scharf- als tiefsinnigen Lehre von der communicatio idiomatum läge es immer noch — wenn diese nur nicht bis ins Kenotische verlängert wird. Aber dann würde sich dasselbe sprachliche Problem wieder erheben: denn das palästinische Aramäisch, das Jesus sprach, ist doch kein „reines“ Gefäß für das Göttliche. Und so würde die Trübung sich nicht bloß schon beim ersten Hörer dieses Wortes einstellen, sondern schon bei seinem rein göttlichen Aussprecher Christus selbst: schon die Absicht des Mitteilens schließt die Herablassung zu dem Niveau des Empfängers in sich.

Vollends aus der Bibel, die nach Seebergs eigenem Zugeständnis aus Gottes- und Menschenwort besteht, dieses reine Gotteswort herauszudestillieren, wäre mit der von Seeberg selbst anerkannten modernen historisch-kritischen Methode schlechterdings unmöglich. Also entschwindet uns das „absolut Positive“ unter den Fingern, sobald wir es fassen wollen. Und für einen Protestanten muß dies so sein, denn nur eine noch heut ertönenende, auf konkrete Fragen präzise Antworten und klare Definitionen gebende göttliche Stimme könnte die Grenze bestimmen, wo in der Bibel das Menschliche aufhört und das Göttliche anfängt. Man kann gar nicht oft genug die für uns Protestanten geradezu klassische Formulierung des Problems wiederholen, die auf der Synode der Brüdergemeinde von 1897 gegeben worden ist. Dort war man freilich vortrefflich vorbereitet, diesen klassischen Ausdruck zu finden, weil dort der Todfeind alles ruhigen abwägenden Urteils, der Parteigeist, keine Stätte

findet; den „positiven" Charakter wird dieser Gemeinschaft nicht so leicht jemand absprechen. Dort wurde gesagt: „Die Frage, wie stellst du dich zur Heiligen Schrift, dürfen wir schon deshalb nicht zum Maßstab nehmen, weil sich derselbe nur auf dem Boden der Verbalinspiration sicher handhaben ließe. Erkennt man die Schrift als ein gottmenschliches Buch an, dann ist es für eine Kirche unmöglich, eine objektiv gültige Grenze festzustellen, die angibt, inwieweit die Bibel als göttlich eine absolute und als menschlich nur eine relative Autorität hat (Chr. d. chr. Welt 1897, 435). Man darf diesem Satz gewiß als authentische Interpretation den andern hinzufügen: jeder Schritt darüber hinaus führt entweder zur Verbalinspiration oder — zum Katholizismus. Es bleibt eben doch ewig wahr: Wer Autorität sagt, der sagt Papst oder er sagt gar nichts. Beide Wege aber sind für Seeberg verschlossen.

5) Schon hier, auf dem Gebiet der Offenbarungslehre, also der Theologie, zeigt sich das, was ich Positivismus nenne. Noch schroffer zeigt es sich aber auf dem Gebiete der Kirchenpolitik, wo es sich um die vielbesprochene Frage nach der Gleichberechtigung der theologischen Richtungen in der Kirche handelt. Hier scheint mir die Theorie und die Praxis bei Seeberg in einer unerlaubt weiten Entfernung voneinander zu stehen. Dies ist freilich nach den treffenden Worten, die er selbst über das kirchenpolitische Wesen ausspricht, eigentlich nicht verwunderlich: „Die Formeln der Theorie werden gewebt in sorgfältiger Erwägung zartester und feinster Elemente, die Formeln der Praxis sind massive Geländer, an die man sich hält bei dem großen Schritt über die Kluft der Erwägungen auf den Boden der Tat" (266). Aber bei einem Mann wie Seeberg wundert es mich doch. In der Theorie fragt er als gebildeter Historiker des Dogmas: „Was heißt ‚bekenntnistreu' sein, und wo geht die wirkliche kirchliche Differenz zum Bekenntnis an? — in der theologischen Formulierung weichen fast alle von ihm ab" (235). „Es kann ein Pochen auf das Bekenntnis und ein Gefangenführen der Geister durch dasselbe geben, da es nicht als Quell dem Leben dient, sondern ihm den Strick um den Hals wirft" (265); und in kirchenpolitisch ganz liberalem Sinn fügt er hinzu: „Das Schlimmste war die formal juristische Weise, mit der man die ‚reine Lehre' nach dem Bekenntnis feststellte" (239).

Sollte man es nun für möglich halten, daß derselbe Mann, der diese schönen und freien Worte spricht, in der Behandlung der Kandidaten und bei den Bestätigungen der Wahlen für ein kirchliches Amt dem starrsten Formalismus in der Handhabung des Bekenntnisses das Wort redet? Und doch tut er es. Er sagt wörtlich: „Weil es nicht möglich ist, über das junge Theologengeschlecht eine Glaskuppel zu decken, die es vor jedem Luftzug bewahrt, deßhalb muß man auf andere Mittel denken, um nur ‚bekenntnistreue' Pfarrer in die Kirche zu bekommen, und diese Mittel stehen der Kirche weit näher. Ob die bestehende organisierte Kirche einen jungen Mann als Diener glaubt berufen zu können, das entscheidet sich in den theologischen Prüfungen, und das ist auch später bei der Bestätigung seiner Wahl für ein Amt seitens der Konsistorien ernst in Betracht zu ziehen. Wer kennt nicht die ungeheuren Schwierigkeiten, die

hier nach allen Seiten vorliegen? Aber hier allein scheint mir die rechte Instanz zu sein, bei der jene Wünsche geltend zu machen sind. Nicht die Klagen über die ungläubigen Professoren, und nicht das Schelten auf die Kultusministerien haben Aussicht auf dauernden Erfolg: die Kirche halte sich mit ihren Klagen und Wünschen an ihre Behörden und amtlichen Vertreter und sie stütze sich auf das in der Kirche zu Recht bestehende Bekenntnis." [1])

Man möchte fast meinen, es wohnen zwei Seelen in der Brust des Mannes, der als Professor der Theologie und Mitglied der Berliner theologischen Fakultät „Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" geschrieben hat und als Kirchenpolitiker, als Freund und Genosse Stöckers, als Mitglied der kirchlich-sozialen Vereinigung und als Mitarbeiter der Evangelischen Kirchenzeitung die Kirche Preußens im 20. Jahrhundert beeinflussen will. Der Theologe spricht Worte feinster und zartester Erwägung über Abweichung vom Bekenntnis, der Kirchenpolitiker spricht ganz massiv: Tut nichts, der Jude wird verbrannt, der Kandidat, der nicht auf dem Buchstaben der Bekenntnisse steht, wird nicht angestellt! Und die Einschränkung: „ein Konsistorium soll anders urteilen, als eine juristische Behörde" — nützt rein gar nichts: denn wenn sich das Konsistorium auf das zu Recht bestehende Bekenntnis stützen soll, dann möchte ich schon bitten, daß es durch buchstäbliche Anwendung wenigstens die äußere Form des Rechtes wahrt. Denn wenn einer als Kandidat — was an sich sehr wohl denkbar und gar nicht so übel wäre — dem subjektiven Ermessen der einzelnen Konsistorialräte ausgeliefert ist, ob er trotz seiner jetzigen Abweichung vom Bekenntnis noch für die Kirche brauchbar werden kann oder nicht, dann ist ja der ganze Maßstab des „zu Recht bestehenden Bekenntnisses" doch aufgegeben.

Und wie ungerecht ist solches Verfahren! Die „Positiven", die in früheren Zeiten, unter einer milderen Handhabung des Bekenntnisstandes in die Kirche hineingekommen sind, die dürfen ruhig über den Buchstaben wegschreiten, aber die Kandidaten von heute müssen unter diesem kaudinischen Joch durch!

Und worauf beruht denn die Autorität der Bekenntnisse für Seeberg? Da sie doch gewiß zu allerletzt das reine Gotteswort ohne menschlichen Zusatz darstellen werden, ist es dann das bloße „positive Recht", das darüber entscheiden soll? Und ist das nicht der nackteste Positivismus, den es gibt? Schlimmer als der in der katholischen Kirche? Dort ist auch das Recht in seiner starren Autorität herrschend, aber es sind dort wenigstens unfehlbare oder doch für unfehlbar geltende Autoritäten, die das Recht finden und sprechen; hier aber sind es Worte fehlbarer und überall für fehlbar angesehener Menschen.

Hierin liegt meines Erachtens der Grundirrtum derer, die eine moderne und zugleich positive, eine positive und zugleich moderne Theologie für möglich halten. Mit dem Wort „positiv" wird die Schwierigkeit bloß verdeckt. Denn was soll denn dieses Positive, dieses absolut „Ponierte",

---

[1]) Von mir gesperrt.

dieses unbedingt „Gesetzte" sein? Wer in der Bibel sagenhafte Elemente anerkennt, also nicht weiter rechts steht als Stöcker, kann doch nur eine subjektiv bedingte Antwort auf diese Frage geben. Da keine unfehlbare Autorität ihm das „rein Göttliche" in der Bibel abgrenzt — es ist sehr bezeichnend und ganz der Sachlage entsprechend, daß die Aussprüche des infalliblen Papstes „Definitionen" genannt werden —, so entscheiden alle solchen Protestanten rein für sich, welche Stücke der Bibel, um es recht grob, aber sachlich ganz zutreffend auszudrücken, ihnen passen und welche nicht.

Das ist es ja gerade, was die Katholiken — und von ihrem, dem einzig wirklich „positiven" Standpunkt aus mit Recht — den Protestanten aller Richtungen vorwerfen, und was im Grunde alle Richtungen, die überhaupt noch innerhalb des protestantischen Prinzips der freien Forschung in der Schrift sich bewegen, miteinander vereinigt: daß wir keine letzte, unbedingte, zweifellose, absolut positive Autorität haben. Und die Verschiedenheit der Richtungen liegt nur darin, daß wer wirklich „positiv" sein will, auf den grundsätzlich katholischen Standpunkt hinauskommen muß, daß irgendwo, an irgend einem Punkte, der buchstäbliche Wortlaut gewisser Sätze als absolute Autorität angenommen und „geglaubt" werden müsse; daß aber, wer wirklich modern sein will, diesen Standpunkt niemals als einen protestantischen, ja nicht einmal als einen wirklich religiösen anerkennen kann.

Und darum glaube ich, daß eine Theologie nicht zugleich wirklich positiv und wirklich modern sein kann und daß es eine Selbsttäuschung Seebergs ist, wenn er der seinigen beide Prädikate zuschreiben will. Je mehr er mit beidem Ernst machen will — und es ist gar nicht hoch genug anzuerkennen, daß und wie er das tut, — desto mehr gerät er in die Gefahr, daß man sich in betreff seiner Theologie für die vierte logisch mögliche Alternative entscheiden müßte: sie sei weder modern, noch positiv.

Die Taufe des Herrn.

Von P. Lic. Dr. **Bönhoff** in Annaberg im sächsischen Erzgebirge.

3.

4) Die Reste christologischer Schätzung der Herrntaufe bei den Judenchristen. Schon Justin machte uns bekannt mit Christen jüdischer Abkunft, die der Taufe Jesu einen hohen Wert beimaßen, da in ihr seine Weihe zum Messias stattfand, wobei sie von Jungfrauengeburt und Präexistenz zum Teil ganz absahen. Diese Auffassung liegt z. B. dem Ebionitenevangelium zugrunde, dessen Taufperikope uns noch erhalten ist. Sie läßt sich folgendermaßen skizzieren: Als das Volk getauft wird, kommt auch Jesus zu Johannes und wird von ihm getauft. Als er aus dem Wasser heraufsteigt, öffnet sich der Himmel und er sieht den Geist in Taubengestalt herab- und auf sich zukommen (nach anderer Auffassung: in sich eingehen?) Eine Stimme erschallt vom Himmel: „Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen" und abermals: „Heute habe ich dich gezeugt" (Ps. 2, 7b). Johannes

fällt nieder und spricht zu Jesu: „Ich bitte dich, Herr, taufe du mich!" Jener (sic) aber hindert ihn und erwidert: „Laß nur, so geziemt's sich, daß alles erfüllt werde!" Ein großes Licht umstrahlt darauf die Stätte, und sobald Johannes es sieht, frägt er: „Wer bist du, Herr?" Darauf kommt eine dritte Himmelsstimme, für Johannes berechnet: „Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe". Man sieht, bis auf weniges ist alles aus den Synoptikern zusammengetragen. Aber Jesus erlebt die Taufe in erster Linie. Ganz verdreht ist das Gespräch mit Johannes; eine ganz andere Wendung erhält die Antwort Jesu: „Es soll alles erfüllt werden", d. h. er soll dem Johannes offenbart werden, worauf die dritte Stimme in dritter Person ergeht, während die ersten beiden sich an Jesum richten. Wir treffen hier auf einen Nebenzweck der Taufe, den wir schon kennen lernten; aber der Hauptzweck ist gleichwohl die Geistesmitteilung an Jesus.

Ähnlich steht es mit dem Nazaräerevangelium, aus dessen Taufgeschichte uns Hieronymus zwei Fragmente aufbewahrt hat. Das eine stellt uns den Herrn dar im Gespräch mit Mutter und Brüdern. „Johannes der Täufer tauft zur Vergebung der Sünden; wir wollen gehen und uns von ihm taufen lassen!" So sprechen sie zu ihm und erhalten die Antwort: „Was habe ich gesündigt, daß ich gehe und mich von ihm taufen lasse? Es müßte denn sein, daß dies, was ich gesagt habe, eine ignorantia (= ἄγνοια, d. h. ein unwissentlicher kultischer Verstoß) sein." In dem zweiten Bruchstück hören wir, nachdem der Herr aus dem Wasser emporgetaucht wäre, sei der ganze Quell des heiligen Geistes (oder: der Quell des ganzen heiligen Geistes) auf ihn herabgekommen (d. h. habe sich auf ihn ergossen) und auf ihm ruhend, habe der heilige Geist Jesum also angeredet: „Mein Sohn, unter allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämst, und ich auf dir ruhte. Du bist meine Ruhstatt, du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit." Jenes Gespräch vor der Taufe will in harmloser Weise die Schwierigkeit heben, warum eigentlich Jesus sich der Bußtaufe unterzieht, und löst sie nach dem etwas spießbürgerlich-hausbackenen Grundsatze: Nützt es nichts, dann schadet es auch nichts. Jedenfalls tritt die Wassertaufe ganz zurück hinter der Geistestaufe. Es waltet hier dieselbe Anschauung vor, die vielfach auf bildlichen Darstellungen der Taufe Jesu Platz greift, auf denen die Taube das Wasser auf Jesu Haupt herabgießt. Die Zusammenfassung der Kräfte des Geistes und sein Ruhen geht zurück auf Jes. 11. Der ganze Vorgang aber konzentriert sich auf Jesum; er ist das lange gesuchte, endlich gefundene Organ für eine dauernde Wirksamkeit des heiligen Geistes. Barock genug wird derselbe — ruchâ ist im Aramäischen fem. gen. — als Mutter Jesu in diesem Evangelium bezeichnet. Streifen wir diese Seltsamkeit ab, die gar nichts von gnostischem Beigeschmack verrät, so dürfen wir ruhig behaupten, daß hier alttestamentliche Gedanken von einer einzigartigen Geistesausrüstung des Messias in prophetischer und königlicher Beziehung zugrunde liegen. Jene Judenchristen, die übrigens die Jungfrauengeburt akzeptierten, während sie die Logoslehre ablehnten,

werteten die Taufe als Weihe zum König von Israel und zum Propheten, der alle seine Vorgänger, also auch Moses, durch seinen immerwährenden Geistesbesitz in unerreichbarer Weise überragt.

Hierher gehören auch die sogenannten Testamente der 12 Erzväter, eine an sich jüdische Schrift, die aber christlich überarbeitet ist, und deren Christologie teils kirchlich, teils ebionitisch orientiert ist. Den beiden Ahnen Jesu, von denen er nach letzterer Auffassung durch Joseph und Maria abstammt, dem Juda (Kap. 24) und dem Levi (Kap. 18), werden folgende Prophezeiungen in den Mund gelegt; jener sagt: „Es wird sich über ihm der Himmel öffnen, um auszugießen den Geist, den Segen des Vaters", dieser: „Der Himmel wird sich öffnen, aus dem Haus der Herrlichkeit über ihn kommen die Heiligung samt der Stimme des Vaters, wie sie einst erging an Vater Abraham betreffs des Isaak, und die Herrlichkeit des Höchsten über ihm erscheinen (lies ὀφθησεται statt ῥηθησεται); der Geist des Verstandes und der Heiligkeit wird auf ihm ruhen im Wasser." Das alles sind reproduzierte Gedanken der Propheten, besonders des Jesaja, mit denen sich die Judenchristen, ob nun häretisch oder nicht, die große Bedeutung der Taufe für den Heiland selber klar machten. Das war natürlich um so leichter für sie, als sie in diesen Gedanken lebten, aber auch insoweit leichter für manche von ihnen, als sie an ebionitischer Auffassung der Person Jesu festhielten. Ihnen machte z. B. Jes. 11 kein solches Kopfzerbrechen wie den Vertretern der Logoslehre, und hielten sie auch die Jungfrauengeburt aufrecht, so war doch die Frucht derselben für sie zwar ein gottgewirkter, aber ein bloßer Mensch, der natürlich zu seinem Messiasberufe einer göttlichen Ausrüstung mit allen Geisteskräften bedurfte.

5) Die Aussagen und Berichte des Neuen Testamentes über die Taufe Jesu. Ehe wir zu den Taufberichten der Evangelien übergehen, erheischt es die Vollständigkeit, sonstige Aussagen des Neuen Testamentes über Jesu Taufe und deren Bedeutung zusammenzustellen. Man beachte zunächst mehrere Stellen der Apostelgeschichte! Als die Jünger zur Ersatzwahl für Judas Ischarioth schreiten, berücksichtigen sie nur solche Männer, die mit ihnen gezogen sind die ganze Zeit, da der Herr bei ihnen ein- und ausging, d. i. von dem Anfang mit der Taufe des Johannes an bis zum Tage der Himmelfahrt. Ferner ist beachtenswert jene Stelle in der Predigt Petri vor der Hausgemeinde des Kornelius: „Ihr kennt ja die Begebenheit, die ganz Judäa angeht. Es hob an in Galiläa nach der Taufe, die Johannes verkündet hatte, nämlich Jesus von Nazareth, nachdem ihn Gott gesalbt mit heiligem Geist und mit Kraft, zog umher, indem er wohltat und heilte alle vom Teufel Besessenen, denn Gott war mit ihm." Diese Salbung fand statt in der Taufe, sie war der Anfang des Messiaslebens. Jesus tritt seitdem mit Wunderkraft auf, denn er ist der von Gott Gesalbte (ἔχρισε—Χριστος). Ebenso schlägt hier ein Teil der Predigt Pauli im pisidischen Antiochien (Kap. 13) ein: Gott hat laut Verheißung aus Davids Samen einen Heiland für Israel erweckt, nachdem Johannes ihm den Weg bereitet hat. Dafür beruft sich Paulus

auf das Psalmwort: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ Er zieht also eine Stelle an, die bei vielen als Taufstimme erscheint; vermutlich hatte sie auch der Taufbericht, aus dem die Apostelgeschichte in jenem Kapitel einiges schöpft. Jedenfalls besagt auch dieser Kontext so viel, daß von der Taufe ab die Erlöserwirksamkeit Jesu datiert. Es ist also für Jesus selbst ein entscheidender Wendepunkt seines Lebens.

Auf die oben angezogene Psalmstelle (Ps. 2, 7) nimmt zweimal auch der Hebräerbrief Bezug. Da heißt es Kap. 1, 5: Zu welchem der Engel hat Gott je gesagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ und: „Ich werde ihm Vater, und er mir Sohn sein!“ Und wenn er wiederum den Erstgeborenen in die Welt einführt, da heißt es: „Und alle Engel sollen vor ihm niederfallen.“ Dies wird demnach der Fall sein bei der Parusie; da führt Gott seinen Sohn zum zweiten Male in die Welt ein. Aus diesem Gegensatze ergibt sich, daß mit dem ersten Male die Taufe gemeint ist. Auf sie zielt alsdann der Psalmspruch; denn Gott offenbart ja damit der Welt seinen Sohn, daß er ihm die Weisung gibt, sein Erlösungswerk zu beginnen. Sollte uns das noch nicht hinreichend überzeugen, so tritt Kap. 5, 5. hinzu, welches auf die Taufe hinweist: So hat auch der Messias nicht sich selbst die Herrlichkeit des Hohenpriestertums angeeignet, sondern der, welcher zu ihm sprach: „Mein Sohn bist du, ich habe dich gezeugt“. Darnach betrachtet der Briefschreiber die Taufe als die Weihe zum rechten Hohenpriester für Jesum.

In den Paulinen will man einen geringen Anklang an die uns gewohnte Taufstimme in Eph. 1, 5 wahrnehmen, wo es heißt: Gott habe uns im voraus bestimmt zur Kindschaft (υἱοθεσια) durch Jesum Christum nach dem Wohlgefallen (εὐδοκια) seines Willens zum Lobe seiner herrlichen Gnade, womit er uns begnadigt habe in dem Geliebten (ἐν τῳ ἠγαπημενῳ). Aber, wie gesagt, es ist nur eine leise Anspielung, die durchaus nicht zwingend ist.

Wir wenden uns zunächst zu den Synoptikern. Vorausschicken wollen wir, daß im Codex D des Lukas und in manchen seiner von Kirchenvätern gebrauchten Handschriften die Taufstimme sich mit dem schon mehrfach erwähnten Ps. 2, 7 deckt. Aber wir dürfen kurz sagen: die gewöhnliche Lesart im Lukas ist die ursprüngliche, und jene Psalmstelle ist in einige Codices hereingedrungen. Über das Woher werden wir bald Aufschluß geben.

Vergleichen wir die drei synoptischen Taufberichte miteinander, so ergeben sich folgende gemeinsame Grundzüge: Jesus kommt zu Johannes, wird von ihm getauft, und an die Taufe knüpfen sich Himmelsöffnung, Geistesherabkunft, Himmelsstimme. Bei allen dreien schließt sich dann sofort die Versuchung daran, wenigstens bei Lukas in seiner Quelle. Denn der Einschub des Stammbaumes Jesu zwischen Taufe und Versuchung geht zurück auf ein nicht ungeschicktes Verfahren des Schriftstellers Lukas. Taufe und Versuchung bilden jedenfalls ein Geschichtenpaar. Der empfangene heilige Geist treibt den Heiland in die Wüste hinaus; daraus schließen wir, daß die Taufe von großer

Bedeutung für ihn selbst war. Daß der Vorgang für Johannes oder das Volk irgendwie von Bedeutung war, sagt kein Bericht ausdrücklich. Das beruht lediglich auf der individuellen Auffassung eines jeden, die er sich von den synoptischen Berichten gebildet hat. Um nun kein Vorurteil zu erwecken, haben wir das 4. Evangelium außer Betracht gelassen.

Bleiben wir darum bei den synoptischen Taufberichten stehen, so ergeben sich auch Unterschiede. Ist der Vorgang bei der Taufe äußerlich, oder vollzieht er sich vor den geistigen Sinnen? Ist der Herr allein dabei beteiligt, oder nehmen auch andre, mindestens Johannes daran teil? Bei Markus handelt es sich allein um den Herrn, und bei Matthäus sieht Jesus, nicht Johannes — hier wird oft willkürlich das Subjekt gewechselt — den Geist Gottes herabkommen. Allein erschallt die Stimme nicht in der 3. Person? Jedoch muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß οὗτος im Griechischen auch für die 2. Person verwertet werden kann. Vielleicht ist dieser Doppelsinn des οὗτος sogar beabsichtigt. Lukas bietet auch die 2. Person in der Anrede dar, aber es fehlt die Bemerkung, daß Jesus die Herabkunft des Geistes sieht. Seine Schilderung macht den Eindruck, als handle es sich um einen ganz objektiven Vorgang. Die beiden anderen Synoptiker lassen den Geist wie eine Taube herabkommen, Lukas fügt noch massiv hinzu: in leiblicher Gestalt. Im übrigen ist bei jenen exegetisch das ὡς περιστερα richtiger auf den Geist (also: in Taubengestalt) als auf die Art seiner Bewegung (also: sanft oder schnell wie eine Taube), wie es jetzt vielfach beliebt wird, zu beziehen. Auch bei ihnen ist etwas wahrnehmbar, nur daß hier ein durchaus subjektiver Vorgang in Frage kommt.

Nebenbei bemerkt ist dies der einzige allseitig bezeugte Fall, wo Jesus als das Subjekt einer Vision erscheint. Bei der Verklärung ist er in die Vision mit einbegriffen als Objekt derselben, während die Erscheinung des Engels im Garten Gethsemane wohl bei Lukas, nicht aber bei den anderen Synoptikern uns begegnet. Das Auftreten einer Himmelsstimme (Bath-Qôl) vermögen wir dreimal in den Evangelien zu fixieren: bei der Taufe, bei der Verklärung und Joh. 12, 28, wo eine Stimme erschallt: „Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen", das Volk diese teils für Donner, teils für Engelrede hält, und Jesus bemerkt, nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen sei sie gekommen.

Bemerkenswert sind auch die Varianten der Verklärungsstimme. Markus und Lukas bieten: Dies ist mein lieber (Luk.: auserwählter) Sohn (in einigen MSS des Lukas weggelassen), den sollt ihr hören. Matthäus schiebt dazwischen ein: an dem ich Wohlgefallen habe, nähert sich damit also seiner Taufstimme; Hand in Hand geht mit ihm 2 Petr. 1, 17, nur daß hier der letzte Satz: den sollt ihr hören, ganz wegfällt, und somit eine völlige Identität mit der Taufstimme erzielt ist, sofern dieselbe in der 3. Person ausgesprochen wird.

Der Bericht des Lukas kann also, aber er muß nicht zu einer äußerlichen Auffassung führen, da er ja mit keinem Worte sagt,

daß Erscheinung und Stimme, zumal diese in der 2. Person, also an den Herrn, ergeht, auch den anderen Leuten wahrnehmbar waren. Der Bericht des Markus ist kürzer im Vergleich zu dem des Matthäus, und der Bericht des 3. Evangelisten schließt sich ihm an. Lukas fügt noch das Gebet des Herrn ein, denn warum sollten das die anderen beiden weggelassen haben? Er liebt es, dies hervorzuheben. Sonst aber macht sein Bericht den Eindruck, als abstrahiere er. Die beiden anderen Berichte sind lebensvoller, und schon dies läßt sie uns älter erscheinen. Halten wir dann die Taufstimmen des Markus (Lukas) und Matthäus einander gegenüber, so brauchen wir nur zu fragen: welche Stimme läßt sich leichter aus der anderen bilden, und die Antwort wird sich unschwer ergeben. Die Form οὗτος nähert sich einmal der Verklärungsstimme und erlaubt uns sodann, auch andere Personen in den Vorgang miteinzubeziehen. Ferner erweist sich das höhere Alter des Taufberichtes im 2. Evangelium dadurch, daß hier noch nicht reflektiert wird. Diesem Zwecke aber dient das Gespräch mit Johannes im 1. Evangelium, welches deutlich die Schwierigkeit heben will, warum Jesus von Johannes getauft worden sei. Es bringt uns übrigens ins Gedränge mit Joh. 1, 33 (ich kannte ihn nicht) und erschwert uns die Erklärung von Matth. 11. = Luk. 7.

Wir wissen, wie darnach Johannes aus dem Gefängnis zu Jesus sendet: Bist du, der da kommen soll (d. i. der Messias), oder sollen wir eines anderen warten? Wir müssen hier einmal ganz vom 4. Evangelium absehen und uns damit ganz für sich beschäftigen, wie wir diese Frage aufzufassen haben. Wir wollen doch von der Annahme ausgehen, daß jenes Erlebnis bei der Taufe sich allein auf Jesum beschränkte, daß er also sein Messiasgeheimnis mit keinem andern als mit Gott teilte; dann empfängt die Frage des Johannes eine andere Beleuchtung. Von Zweifel ist er zwar nicht frei, dafür spricht schon Jesu Schlußwort: „Selig ist, der sich nicht an mir ärgert.“ Aber bedenken wir, es war des Täufers Beruf, auf den Messias vorzubereiten. Wohl hat er Jesum getauft, jedoch er hat nicht Anteil an der Offenbarung gehabt, weiß also nicht, daß Jesus der Messias ist; dafür spräche, daß er ruhig weiter tauft, d. h. seinen Beruf noch nicht für abgeschlossen hält. Nun wird er ins Gefängnis gesetzt, und der da kommen soll, ist noch nicht auf dem Platze! In der Nacht des Kerkers traten die Zweifel an ihn heran; da kommt ihm die Kunde von jenem Galiläer, und er sendet nach Botschaft aus, um damit seine Zweifel zu bekämpfen. Dieselben würden sich dann nicht gegen eine ihm gewordene Offenbarung bei der Taufe richten. Es ist doch auch beachtenswert, daß Jesus den Johannes vor dem Volke so hoch erhebt: Bis auf Johannes gehen Gesetz und Propheten; er ist der Elias, den man erwartet!

Der wesentlichste Unterschied zwischen Markus und den beiden anderen Synoptikern besteht jedoch darin, daß bei ihnen vor die Taufgeschichte die Kindheitserzählungen getreten sind, womit sie selbst zurücktritt und bereits an Gewicht verliert. Bei Markus aber steht sie

am Anfang des Evangeliums; sie ist der Anfang, und daß dies das Ursprüngliche ist, wirkt auch noch bei Johannes nach. Denn alsbald nach den grandiosen Eingangsworten des Prologes fährt er (1, 6) fort: „Es trat ein Mensch auf, abgesandt von Gott, Johannes hieß er; dieser kam, um vom Lichte zu zeugen, damit alle durch ihn glauben möchten. Nicht er war das Licht, sondern zeugen sollte er vom Lichte. Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, war: der da kommen sollte in die Welt" (d. i. der Messias). Indessen bei allen Synoptikern ist trotz ihrer Verschiedenheiten untereinander die Jordantaufe für Jesum selber hochbedeutsam und hängt eng mit dem Antritt seines Messias- und Erlöserberufes zusammen. Der synoptische Taufbericht knüpft hierbei vor allem an jesajanische Messiasstellen an (11, 2; 42, 1; 61, 1). Diese besagen einfach, daß der Herr den Knecht, den er aussendet, salben wird und ihm seinen Geist geben, damit er sein Werk ausrichte und vollende. Die Taufe ist demnach die Weihe des Messias und erfüllt ihrerseits ein Stück der messianischen Erwartung der Propheten.

Was aber berichtet das 4. Evangelium? Eines Morgens sieht Johannes Jesum auf sich zukommen und ruft aus: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt! Der ist es, von dem ich sagte: Nach mir kommt ein Mann, der vor mir war, weil er eher war als ich. Ich aber kannte ihn nicht! Doch damit er an Irael offenbart würde, deshalb kam ich und taufte mit Wasser. Und Johannes bezeugte: Ich sahe den Geist herniederkommen, und er blieb auf ihm. Ich kannte ihn nicht, allein der mich sandte, mit Wasser zu taufen, der sprach zu mir: Auf den du siehst den Geist herniederkommen und auf demselben bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft! Ich habe das gesehen und bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes." Was soll man hierzu sagen? Die ältesten Exegeten haben sich weidlich geplagt, diesen und den synoptischen Bericht zu vereinigen. Allein ist es wirklich gelungen, die Schwierigkeiten zu überwinden?

Sehr beachtenswert ist der Umstand, daß der Taufvorgang nur in einer Rede des Täufers vorkommt, aber nicht als Erzählung. Er wird einfach vorausgesetzt; jedoch berührt das weiter nicht, besonders wenn wir bedenken, daß der 4. Evangelist ja auch u. a. seine Vorgänger ergänzen will und somit Wiederholungen vermeidet. Doch erwähnt Johannes den Vorgang so, daß man sich ein deutliches Bild machen kann. Der Geist kommt vom Himmel herab wie eine Taube; auch ein Teil der Stimme ist vorhanden: Dies ist der Sohn Gottes. Betont wird außerdem das Bleiben des Geistes. Es findet sich das aber auch in einigen Handschriften des Matthäus, welche statt *ερχομενον* bieten: *και μενον*, insgleichen im Diatessaron; das beruht übrigens auf Jes. 11, 2. Also der Wortlaut der Geschichte ist ganz genau derselbe wie bei den Synoptikern, nur die Auffassung erscheint als eine verschiedene: der Täufer will Jesum durch die Taufe offenbar machen; nach den Synoptikern bereitet er ihm den Weg vor. Bei ihnen gestaltet sich, wie bemerkt, die Taufe zu einem tiefinnerlichen Erlebnisse des Herrn, während

bei Johannes sie sich von ihm loslöst und vielmehr als ein Erlebnis des Täufers hintritt, das er selber erzählt. Die ganze Taufgeschichte wird also seiner Sendung untergeordnet; damit aber tritt sie zurück und hat nicht mehr im entferntesten die Bedeutung, die man ihr nach unseren bisherigen Beobachtungen zuzumessen pflegte. Man merkt auch daran, daß ein Menschenalter zwischen den Synoptikern und Johannes liegt. Nach meiner Empfindung mag darum immerhin der Wortlaut beiderseits mit Leichtigkeit einheitlich gestaltet werden, jedoch die Auffassung hüben und drüben wird spröde gegen harmonistische Versuche sich erweisen.

Im übrigen deutet bei Johannes der Herr selber in einer seiner Reden auf die Taufe und ihre Weihe (10, 36). Er hält es seinen Feinden vor, wie sie zu ihm, den doch der Vater geheiligt (ἡγίασε) und in die Welt gesandt hat, sprechen könnten, er lästere Gott, weil er sage: Ich bin Gottes Sohn. Hier greift wohl der Heiland auf die Taufstimme zurück. Bei Johannes hat er wirklich den Geist empfangen, und zwar laut des ausdrücklichen Zeugnisses des Täufers ohne Maß (3, 34). Nun aber ist doch V. 31. 32. durch den Täufer selbst gesagt worden, daß Jesu höhere Erkenntnis aus seinem vorgeschichtlichen Sein beim Vater stammt. Beide Anschauungen, die mithin eine zwiefache Wurzel jener Erkenntnis bieten: einmal Präexistenz und dann wieder einzigartige Geistesausrüstung, scheinen sich auszuschließen. Da jedoch der Evangelist beide innerhalb weniger Verse einer Person in den Mund legt, so muß er selber darin keinen Widerspruch empfunden haben. Auch möchten hier zwei Beobachtungen nicht zurückgehalten werden. Im Selbstzeugnisse Jesu beim 4. Evangelisten tritt die unmittelbare Einheit des Sohnes mit dem Vater so stark hervor, daß man sich unwillkürlich frägt: Muß man das Verhältnis beider sich erst durch den heiligen Geist vermittelt denken? Ferner hat der Evangelist selber die deutliche Absicht, im geschichtlichen Leben Jesu die Herrlichkeit des Logos aufzuweisen; wie aber stimmt dazu dieser Zug echt menschlichen Lebens, der Jesum der dauernden Geisteswirkung bedürftig macht, wodurch ihm die beständige Wunderhilfe Gottes und die stete Erkenntnis seines Willens, maßgebend für sein Reden, Tun und Lassen, vermittelt wird? Daß trotzdem diese Abhängigkeit vom Geiste, wenn wir so sagen sollen, stehen geblieben ist, das spricht für geschichtliche Treue. Allerdings stehen hier die Auffassungen unvermittelt neben einander; allein dieses isolierte Lehrelement im 4. Evangelium bedeutet einen wichtigen Fingerzeig für die Kenose.

Anhang.

a) Ein alter Taufbericht. Wenn auch noch nicht die Untersuchungen darüber abgeschlossen sind, so scheinen bei Justin Spuren eines Taufberichtes vorzuliegen, der vielleicht einer außerkanonischen Quelle angehört. Anklänge an ihn finden sich im Neuen Testamente auch Joh. 1 und Apgesch. 13 vor. Wichtig vor allem ist die ihm eigentümliche Taufstimme, die in die Codices eingedrungen ist und bis zu Augustin von

Kirchenvätern lateinischer, griechischer und syrischer Zunge verwandt wird. Dieser Bericht lautet ungefähr so: Johannes aber verweilte (καθέζετο) am Jordan und predigte eine Bußtaufe. Er trug ein Kamelsfell und einen ledernen Gürtel; nur Heuschrecken und wilden Honig aß er. Und die Leute dachten: der ist der Messias! Als sie so von ihm dachten, rief er ihnen zu: Was denkt ihr denn von mir? Ich bin nicht der Messias, sondern die Stimme eines Predigers in der Wüste. Nach mir aber kommt erst der Stärkere, und ich bin nicht wert, ihm die Schuhe zu tragen. Da kam Jesus dahin, wo Johannes taufte, und ließ sich taufen. Als er zum Jordan hinabstieg, leuchtete ein Feuer über den Wassern, und sobald er emportauchte aus dem Gewässer, flog auf ihn der heilige Geist in Taubengestalt herab, und eine Stimme vom Himmel herab erscholl: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt. Dieser Stimme sind wir schon verschiedentlich begegnet, sie ist identisch mit Ps. 2, 7.

β) Jesu Verhältnis zu Johannes. Wir richten uns hier einfach nach den Synoptikern. Ausschlaggebend sind dabei Matth. 11 und 21 nebst ihren etwaigen Parallelen. Jesus nennt Johannes hier etwas Größeres noch als einen Propheten: es ist der Vorläufer des Messias. Aber seine Stellung als solcher ist tragisch, denn der Kleinste im Himmelreich ist größer als er! Wie Jesus sonst noch von ihm hält, zeigt sein Verhalten gegenüber den Hohenpriestern. Nach dem Einzuge in Jerusalem fragen sie ihn: Aus welcher Vollmacht tust du das? Sofort pariert der Herr mit einer Gegenfrage, deren Beantwortung er zur Bedingung für seine Antwort macht; ob sie die Taufe des Johannes für göttlich oder menschlich halten. Wir wissen es nicht, sagen sie aus der Erwägung heraus, daß das Volk sie steinigen wird, wenn sie die Taufe eines Propheten als menschlich betrachten, daß Jesus hingegen im umgekehrten Falle ihnen Unglauben vorwerfen wird. So bleibt denn Jesus ihnen die Antwort schuldig. Während er nun nach Markus und Lukas überhaupt zu schweigen scheint, knüpft er an das Gespräch nach Matthäus noch eine Warnung für seine Gegner, die er in ein Gleichnis kleidet. Ein Mann hat zwei Söhne, die er zur Weinbergsarbeit ausschickt. Der eine verspricht's und tut's nicht; das sind die Phärisäer und Schriftgelehrten. Der andre verweigert's, tut's aber hernach doch und erfüllt den Willen seines Vaters; das sind die Zöllner und Dirnen, welche sich von Johannes taufen lassen. Das sehen seine Gegner, und es reut sie nicht. Der Herr gibt ihnen damit zu verstehen, daß sie damit gegen Gottes Willen handeln, aber auch zugleich, daß des Johannes Auftrag göttlich ist, und schließlich indirekt, daß auch er alles kraft göttlicher Vollmacht tut und redet. Johannes' Sendung steht darnach in engster Beziehung zu seinem Werke!

γ) Jesus und die Bußtaufe. Wie einstimmig in den synoptischen Berichten hervorgehoben wird, ist des Johannes Taufe ein *βαπτισμα μετανοιας*. Markus und Lukas fügen noch hinzu: zur Vergebung der Sünden, während Matthäus kurz die Täuferpredigt zusammenfaßt: Tut Buße, das Himmelreich naht. Wir nehmen noch hinzu Apgesch. 19, 1—7, eine sehr wichtige Stelle, um uns den Zweck der Johannestaufe und ihren Unterschied von

der christlichen zu zeigen. Wir schicken übrigens voraus, daß die Johannestaufe nicht Vergebung der Sünden brachte; wohl bekannten nach Matthäus und Markus die Leute dabei ihre Sünden. Laut jener Stelle der Apostelgeschichte traf Paulus einige Johannesjünger, die ihm auf seine Frage erklärten, sie hätten nichts davon gehört, daß ein heiliger Geist sei. Paulus sagt ihnen nun: Johannes hat (nur) mit der Bußtaufe getauft, um das Volk hinzuweisen auf den, der nach ihm kommen sollte, daß sie an ihn glaubten, d. i. auf Jesum. Johannes weist demgemäß auf den Messias hin. Es erhebt sich nunmehr die schwierige Frage: Wußte der Herr, menschlich angesehen, vor der Taufe, daß er der Messias war, oder offenbarte es ihm Gott in der Taufe, so daß das Verhältnis, in welchem sich bereits der Zwölfjährige zu Gott wußte, ihm eben in seiner großen Bedeutung für die Welt und ihre Erlösung offenbar wurde? Oder wußte es Jesus, erwartete aber eine Anweisung Gottes zum öffentlichen Hervortreten? Schwierig ist unleugbar der t. t. „Bußtaufe". Was soll das heißen? Die messianische Zeit war nahe, denn Gott hatte einen Propheten erweckt, der auf den Messias hinwies. „Hin zum Messias, hin zu Gott!" Das war der Ruf, der hineinscholl ins Volk Israel und schloß in sich, daß man sich von der Welt abwenden und sich Gott zuwenden solle. Der Sinn der Menschen erhielt eine neue Richtung. Für die Durchschnittsmenschen bedeutete das zugleich ein Abwenden von ihren Sünden; darum bekennen sie dieselben auch bei ihrer Taufe. Auch der Herr wendet seinen Sinn ab von dem weltlichen Berufe des Zimmermannes, dem er bisher nach Gottes Willen ruhig obgelegen und richtet ihn ganz und gar dem Berufe des Messias zu oder, wenn er noch nicht weiß, daß er es ist, dem künftigen Messias zu, auf den er mit allen Frommen wartete. Denn diese Hoffnung hatten ihm seine gläubigen Eltern ins Herz gepflanzt. So geht er zur Taufe des Johannes, sie ist für ihn ein Wendepunkt, erstlich durch den eigenen Entschluß, als der Messias, resp. für den Messias zu leben, und dann durch die beseligende Offenbarung des Vaters: Du bist es! Allein was bedeutet das Wort, es gezieme sich, alle Gerechtigkeit zu erfüllen? Man denke an die Proselyten „des Tores" und „der Gerechtigkeit". Jene übernahmen nur die sogen. noachischen Gebote, diese die Beschneidung. Wie die letztere, so ist eben auch die Taufe eine „Gerechtigkeit", d. h. eine religiöse, gottgewollte Zeremonie. Jesus teilt die Auffassung des Volkes, das in Johannes einen Propheten erblickt. Wenn sein Vater diesen Propheten sendet, so muß er ihn hören, muß er tun, was jener im göttlichen Auftrage zu verkünden hat. Er läßt sich taufen und beugt sich damit Gottes Willen; insofern verliert eigentlich die Frage an Bedeutung: Wie kommt Jesus zur Bußtaufe? Es kommt eben auch mit darauf an, wer zu derselben kommt, ob ein sündiger Mensch oder der, an dem Gott Wohlgefallen hat. Die Johannestaufe ist ja auch nur das irdische Gefäß, der himmlische Schatz ist die Ausrüstung mit dem heiligen Geiste, sozusagen ein superadditum divinum, das bei Jesu der Johannestaufe einen ganz anderen Charakter verleiht.

δ) Die Täuferreden bei Johannes. Sie bieten zweifellos eine Schwierigkeit dar, und zwar eine neue neben der bereits erwähnten bezüglich der Auffassung des 4. Evangeliums über die Taufe Jesu. Der Täufer bezeugt nach Johannes deutlich: Siehe, das ist Gottes Lamm! Seine Jünger berufen sich auf dieses Zeugnis (3, 26). Sonst könnte man alle Worte, die Johannes 3, 27—36 auch ruhig dann verstehen, wenn er nicht wußte, was sich bei der Taufe zugetragen hat. Nun läßt sich aber nicht widerstreiten, daß Johannes (wenigstens nach dem 4. Evangelium) offen bekennt, zu wissen, was Christus sei. Dann jedoch ist immerhin die Frage in Matthäus 11 (Sollen wir eines anderen warten?) ein psychologisches Problem! Solche Offenbarungen und daraufhin solcher Zweifel? Doch wie dem auch sei, praktisch läßt sich dies dahin verwerten, daß auch die größten Offenbarungen in der Nacht des Zweifels selbst dem Besten sich trüben oder verdunkeln können! Aber so viel ist klar, daß die Harmonisierung aller evangelischen Berichte nicht immer so einfach und glatt verläuft. Manche freilich, die schon „fertig“ sind mit ihrem System, kommen mit solchen Schwierigkeiten zuwege, indem sie dieselben ignorieren, geringschätzen oder mit mehr oder minder Geschick in das System hineinpressen, so daß alles „klappt“.

ε) Täuferwort und Herrenwort. Markus läßt dem Täufer sagen: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er wird euch mit heiligem Geiste taufen“ (d. i. der Messias). Auch Matthäus und Lukas bieten: „Ich taufe euch mit Wasser…, er aber wird euch mit heiligem Geiste und Feuer taufen.“ Allein bei ihnen ist die Satzparallele zerrissen durch einen dazwischen geschobenen Satz, der auf den Stärkeren nach ihm verweist. Auch Johannes trennt die beiden Glieder des Satzes, er bietet 1, 26: „Ich taufe euch mit Wasser, 1, 33: „Er wird mit heiligem Geiste taufen.“ Aber beide gehören zusammen; dafür sprechen die Stellen Apgesch. 1, 5 und 11, 16. „Johannes taufte mit Wasser“, so sagt hier zweimal der Herr, „ihr aber werdet mit heiligem Geiste getauft werden“. Aber dies Wort beweist noch etwas anderes. Das erste Mal spricht es der Herr zu seinen Jüngern, als er ihnen befiehlt, in Jerusalem die Verheißung des Vaters, die Kraft aus der Höhe zu erwarten. Er zielt also mit diesem Worte auf Pfingsten. Man darf demnach die Geistestaufe nicht ohne weiteres mit der christlichen identifizieren. Die Apostelgeschichte gibt zwei markante Belege: Kap. 8 folgt die Geistesmitteilung infolge apostolischer Handauflegung der Wassertaufe. Denn der heilige Geist war noch auf keinen gefallen; sie waren nur getauft (!) auf den Namen des Herrn Jesu.“ Kap. 10 geht die Geistesmitteilung im Hause des Kornelius der Wassertaufe voraus, so daß Petrus die letztere nicht zu weigern vermag und sich dafür auf jenes Herrenwort beruft. Aber auch das Täuferwort richtet sein Augenmerk auf Pfingsten. Wenn Lukas und auch Matthäus hinzufügen: und mit Feuer taufen, so bezieht sich das auf die Begleiterscheinung der Geistesausgießung, die feurigen Zungen, von denen uns die Pfingstgeschichte meldet. Ja, jener alte Taufbericht läßt auch den Heiland selber mit heiligem Geist und mit Feuer getauft werden, wie wir oben sahen!

Gibt man freilich den Täuferworten eine Beziehung auf die christliche Taufe, so ist das allein möglich bei deren Fassung, wie sie Markus nnd Johannes bieten. Dann muß man natürlich die Feuertaufe auf das Verzehren der Spreu beziehen. Die Kirchenväter haben die Beziehung hergestellt, und so ward ihnen die Taufe Jesu ein Vorbild der unseren. Aber von Haus aus liegt dem Taufberichte aller Evangelien diese Beziehung fern. Auch im 4. Evangelium ist Jesus der Geistestäufer und läßt die Wassertaufe durch seine Jünger vollziehen; er selbst tut es nicht, wie ausdrücklich hervorgehoben wird (4, 1. 2.).

* * *

Wir sind am Schlusse. Noch einmal halten wir fest: Bei den Synoptikern bedeutet die Taufe Jesu eine Weihe des Messias, bei Johannes eine Offenbarung des Geistestäufers an Johannes. In dem zwischen beiden liegenden Menschenalter ist ein Wechsel der Anschauung eingetreten. Die Beziehung der Taufe auf Jesum selber, ihre Bedeutung für sein inneres Leben und damit für sein Werk tritt immer mehr zurück. Und dennoch kommen wir nicht daran vorbei, eine solche anerkennen zu müssen. Die Wucht der Tradition, die auf den Vätern des 2. Jahrhunderts lastete, macht sich sofort geltend, wenn man der geschichtlichen Betrachtung und nicht bloß der dogmatischen Erwägung Raum gibt, wie es die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts taten, welche diese Tradition als unbequem beiseite schoben. Denn nochmals sei es betont: Mit dem Berichte der Jungfrauengeburt beginnt die Schwierigkeit, eine christologische Schätzung der Taufgeschichte festzuhalten, mit dem Präexistenzgedanken wächst sie, und die ausgebildete Logoschristologie, wie sie Johannes anbahnt, läßt ohne Kenose überhaupt keinen Raum dafür. Und gleichwohl hat die Taufgeschichte eine christologische Bedeutung seit alters gehabt; das zeigt uns das Bekenntnis und die Predigt der Gemeinde in ihrem judenchristlichen Stadium. Aber wenn man diese festhalten will, dann muß man dem alten Justin recht geben: die Taufe Jesu ist ein ἀπορημα oder sie bleibt, modern geredet, ein Problem!

Zur Reform der Konfirmation.

Von Rektor Dr. H. Spanuth in Eldagsen (Hann.).

1.

1) Seit einem knappen Jahrzehnt hat kaum eine Frage des kirchlichen Gemeindelebens wie des praktischen Amtes so sehr die Gemüter bewegt wie das Problem der Konfirmation und der kirchlichen Erziehung der Jugend. Zahllose Versammlungen haben dieses Thema verhandelt. Zu einer stets schwellenden Flut von fast unübersehbarer Breite ist die Literatur [1]) angewachsen, die seiner Lösung näher zu führen sucht; und noch ist ein Ende der Erörterung so wenig abzusehen wie vor etlichen Jahren. Noch belasten die Probleme, welche in jenen Brennpunkten sich

[1]) Ein Verzeichnis der bis 1901 erschienenen Literatur bietet Heft 15/16 der „Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz" im Anhang.

zusammenfassen, mit fast unverminderter Schwere und Spannung das kirchliche Gewissen, während sie anderseits wiederum — — noch kaum als solche empfunden zu werden scheinen.

Der Ruf nach „Reform der Konfirmation", welcher den Schluß der meisten Erörterungen bildet, hat schon eine längere Geschichte hinter sich. Es war in den Spätsommertagen des Jahres 1869, als Wichern auf dem Stuttgarter Kongreß für Innere Mission noch einmal seinem glühenden Herzen Luft machte in einem wuchtigen Vortrage [1]) über „Die Pflicht der Kirche, die ihr entfremdeten Kinder wiederzugewinnen". Schon war seine ehrwürdige Gestalt von frühzeitigem Alter und Überarbeitung stark gebeugt. Indem er nach Mitteln und Wegen sucht, die verlorenen Glieder der Kirche neu zu gewinnen, übt er eine schneidende Kritik an den Wegen, die bis dahin beschritten sind, um der Entfremdung vorzubeugen und zu steuern. Diese Prüfung aber richtet er — „beispielsweise" — mit voller Wucht auf einen Punkt, auf die Praxis der Konfirmation. In fast sarkastischer Schärfe stellt er nebeneinander, was sie sein soll in einem wirklich normal sich gestaltenden Christenleben — und was sie ist und wirkt angesichts der bestehenden Verhältnisse, bei der Auffassung, die ein entchristlichtes Volk und eine zügellose Jugend ihr aufprägen. Sie dient nicht mehr zur wahren Erbauung der Gemeinde, sondern öffnet lediglich Tor und Tür, „daß die Entfremdung in die Kirche einziehe". Diese Tatsache fordert zu einer Revision der Kirchenpraxis im Punkte der Konfirmation unweigerlich auf, die „zugleich das wesentlichste Element zu der Reformation der ganzen Volkskirche in sich schließt". Wichern will nun zwar von den einzelnen Teilen der Konfirmationshandlung selbst nichts aufgeben, aber um der „Wahrheit des Lebens" willen dieselben voneinander trennen und in zwei zeitlich geschiedene Akte zerlegen: allgemeine kirchliche Einsegnung nach vorangehender Unterweisung und öffentlicher Prüfung, als Abschluß der Jugenderziehung und zur Vorbereitung auf die neue bürgerliche Berufsstellung — und daneben, als späterer Akt völlig freien Begehrens, Glaubensbekenntnis und Gelübde mit anschließender Zulassung zum Abendmahl. Das Resultat wäre die Bildung einer Abendmahlsgemeinde, die Wirkung eine größere Würdigung der beiden Sakramente und vor allem eine Befreiung der Gewissen von dem Nebel der Unwahrheit. Denn „die Wahrheit ist die Königin der Geister".

Wicherns Worte fanden begeisterte Zustimmung. Selbst der Vertreter einer lange gegen ihn und sein Werk spröde gebliebenen Richtung sprach ihm warmen Dank aus, den die große Versammlung durch Aufstehen bekräftigte. Trotzdem blieb sein Wort ohne irgendwelchen praktischen Erfolg. Die Bedingungen und die Basis einer großzügigen Kirchenreform fehlten; die politischen Ereignisse der Folgezeit verschlangen Schall und Widerhall seiner Stimme. Jahrzehnte verstrichen. Zwar ward die Frage durch öffentliche Erörterungen im Fluß erhalten. Aber es geschah nichts. Ein schüchterner Versuch Erfurter Geistlicher, die preußische Generalsynode für die Frage zu erwärmen, schlug ziemlich fehl (1891).

[1]) Im Verlage des „Rauhen Hauses" bei Hamburg erschienen.

Ein neuer Zug kam in die Verhandlungen erst, als auf der von ihm begründeten freien „Kirchlich-sozialen Konferenz" i. J. 1900 Adolf Stöcker[1]) mit der ihm eigenen Energie die Frage wieder aufgriff und jene Erfurter Thesen zunächst bei seinen engeren Freunden zur Annahme brachte, welche seitdem das Programm der Reformfreunde, den fast typischen Ausgangspunkt der lebhaft geführten Debatte bilden. Stöcker ist auch hier nicht Original; er ist auch hier Schüler und begeisterter Interpret des größeren Wichern. Seine Argumente und positiven Vorschläge gehen über diesen wenig hinaus. Stöcker ist Wichern darin gleich, daß auch er in den entscheidenden Perioden seines Wirkens das kirchliche Leben von seiner dunkelsten Nachtseite, d. i. in dem Milieu der Großstadt, und fast nur so, hat kennen lernen. Er hat jene berüchtigten Zeiten des tiefsten Tiefstandes der Kirchlichkeit z. B. Berlins mit offensten Augen durchlebt.

Von dieser Perspektive aus erscheint ihm das gesamte christliche Gemeinschaftsleben düster, ja schwarz wie seinem Vorkämpfer. Und gleich ihm kommt er zu dem vernichtendsten Urteil gerade über jene kirchliche Handlung, die trotz allem, populär und beliebt, in äußerlich größter Blüte steht: die Konfirmation. Unter der herrschenden Praxis leidet die christliche Persönlichkeit. Die Kinder bekennen, was sie nicht glauben, — geloben, was sie nicht halten, — empfangen das Sakrament, das sie nicht begehren, — bilden sich ein, reif zu sein, wo sie für die Welt erst zu lernen beginnen. Damit wird zugleich das Gemeindeleben geschädigt. Ja, die ganze Kirche leidet. Sie verschwendet ihr Heiligstes, sie prostituiert sich selbst. Mit einer Heraufsetzung des Konfirmationsalters scheint Stöcker wenig Abhilfe geschaffen, sie begegnet auch manchen Bedenken. Nur ein scharfer Schnitt löst den Knoten: die Trennung der Elemente der Konfirmation in zwei oder drei selbständige Akte, ähnlich wie Wichern sie beschrieben und gegeneinander abgegrenzt hat. Die „Konfirmation" bleibt als kirchlich-pädagogische Feier, als Abschluß des kirchlichen Jugendunterrichts bestehen; der Empfang des hl. Abendmahls wird Akt freien Begehrens, abhängig von dem Urteil der Reife von seiten des Seelsorgers; die Berechtigung zur Ausübung der kirchlichen Rechte ist an öffentliches Bekenntnis und Gelübde geknüpft. Stöcker geht also über Wichern insofern hinaus, als er nicht zunächst durch die Reform die Bildung einer Abendmahlsgemeinde erstrebt. Er will durch sie zugleich und vor allem einen Schutzwall aufwerfen gegen die Majorisierung der Gemeinden durch unkirchliche Glieder, welche durch die bisherige Praxis die Anwartschaft auf spätere verfassungsmäßige Mitwirkung in der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten gewinnen. Kirchenpolitische Wünsche und Ideale, die auf Bildung neuer wahrer Gemeinden zielen, spielen bei Stöcker somit eine wichtige Rolle. Sie haben seine Thesen nicht minder gezeitigt, wie das Streben nach Wahrhaftigkeit.

Mit geringen Abänderungen fanden Stöckers Vorschläge die ungeteilte, lebhafte Zustimmung seiner Freunde. Ja, eine im Auftrage der

---

[1]) Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz. Heft 8.

Konferenz von dem Sekretär derselben vorgenommene Umfrage,[1]) gerichtet an Mitglieder der preußischen Synode und andere kompetente Persönlichkeiten, ergab die Tatsache, daß noch weitere Kreise zu einer Reform im Sinne Wicherns und Stöckers mehr oder weniger entschlossen geneigt waren. Aber zugleich machte sich ein nicht minder kräftiger Widerspruch gegen jene Thesen und eine starke Neigung, die kirchliche Tradition zu wahren, geltend. Namentlich auch weltliche Synodale erhoben ihre Stimme zum Schutz des Alten. Ja, selbst einige Teilnehmer jener Konferenz modifizierten hinterher nicht unerheblich ihre Stellung: die Vermutung ist nicht unbegründet, daß die Persönlichkeit des Referenten und die Gewalt seiner Beredsamkeit eine Einstimmigkeit hervorrief, welche in Wahrheit nicht vorhanden war.[2])

Etwa gleichzeitig mit dem Vorstoß der Kirchlich-sozialen Konferenz, zum Teil schon früher, setzte eine Bewegung gegen die herrschende Konfirmationspraxis von einer anderen Richtung her ein. Die Religionslehrer der höheren Schulen eröffneten in ihrem Organ und auf ihren Jahresversammlungen eine Diskussion großen Stiles, um gegen die Tradition mobil zu machen.[3]) Was sie leitete, war zunächst das Interesse der Schule und der Schüler. Durch die hergebrachte Praxis des Konfirmandenunterrichts wird die planmäßige Arbeit der höheren Schule empfindlich gestört; peinliche Kollisionen zwischen Kirche und Schule werden hervorgerufen. Die Schüler selbst aber sind im 14. Lebensjahre viel zu unreif, die Tragweite und Bedeutung der ihnen zugemuteten öffentlichen Erklärungen zu fassen. Sie werden nicht selten in ernstliche Gewissenskonflikte verwickelt. Der Mangel weiterer kirchlicher Beeinflussung, die Versuchungen und erwachenden Zweifel gerade der nachfolgenden Lebensjahre fordern die Heraufsetzung der Konfirmation auf ein höheres Alter, die Streichung des Treugelübdes und die völlige Aufhebung alles Zwanges namentlich bezüglich der Teilnahme an dem Sakrament des Altars. So kam man, von z. T. ganz neuen Gesichtspunkten aus, zu Konsequenzen, die denen der von kirchlicher Seite her kommenden Reformer in mehr als einem Punkte glichen.

Nicht zuletzt hat auch die theologische Wissenschaft sich des Problems mit Eifer angenommen. Auf allen Stadien ihrer Entwicklung ist die evangelische Konfirmation von der Kritik der Wissenschaft begleitet worden. Seit ihrer obligatorischen Einführung in Deutschland hat es ihr nicht an Gegnern gefehlt. Die Frage des kirchlichen Katechumenats überhaupt wurde neu gestellt und erfaßt und in diesem Zusammenhang Wesen und Bedeutung der Konfirmationshandlung bestimmt. Die einzelnen Phasen dieser mehr theoretischen Kämpfe sind in den Lehrbüchern der praktischen Theologie zu verfolgen. Gegenwärtig findet die

[1]) 61 Gutachten sind in Heft 11/12 der „Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz" abgedruckt, 42 weitere in Heft 15/16; die neuesten Stimmen bringt Heft 23/24.

[2]) Dies Urteil wird durch den weiteren Fortgang der Beratung in der genannten Konferenz, wie er unten dargestellt ist, bestätigt.

[3]) Diese ist jetzt ganz verstummt.

Reform in *Achelis* ihren Hauptvertreter.[1]) Der Hauptanstoß an der herrschenden Ordnung ist ihm der zu späte Beginn und zu frühe Abschluß der kirchlichen „Tauferziehung", die er durch pflichtmäßigen Kindergottesdienst und freiwilligen Kompetenten-Unterricht erweitern will, — vor allem aber der *obligatorische* Charakter des *scheinbar* freien gelobenden Bekenntnisses und des ersten Abendmahlsganges. Seine Reformvorschläge gehen sonst in Wicherns Bahnen.

Lassen sich in der Reformbewegung die gezeichneten Hauptphasen und -Gruppen deutlich unterscheiden, so muß, damit das Bild nicht einseitig und schief sich gestalte, hinzugefügt werden, daß neben den Hauptströmen mannigfache Nebenströmungen herlaufen. Unter den Freunden einer Erneuerung der kirchlichen Ordnung herrscht überhaupt, trotz des im großen gemeinsamen Zieles und der gleichen Grundstimmung, in vielen Einzelfragen nichts weniger als Übereinstimmung. Auf das Detail gesehen, gewähren die veröffentlichten Beiträge einen geradezu kaleidoskopartigen Anblick. Alle Möglichkeiten der Kombination sind im einzelnen vollzogen. Man lese nur z. B. die „Gutachten", welche auf Veranlassung der kirchlich-sozialen Gruppe abgegeben sind, so drängt sich als *Gesamteindruck* der bisher geleisteten Arbeit unmittelbar auf: *die Frage ist* trotz allem *über das Stadium der Erörterung noch keineswegs hinaus.* Noch sind nicht einmal die Grundfragen, wie die nach dem Wesen der Konfirmation, geklärt. Noch ist an praktische Ergebnisse weniger denn je zu denken.

Ja, täuscht nicht alles, so *ist die Frage gegenwärtig in ein neues Stadium eingetreten:* ein Rückschlag ist bemerkbar. Zunächst hat der Preußische Oberkirchenrat Anfang 1902 den Bestrebungen auf Änderung eine glatte und runde Absage erteilt.[2]) Nur „im Rahmen der bestehenden Institution" ist eine Lösung der Schwierigkeiten zu erstreben. — Diese schroffe Stellungnahme der maßgebendsten deutsch-evangelischen Kirchenbehörde hat ihre Wirkung nicht verfehlt; sie hat lähmend und ernüchternd auf reformerische Kreise gewirkt. Insbesondere hat die „Freie kirchlich-soziale Konferenz", seit einigen Jahren im Vordertreffen des Kampfes, ihre scharfe Position nicht gewahrt. Sie hatte die Frage auch auf ihrer letztjährigen Tagung zum Gegenstand einer Kommissionsberatung gemacht. Diese „endigte", so urteilt der Berichterstatter des „Alten Glaubens"[3]), „mit einer so völligen Niederlage (sc. der Reformidee), daß hier nichts mehr zu beschönigen ist".... „Was vorgetragen wurde, war nichts anderes als eine mehr oder weniger geschickt verhüllte Waffenstreckung." Wie weit dieser Eindruck richtig ist,

---

[1]) Vergl. u. a. den Aufsatz in der „Katechetischen Zeitschrift" 1900, S. 257 ff. Inzwischen ist noch ein kritisches Referat desselben Autors über die neueste Literatur zur Frage der Konfirmations-Reform in der „Theol. Rundschau" 1904, S. 212 ff. erschienen. Nachträglich sind einige Ausführungen des Artikels unten berücksichtigt.

[2]) Der Erlaß ist z. T. in der Evang.-luth. Kirchenzeitung 1903, Nr. 19 abgedruckt.

[3]) 1903. Seite 758 f.

vermögen wir nicht zu kontrollieren.[1]) Aber unzweifelhaft scheint der Höhepunkt der Bewegung, die Sturm- und Drangperiode überschritten, um einer ruhigeren Erörterung zu weichen.

2) Dieses Urteil wird bestätigt durch die neuesten[2]) literarischen Beiträge, welche das Jahr 1903 zu der in Rede stehenden Frage gezeitigt hat und über die wir im folgenden zu referieren haben. Sie recht zu würdigen, war es notwendig, die bisherige Entwicklung zu überschauen, um darnach den Platz zu bestimmen, der ihnen in derselben zufällt.

Der Greifswalder Professor der praktischen Theologie D. von Nathusius hat in dem bisher erschienenen ersten Teile einer größeren wissenschaftlichen Katechetik[3]) die Frage nach dem Ziel des kirchlichen Unterrichts historisch und, darauf aufbauend, theoretisch für die Gegenwart aufs neue dargestellt und untersucht. Fast gleichzeitig erschien in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" ein Vortrag, den der Professor am Predigerseminar in Friedberg, Lic. Eger, auf einer hessischen Superintendentur-Konferenz über die gegenwärtige Konfirmationspraxis und die Vorschläge zu ihrer Reform gehalten hat.[4])

Es ist nicht zufällig, wenn wir diese beiden Veröffentlichungen nebeneinander stellen. Sie gehören aus mehr als einem Grunde sachlich zusammen. Um die Hauptsache vorwegzunehmen: auch sie bezeichnen nichts anderes, als eine Reaktion gegen die radikalen Anstürme auf die bisherige geschichtliche Ausgestaltung der Konfirmationsfeier. Diese Rückwärtsbewegung ist um so interessanter und bedeutungsvoller, als sie von offenbar verschiedener allgemein-theologischer Grundstimmung aus erfolgt und auch im Rahmen unserer Frage mit z. T. völlig entgegengesetzten Gründen operiert. Nicht als ob die bisherige Entwicklung des Problems an jenen Männern spurlos vorübergegangen wäre. Beide geben die beklagten Mißstände, die sie in eigener Praxis als schweren Druck empfunden haben, ebenso unumwunden zu. Beide sind von der Überzeugung durchdrungen, daß um der Wahrhaftigkeit willen eine bedingungslose Konservierung des Alten nicht möglich ist.[5]) Aber ebenso

---

[1]) Achelis gibt ein solches Nachlassen der freien kirchl.-sozialen Konferenz zwar nicht zu, muß aber auch eine gewisse Beschränkung der ganzen Bewegung einräumen (Theol. Rdsch. S. 213).

Auch aus Bayern wird ein Abflauen der Diskussion gemeldet. Die „Chronik der Christl. Welt" 1904, H. 34, stellt fest, daß die Reformversuche D. v. Burgers keinen nachhaltigen Widerhall gefunden haben. Seit der Pastoralkonferenz von 1903 sei die Erörterung der Frage überhaupt verstummt. — Das wäre allerdings höchst bedauernswert.

[2]) Der vorliegende Aufsatz ist bereits im Herbst 1903 geschrieben.

[3]) Handbuch des kirchlichen Unterrichts nach Ziel, Inhalt und Form. 1. Teil: Das Ziel des kirchl. Unterrichts oder die Konfirmation in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer Gestaltung in der Gegenwart. Leipzig. J. C. Hinrichs. 1903. Teil 2 und 3 des Werkes sind inzwischen gleichfalls ausgegeben, konnten aber hier keine Berücksichtigung mehr finden.

[4]) „Wie ist über die gegenwärtige Konfirmationspraxis und über die neuesten Vorschläge zu ihrer Reform zu urteilen?"

[5]) Wie Achelis Nathusius zu den „Verteidigern der heutigen Praxis ohne Einschränkung" rechnen kann, ist mir nicht verständlich. Allerdings auf die Ausgestaltung des Aktes gesehen — Ach. Referat ist unter den Obertitel

entschieden lehnen sie es ab, die Reform durch eine wesentliche Umgestaltung der Konfirmationshandlung selbst herbeizuführen. Sie suchen die gegebene Form zu wahren, um je auf anderem Wege, freilich in verschiedener Richtung, die auch ihnen notwendig scheinende Erneuerung zu erreichen. Dabei geht Nathusius, dem Zwecke seines „Handbuchs" entsprechend, wissenschaftlich-systematisch zu Werke, während Eger, nur die Hauptprobleme herausgreifend, die Diskussion an dem Punkte fortsetzt, auf dem sie die letzten Jahre stehen geblieben ist. Versuchen wir zunächst referierend eine Übersicht über beider Beiträge zu gewinnen.

Der bei weitem größere Teil des Handbuchs von Nathusius ist der historischen Darstellung des kirchlichen Unterrichtszieles oder der Konfirmation, im Verhältnis zu diesem betrachtet, gewidmet. Dieser historische Unterbau, auf den wir im übrigen hier einzugehen uns versagen müssen, bietet die notwendige Grundlage der ganzen Debatte. Nur bei Wahrung der geschichtlichen Zusammenhänge kann überhaupt von Reform gesprochen werden, ohne diesen wird sie zur Revolution. Uns interessieren hier jedoch zunächst die Ausführungen über das Katechumenatsziel in der Gegenwart. Nathasius nimmt hier, um es kurz zu sagen, in allerdings modifizierter Form, die Gedanken des alten Pietismus wieder auf: die Bedeutung der Konfirmation liegt in ihrem Wert für das innere Leben des Einzelnen. Sie ist also nicht mit der Frage nach der Herstellung „wahrer Gemeinden" innerhalb der empirischen Kirche zu vequicken. Nach einer scharfen Absage an diese Stöcker-Wichernschen Ideen, die dem Verfasser letzthin donatistischen Ursprungs erscheinen, stellt N. als Ausgangspunkt der Frage die Kindertaufe auf. Diese postuliert einen nachfolgenden Unterricht, damit der Getaufte zu dem ihm noch fehlenden Glauben geführt werde. Er muß die christliche Wahrheit erkennen und anerkennen. Eine deutlich zu erkennende Stufe der, übrigens stets fortschreitenden, Erkenntnis ist die Abendmahlsreife. Wer sie besitzt, ist damit auch fähig, das in der Taufe geschlossene pactum seinerseits zu vollziehen. Hierbei kann auf feierliches gelobendes Bekenntnis nicht verzichtet werden. Auch die — zur Schonung der Gewissen — an seiner Statt geforderte öffentliche Prüfung enthält ein solches, wenn sie nicht zur Täuschung und Komödie werden soll. Bewußt muß daher der Katechumenatsunterricht von vornherein auf Anerkennung der vorgetragenen Wahrheiten abzielen. Dies hat zu geschehen nach den allgemeinen Grundsätzen der Pädagogik. Wie alle Erziehung, durch Belehrung und Gewöhnung, dem Willen unter Beschränkung der Willkür eine konstante Richtung auf das Gute zu geben strebt, so hat auch die religiöse Erziehung durch die Mittel der Autorität und der Unterweisung religiöse Gewöhnung und Einsicht zu erstreben.[1]) „Wer hierbei von Unfreiheit reden wollte, würde

„Liturgik" gestellt! — ist, wie sich zeigen wird, N. sehr konservativ. Aber seine übrigen weitgehenden Vorbeugungsmaßregeln &c. rechtfertigen jenes Urteil u. E. durchaus nicht.

[1]) Daß N. der Person des Katecheten, ihrer suggestiven Einwirkung auf das Kindesgemüt die „beherrschende Rolle" übertrage, (obwohl auch sie als ein Faktor der Erziehung in Anschlag gebracht wird), kann ich gleichfalls nicht zugeben (gegen Achelis a. a. O., S. 225).

damit sagen, daß die Religion, in die der Zögling gewöhnt wird, nicht die richtige sei." Von hier aus ist zu fordern, daß der auf eine bestimmte Glaubensstellung abzielende Unterricht und mit ihm die Konfirmation möglichst früh stattfinde; das jetzt übliche Alter der beginnenden Geschlechtsreife und des steigenden Selbständigkeitstriebs ist tatsächlich das geeignetste. Der Einwand, daß im 14. Jahre die „Entscheidung" noch keine „freie" sein könne, verrät nach dem Verfasser völlige Unkenntnis über den Vorgang der Charakterbildung. „Eine freie Entscheidung ist überhaupt nur in den früheren Jahren möglich". So lehnt er entschieden eine Heraufsetzung des Konfirmationsalters ab. Voraussetzung ist jedoch, daß auch über die Konfirmation hinaus die jugendliche Entwicklung weiter beeinflußt werde. „Die Rede von der nun erreichten Mündigkeit ist töricht." „Ein Pfarrer, der nicht mit allen möglichen Mitteln seinen ehemaligen Konfirmanden nachgeht, verletzt seine Amtspflicht." Freilich wird auf die Selbständigkeit und Mitverantwortlichkeit des Kindes von nun an auch reflektiert. Diese kommt vor allem zum Ausdruck in der ersten, der Kommunion vorangehenden Beichte. Zu dieser, als zu einem durchaus persönlichen Sündenbekenntnis, hat der Unterricht gleichfalls zu erziehen. Man sieht, wie sehr es dem Verfasser auf ein innerliches Ziel desselben ankommt. Je weniger bislang dieser Gedanke betont ist, um so nachdrücklicher erhebt er ihn zu einem dem Ziel der Abendmahlsreife koordinierten Element des Unterrichts. Ja, er fordert als Regel, daß der Konfirmation eine Unterredung des Seelsorgers mit jedem einzelnen Kinde über seine Lebensführung vorangehe. „Wie ohne dieselbe ein Pastor seine Katechumenen mit ruhigem Gewissen entlassen kann, ist mir unverständlich" (S. 91).

Zusammenfassend wird von dem kirchlichen Unterricht gesagt, daß er ziel- und planlos sei, „wenn entweder das gelobende Bekenntnis, oder die Erteilung des heil. Abendmahls und die vorangehende Absolution oder die Anleitung zur persönlichen Aussprache ausgelassen wird". Dieses hohe Ziel will Verfasser unter allen Umständen festhalten trotz der auch von ihm beklagten schweren Mißstände, die daraus erwachsen. Aber dies soll geschehen unter voller Wahrung der Wahrhaftigkeit. Beides zu vereinen, hat die Kirche ernstlich alle ihr zu Gebote stehenden Mittel anzuwenden. Das erste Mittel ist Übung einer strengen — evangelisch verstandenen — Kirchenzucht, welche Zurückweisung von solchen kirchlichen Akten fordert, die persönliche Betätigung voraussetzen. Sie hat aber nicht erst bei der Konfirmation einzusetzen, sondern mit einer strengeren Praxis der Kindertaufe. Es müssen stärkere Garantien für die durch diese geforderte christliche Erziehung geschaffen werden. Wo eine solche völlig unverbürgt scheint, ist die Taufe zu versagen. Ein zweites Mittel ist die rechte Gestaltung des Unterrichts. Er wird Christenkindern erteilt. Ein Grund muß also gelegt sein. Dies ist durch besondere Aufnahmeprüfung festzustellen. Wo er fehlt, sind die Kinder zurückzuweisen. Eingehend legt der Verfasser dar, welche kirchengesetzlichen Maßnahmen diese Ordnung notwendig machen würde. Der Unterricht hat vor allem aber zu bedenken, daß er an

Christenkinder sich wendet. Mit einer ganz besonderen Wärme und Entschiedenheit wird diese Frage vom Verfasser behandelt. Er gelangt dabei zu überraschend scharfen Verdikten über den heutigen Konfirmandenunterricht. Hier liegt seines Urteils der tiefste Grund der beklagten Unwahrhaftigkeit, ja er trägt geradezu die Hauptschuld an der Entfremdung des Volkes von der christlichen Wahrheit. Er ist ihm zu theologisch-systematisch, nicht kindlich genug nach Stoff und Inhalt. Er muß auch mehr als bisher auf freie Anerkennung der Wahrheit abzielen, darf diese nicht einfach voraussetzen. Ein drittes Mittel ist die Zurückweisung solcher Kinder von der Konfirmation, welche sich während der Vorbereitung durch ihren Wandel derselben unwürdig gemacht haben. Endlich ist der Konfirmationsakt selbst richtig und der Wahrhaftigkeit gemäß zu gestalten. Katechismusexamen, gelobendes Bekenntnis, Fürbitte und Einsegnung sind seine Bestandteile. Dabei ist besonders in der Fassung des Gelübdes jede Überspannung zu vermeiden; es sei so kurz und einfach wie möglich. Die gültigen Formulare sind meist nicht kindlich genug gehalten.

Wo alle diese Bedingungen erfüllt werden, da ist kein Grund, an der hergebrachten Praxis zu rütteln, da ist die Wahrhaftigkeit gewahrt.

Geht Nathusius in den Bahnen der pietistischen Auffassung der Konfirmation, so findet in Eger, zu dessen Vortrag wir uns nun wenden, die althessische Tradition ihren Vertreter[1]). Hessen nimmt in der Geschichte der Konfirmation einen bevorzugten Platz ein. Hier ward die Butzersche Konfirmation zuerst eingeführt. Hier ist die Heimat der berühmt gewordenen Formel: „Nimm hin den heiligen Geist.“ Von hier aus empfing Spener die kräftigste Anregung zu seiner Befürwortung der Handlung, die sich hier fast ununterbrochen erhalten hat. Butzersche Gedanken sind es im letzten Grunde, die auch bei Eger wieder zum Vorschein kommen. Freilich nicht jene sakramentalen Tendenzen, die sich bei Butzer und in der althessischen Konfirmationsordnung mit anderen kreuzen. Sondern das Wesen der Feier drückt sich ihm aus in der schon von Butzer gebrauchten Formel: Bestätigung der getauften und unterrichteten Kinder zur christlichen Gemeinde. Von diesem Gesichtspunkte aus beleuchtet er die einzelnen Momente der Feier, insbesondere aber die oben gekennzeichneten Reformvorschläge.

Wir greifen, ohne uns stets an den Gang seiner Darstellung zu halten, die wichtigsten kritischen und positiven Gedanken heraus. Eger erwartet die Beseitigung der auch von ihm in vollem Maße zugestandenen Mißstände nicht von der auf Verkürzung und radikale Umgestaltung der hergebrachten Konfirmationshandlung gerichteten Bestrebungen. Die Schaffung besonderer, mit kirchlichen Rechten allein ausgestatteten

---

[1]) Es ist nicht zufällig, daß die m. E. wärmste und geschickteste Verteidigung der geltenden Praxis in den Erfurter Gutachten von einem Hessen, P. Wahl in Langen, abgefaßt ist (S. 88).

„Bekennergemeinden“ durch freiwilliges, von der „Konfirmation“ getrenntes Bekenntnis würde den Tod der Volkskirche bedeuten und ist auf evangelischem Boden unerträglich. Eine größere Betonung der Freiwilligkeit hat angesichts des Zwangs der Sitte nur formalen Wert. Auch Heraufsetzung des Alters schafft keine Abhilfe, falls damit der Gedanke der Freiwilligkeit sich verbindet — aus dem gleichen Grunde. Diese Vorschläge fassen das Übel nicht an der Wurzel. Der Grundfehler der herrschenden Praxis ist die falsche, überspannte Auffassung der Konfirmation überhaupt. Diese ist nicht subjektive Bestätigung des Taufbundes. Eine solche erfolgt gar nicht durch einen organisierten Bekenntnisakt, sondern „dadurch, daß der Getaufte in Buße und Glauben täglich völliger durch sein ganzes Leben hindurch in Gottes Gnade hineinwächst.“ Jene Überspannung des gelobenden Bekenntnisses, der subjektiven Leistung der zu Konfirmierenden, ihre Verwandlung in Konfirmanten ist nach Egers Überzeugung „der eigentliche Jammer“ der herrschenden Praxis. Den Kindern soll vielmehr in allererster Linie bei der ganzen Feier etwas **gegeben** werden. Dies geschieht zunächst bei der ersten Abendmahlsfeier, die auch Eger mit der Einsegnung verbunden zu lassen empfiehlt. Die dagegen vorgebrachten Bedenken beruhen meist auf falschen Skrupeln über die „Würdigkeit“ zur Teilnahme, besonders auf Grund des falsch verstandenen Pauluswortes 1 Kor. 11, 28 f. Wo „die Fähigkeit zur Unterscheidung von Leib und Blut des Herrn“ vorhanden ist, stehen der Zulassung keine Bedenken entgegen, da ja das heil. Mahl eine besonders tröstliche Form des Evangeliums ist. Ja, Eger hält es geradezu für eine erzieherische Pflicht der Kirche, ihre jungen Glieder einmal mit dem Abendmahl bekannt zu machen. In erster Linie passiv, rezeptiv verhalten sich die Kinder sodann auch bei der eigentlichen Konfirmationshandlung. Hier werden sie der Gemeinde befohlen, zu ihr, der Trägerin der Heilsgüter, bestätigt. Diese nimmt sich ihrer sogleich mit Fürbitte und Zulassung zum hl. Mahle an. Bei dieser Bestätigung wird aber zugleich auf die Selbsttätigkeit der Kinder reflektiert. Es kann nun von ihnen gefordert werden, als Appell an ihr Gewissen, auszusprechen, ob es ihnen mit dem Glauben und mit dem Wunsche, in der Gemeinschaft Gottes ihr Leben zu führen, zur Stunde Ernst ist. So gewinnen Bekenntnis und Versprechen — der Ausdruck „Gelübde“ ist besser zu vermeiden — den Sinn einer Gewissensschärfung. Nur in diesem Sinne sind sie zu fordern. Notwendig ist, daß bei ihrer Abfassung jede Überspannung vermieden werde. Der Gebrauch des Apostolikums als des historischen Taufbekenntnisses der Kirche ist unbedenklich beizubehalten. Eger hofft durch diese Gedanken im Rahmen der Tradition etwas durchaus evangelisch Wahrhaftiges herausgearbeitet zu haben. Trotz teilweiser Umbiegung der geltenden Auffassung hofft er etwas Wertvolleres zu bieten als Stöcker mit seiner Idee der bloßen Entlassungsfeier, nicht zum mindesten auch den geschichtlichen Tatsachen in höherem Maße Respekt und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen als jener. — In diesen kurz nachgezeichneten Gedankenaufriß

sind übrigens daneben eine Fülle einzelner Beobachtungen und Desiderien eingestreut, wie über den Wert und die Erteilung des Katechumenunterrichts, über die Schätzung der weltlichen Seite der Feier u. a., auf die einzugehen wir uns hier versagen müssen.

Für den Arbeitstisch.

1. Beiträge zur Schriftauslegung.

Von Julius Boehmer.

Zur Vertiefung und Verinnerlichung des persönlichen Christenstandes uns Theologen zu führen, ist das vierte Heft der Beiträge von 1904 (Gütersloh, Bertelsmann. 1,80 Mk.) geeignet. Es bringt zunächst zwei Reden von Schlatter über Christus und das Christentum, wo bedeutungsvoll die Person Christi als alleiniger Inhalt des Christentums herausgehoben wird, und über J. B. Becks theologische Arbeit, worin eine eigenartige, hervorragende Theologie gewürdigt wird. Es folgt Lütgert, Die Anbetung Jesu, wo in musterhaft kurzer, klarer und überzeugender Weise dargetan wird, daß Jesu Anbetung seinem eigenen Willen entspricht („weil Jesus Gottes Ehre sucht, so sucht Gott seine Ehre“ S. 56), daß sie aber auch Gottes Willen entspricht und dem ersten Gebot nicht widerspricht („der Gekreuzigte wird nur darum angebetet, weil Gott in ihm ist; diese Anbetung wird ohne weiteres zur Anbetung Gottes“ S. 65). Das Thema liegt heutiges Tages sozusagen in der Luft, da das Recht der Anbetung Jesu trotz des Neuen Testaments von zahlreichen Theologen bestritten wird (an den Fall Fischer in Berlin, der zurzeit die Gemüter erregt, sei hier nur kurz erinnert) und kann daher nicht genug erörtert werden (vgl. „Beweis des Glaubens“ 1904 S. 225—235: Barth, die Anrufung Jesu in der christlichen Gemeinde“, auch als Broschüre bei Bertelsmann, Gütersloh erschienen, 30 Pf.). Weiter zeigt Cremer, Die Gleichnisse Lukas 15 und das Kreuz, daß Luk. 15, namentlich das Gleichnis vom verlorenen Sohn, keineswegs der Lehre vom stellvertretenden Strafleiden Jesu widerspricht. Jene Gleichnisse wollen das Verhalten Jesu gegen die Sünder rechtfertigen, nicht eine Belehrung über das Verhalten Gottes zum Sünder geben (72, 73). „Die sittliche Möglichkeit der Vergebung wird am Kreuz anschaulich“ (104). Endlich sucht Riggenbach, Der trinitarische Taufbefehl, Matth. 28, 19 bei Origines aufs neue aus zwei Stellen darzutun, daß Origenes den Taufbefehl in gewöhnlicher Textgestalt gelesen habe: die erste Stelle ist indessen kaum beweiskräftig, wohl aber die zweite. Jedenfalls sind so wichtige Bibelstellen, wie Luk. 15, Matth. 28, 19 mit dem praktischen Amt so innig verbunden, daß hier auch jede Kleinigkeit von Bedeutung ist.

Den mit mancherlei nicht geringen Schwierigkeiten behafteten Versuch, die Schrift eines alttestamentlichen Propheten dem Verständnis und

erbaulichen Gebrauch der Christengemeinde nahezubringen, macht Doerne, Jesaja, der König unter den Propheten (Leipzig, Jansa, 4 Mk.). Der Versuch ist freilich kaum als gelungen zu bezeichnen. Der Verfasser, der in 25 Bibelstunden 39 zum Teil umfangreiche Kapitel auslegen und anwenden will, ist bei weitem nicht tief genug in den Text und in die Persönlichkeit des Propheten eingedrungen und hat sich in der Regel begnügt, die explicatio und die applicatio ziemlich äußerlich zu fassen und mechanisch zu verknüpfen. Schon der Anschluß an die vorliegende Reihenfolge der Kapitel und innerhalb derselben an die Folge der Verse verdarb die Möglichkeit der Lösung. Damit soll nicht bestritten sein, daß eine ganze Reihe schöner und praktischer Gedanken, auch ernster, tiefgläubiger Betrachtungen und Anwendungen, und vor allem viele Spuren treuen Fleißes begegnen.

Ganz anders wie Doerne hat die gleiche Aufgabe angefaßt Spurgeon, Das Evangelium im Jesaja (deutsch von Spliedt. Stuttgart, Kielmann, 2 Mk.). Hier werden aus dem ganzen Jesaja-Buch immer nur einzelne Sprüche ausgewählt und zu Predigttexten gemacht, wobei der Text, wenn auch nicht gerade bloßes Motto, so doch Nebensache ist, im Anschluß daran aber eine gut evangelische und zugleich zeitgemäße Predigt gegeben wird, die das Menschenherz und -leben, nicht minder aber die Weltgeschichte, gründlich kennt, und in einer Weise, wie es eben nur ein Spurgeon verstand, ergreift, fördert, erbaut. Unter diesen Umständen kann man fast die Diskrepanz, die im Titel zwischen Jesaja und Evangelium klafft, vergessen.

Ein sehr ansprechendes Werkchen ist Hühn, Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel (Tübingen und Leipzig 1904). Es enthält vier Hefte, deren erstes die Bibel als Ganzes (80 Pf.) behandelt. Hier wird in aller Kürze, objektiv, tendenzlos von der Bibel Name und Umfang, Sammlung, Textgestalt, Handschriften und Übersetzungen, ein Abriß der biblischen Archäologie und der israelitisch-jüdischen Geschichte (bis 135 n. Chr.) vorgelegt. Die Bemühung, nur gesicherte Ergebnisse zu bieten, ist aller Anerkennung wert, wenn auch die Meinungen darüber, was gesichert ist, was nicht, auseinandergehen werden. Die öfteren Hinweise aus dem ersten ins zweite und dritte Heft stören den unkundigen Leser und sind geeignet, dem Eindruck des Ganzen Abbruch zu tun. Das zweite Heft behandelt das Alte Testament nach Inhalt und Entstehung (ebd. 80 Pfg.) und ist nach den gleichen Gesichtspunkten gearbeitet. Die Kritik ist im ganzen eine durchaus gemäßigte. Die Erklärung der Fremdwörter, überhaupt der nicht allgemein verständlichen Wörter ist ungleichmäßig gehandhabt. Am meisten zu bedauern ist, daß der eigentlich religiöse Gehalt und die bleibende religiöse Bedeutung des Alten Testaments zu kurz gekommen ist. Dasselbe ist zu sagen von dem dritten Heft Das Neue Testament (ebd. 80 Pf.). Inhalt und Entstehung der einzelnen Schriften wird im Sinn der neueren Forschung charakterisiert, und im Unterschied von den früheren Heften eine ziemlich weitgehende Skepsis geübt (z. B. Epheser- und Kolosserbrief nicht paulinisch, die Pastoralbriefe haben nicht einmal eine paulinische Grundlage). Davon abgesehen

ist die Einführung, wie in den beiden ersten Heften, lichtvoll und gründlich, zuverlässig und anregend. S. 158 unten ist statt „traditionsgeschichtlich“ wohl „religionsgeschichtlich“ zu lesen.

Auch ins Gebiet der Bibelauslegung (im weiteren Sinn) gehört Dryander, Das Leben des Apostels Paulus (Halle, Müller, 3.60 Mk. Die Heftung ist bedenklich lose). In vierzehn Predigten werden die Wendepunkte aus dem Leben des Paulus und die charakteristischen Züge seines Wesens in tiefgrabender, gut verständlicher, psychologisch wie ethisch kongenialer Weise dargestellt, immer so, daß der suchende, werdende, gereiftere Christ der Gegenwart, daß alle Hörer und Leser Gewinn haben. Wenn auch neue Gedanken kaum geboten werden, so ist's doch mehr, daß man sagen darf: die alte Wahrheit des alten Evangeliums wird so verkündigt, daß die Hörer in sanfter, aber doch zwingender Weise fortgezogen werden und ihre innere Zustimmung geben müssen. Freilich scheint manchmal der Akzent mehr darauf gelegt, was der Mensch tut oder tun kann, als darauf, was Gottes Gnade durch den Menschen ausrichtet (S. 22 f.). Ob wirklich „ohne allen Zweifel Mittelpunkt der Verkündung des Paulus in Rom die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben war“, wie es S. 202 heißt, darf billig bezweifelt werden: für die Missionspredigt war diese Formulierung schwerlich die geeignete. Im Vorwort finden sich treffliche und erwägenswerte Bemerkungen über die Aufgaben der Homiletik in der Gegenwart.

Eine ganz andere Art der Schriftauslegung hat Dryanders Vorgänger Kögel. Es ist ein gutes Zeichen, daß Kögels Predigten auch so lange nach dem Heimgang ihres Verfassers noch begehrt werden. Kögel, Geläut und Geleit durchs Kirchenjahr (Halle, Müller. 2. Aufl. 2 Bände. 11 Mk. Die Heftung ist recht dürftig und des großen Werkes unwürdig), bringt für ein ganzes Kirchenjahr Predigten über meist neutestamentliche Texte, gelegentlich auch Sonntagsevangelien. Überall tut sich der ganze Reichtum der Heiligen Schrift auf, aber auch der Kirchengeschichte Schatz und des Lebens Fülle breiten sich auseinander. Und alles tritt auf in der ehernen Macht objektiver Größen, plastischer Gestalten, konkreter Schilderungen. Die Gewalt, die Wucht der Tatsachen in jedem Sinn des Worts ist es, die hier Zeugnis ablegt, und was gesagt wird, wird in schöner, abgeklärter, künstlerisch vollendeter Sprache gesagt. Freilich, etwas Sinn für Rhetorik gehört mit dazu, um die Predigten auf sich wirken zu lassen. Aber auch wem er fehlt, lasse das gedruckte Wort auf sich wirken. Man soll Predigten wie die Kögels studieren, aber nicht nachahmen. Das wird erst recht deutlich an Kögel, Der Brief Pauli an die Römer (Halle, Müller. 4. Aufl. 6 Mk.). Kögel bemüht sich zu zeigen, daß dogmatische Predigten nicht doktrinär zu sein brauchen und meint im Vorwort, daß Paulus im Römerbrief sich als guter Homilet bewährt habe. Das sind zwei Sätze, die sich leicht behaupten und leicht beweisen lassen, wenn man Kögels theologische Voraussetzungen teilt. Aber hier werden viele nach dem Stand der Dinge in der Neuzeit schwerlich mehr mitkommen. Gegensätze, wie bib-

lische Dogmatik und selbsterſonnene Dogmatik sind mehr zu verwirren und zu ärgern als zu gewinnen und zu fördern angetan. Dagegen, daß als liebevolle und erfolgreiche Polemik wider die Römischen die Verwertung des Römerbriefs, der fortlaufend in Predigten ausgelegt wird, sich empfiehlt, darin werden alle, die die Predigttätigkeit von einer höheren Warte zu schauen gewohnt sind, übereinstimmen.

Auf Dryander, Das Evangelium Marci in Predigten und Homilien ausgelegt (Halle, Müller. 4. Aufl. 2. Hälfte. 6 Mk.) werden wir, sobald die erste; auf Emil Frommel, Das Evangelium Lucä usw. (3. Aufl. 1. Hälfte. 7,50 Mk.), sobald die zweite Hälfte vorliegt, zurückkommen.

Ganz anders redet Dörries, Das Evangelium der Armen (Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht. 3. Aufl. Geb. 6 Mk.). Es sind Predigten über freie Texte, die aber nicht unmittelbar der Schriftauslegung dienen wollen (die Texte des ganzen Jahrgangs stehen in keinem inneren Zusammenhang), die nicht einmal immer die Zeit des Kirchenjahrs gebührend hervortreten lassen (die erste Adventpredigt z. B. schlägt kaum einen Adventston an, sondern behandelt im Anschluß an Joh. 14, 8—10 die Frage: Gibt es einen Gott?). Vielmehr ist der Text eigentlich in jeder Predigt derselbe, der suchende, fragende, nach Gott sich (unbewußt) sehnende, moderne Mensch, der aber in der Regel nicht viel weiter als bis in den Vorhof geführt wird. Ohne Zweifel sind solche Predigten in vielen Gemeinden, namentlich unserer großen Städte, nicht ohne Frucht, wenn auch der Inhalt des Evangeliums etwas zu kurz kommt (vgl. die Studierstube 1904, S. 366, wo von einer anderen Predigtsammlung Dörris anders geurteilt wird). Als homiletische Unart, um nicht mehr zu sagen, ist bei Dörries zu rügen, daß er „bei Gott“ (S. 59), „heiliger Gott“ (S. 60), „leider Gottes“ (S. 63) [in einer Predigt dreimal!] „lieber Gott“ (S. 76) usw. wider das zweite Gebot und wider Jesu Anweisung Matth. 5, 34—37 anwendet. S. 56 ist die Überschrift zu lesen: 1 Mose 32, 24—26.

Gleichfalls ganz und gar zeitgemäß, seitdem in unseren Tagen die eschatologischen Dinge in weitesten Kreisen, namentlich unter unsern sogenannten Gemeinschaftschristen, wieder in den Vordergrund getreten sind, ist Kinzler, Maranatha (Basel, Reich. 4 Mk.). In „biblischen und geschichtlichen Skizzen“ wird vom Warten auf das Kommen des Herrn in alter und neuer Zeit, d. h. in der Periode vom Neuen Testament bis auf Konstantin, in Luthers Leben und in der Gegenwart, allgemeinverständlich, ohne theologischen Anspruch gehandelt. So sind die Bibelstellen, die in Betracht kommen, aufgezählt und ausgelegt, ohne daß sie einem historischen oder organischen Zusammenhang eingeordnet wären. Nicht lückenlos, z. B. hätte 2 Kor. 5, 1—10, Phil. 1, 23 für die Erwartung der Parusie gewürdigt werden sollen (S. 7. 8). Der Unterschied zwischen „irrtümlich“ und „endlich“ (S. 38) scheint uns gekünstelt. Die Auffassung der Weissagung in dem Sinn, daß sie, weil sie in die fernste Zukunft schaut, die zwischen dieser und der Gegenwart liegenden langen Zeiträume ignoriert, hat in der Heiligen Schrift keinen Halt

(S. 54 ff.). Gegen S. 197 ist zu erinnern, daß längst feststeht, wie eine Volkszählung im römischen Reich aus Luk. 2, 1 nicht folgt (vgl. den eingehenden Nachweis bei Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I[3] S. 508–543). Dergleichen Einwände, die man öfter zu machen sich veranlaßt sieht, schließen gleichwohl nicht aus, daß die Exegese im ganzen eine gesunde, nüchterne ist und den Tatsachen scharf ins Gesicht sieht, daß sogar freimütige Äußerungen, wie S. 52. 57. 64, den Leser erfreuen.

Furrer, Das Leben Jesu Christi (Leipzig, Hinrichs & Zürich, Müller, Werder & Co. 3 Mk. 2. Aufl.) ist ein aus Vorträgen vor Hörern aller Stände und theologischen Richtungen erwachsenes Buch, das auf Grund mehr als vierzigjähriger Forschung den Ertrag dem Volke vermitteln möchte, im ganzen von mild-freisinnigem Standpunkt aus. In großen Zügen wird das Leben des Herrn gezeichnet und in den Rahmen der jüdischen und römischen Zeitgeschichte gestellt. Eine Reihe von Einzelheiten wird recht sinnig und selbständig erklärt — als Beispiel sei Matth. 7, 6 genannt, was bedeutet: „Macht's mit dem Menschen nicht wie eine unachtsame Hausfrau mit den Speisen, sondern ehe ihr einen Menschen für gänzlich verdorben erklärt und verwerft, prüfet doch sorgfältig, ob nicht noch etwas Gutes an ihm zu finden sei" (S. 109. 110). Wundervoll plastisch ist die Versuchungsgeschichte S. 74—83 dargestellt, ähnlich die äußere Finsternis mit Heulen und Zähneklappern S. 103. Wunder werden gänzlich abgelehnt S. 122 ff. In den evangelischen Berichten wird sehr viel Allegorie gesehen: die Einzelgestalten des Johannesevangeliums sind allegorische Figuren (die Mutter Jesu ist die jüdische Gemeinde usw.), auch der reiche Mann und der arme Lazarus S. 213 ff. Auffällt, daß ἡ πενθερά des Petrus Mark. 1, 31 laut S. 164. 167 als Mutter des Petrus gilt. S. 72 Anm. ist Röm. 8, 29 statt 8, 4 zu lesen.

In einem gemeinverständlichen Vortrage hat Rich. Ad. Hoffmann, Das Selbstbewußtsein Jesu nach den drei ersten Evangelien (Königsberg, Oppermann. 60 Pf.) das Ergebnis der Forschung zusammengetragen und gezeigt, wie im Thema schon Jesus über den Rahmen der übrigen Menschheit hinausgehoben ist, wie den Nerv seines Selbstbewußtseins das Bewußtsein von seiner Messianität konstituiert, wie Jesus an Gottes Seite sich der gesamten übrigen Menschheit gegenüberstehend weiß. Unbeschadet mancher Fragezeichen, denen die Ausführungen rufen, wie S. 5, wonach Jesus „sich nicht gern die Frage stellen läßt", S. 12, wonach (ohne Einschränkung) der Messias ein Gottesreich auf Erden errichten sollte, Gottesreich und Messias durchaus korrelat seien (vgl. dagegen S. 13 Mitte: „nicht allgemein, aber doch vielfach"), S. 14, wo man die Ausnahme Matth. 21, 43 nicht gelten zu lassen braucht, S. 15 „kein Messias ohne ein Reich, das er beherrscht" (S. 15) u. ä. bietet Hoffmann eine empfehlenswerte Orientierung und begründet auch, warum er das von ihm sonst auch geschichtlich hochgestellte Johannesevangelium hier beiseite gelassen hat (S. 7).

Ein für die biblische Geographie bedeutsames Werk, Eusebius' Onomastikon der biblischen Ortsnamen hat im Auftrage der

Kirchenväterkommission der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften Erich Klostermann (Leipig, Hinrichs. 8 Mk.) neu herausgegeben und damit einem Bedürfnis und dem Wunsche vieler Interessenten genügt. Dies geographische Werk des gelehrten Kirchenvaters ist weder ein reines Onomastikon des Heiligen Landes, dessen Grenzen es vielmehr oft überschreitet, noch eine vollständige Aufzählung aller Namen der Schrift, noch beschränkt es sich auf Städte und Dörfer, wie das alles Eusebius andeutet (einzelne Berge, Flüsse usw.), selbst Götzen haben Aufnahme gefunden. Auch ist seine wichtigste Quelle lediglich die Bibel selbst. In dem allen liegt sein Wert nicht, wenn es auch z. B. verschiedene Bibeltexte benutzt, vielmehr in den Angaben, die aus sonst für uns verlorenen Quellen stammen und die auf eigene Kenntnisse des Eusebius zurückgehen. Klostermann charakterisiert zuerst die Arbeit des Eusebius, führt dann in die Überlieferung und die früheren Ausgaben ein, um endlich den griechischen Text des Onomastikon mit gegenüberstehender lateinischer Übersetzung des Hieronymus zu geben. Da das Onomastikon nun zwar alphabetisch geordnet ist, aber so, daß unter jedem Buchstaben immer die Namen lediglich nach der Reihenfolge der Stellen in den einzelnen Büchern und in der Aufeinanderfolge dieser stehen (nicht also alphabetisch für die ganze Bibel, nicht einmal für das einzelne biblische Buch), so sind die Stellenregister für das Alte und Neue Testament sowie für nichtbiblische Schriften, ferner die Namenregister der griechischen Lemmata (Titel) und anderer griechischer wie lateinischer Namen, die aufs sorgfältigste ausgearbeitet sind, für den praktischen Gebrauch von höchster Wichtigkeit. Dasselbe gilt von einer Karte Palästinas, die auf Grund des Onomastikons gezeichnet ist, bei der nur leider die Zeichenerklärung vermißt wird.

Gegen Jülichers großes Werk über Die Gleichnisse Jesu wendet sich mit Nachdruck und Berufung auf jüdische, vor allem rabbinische Zeugen der norwegische Theologe Bugge, Die Hauptparabeln Jesu (496 S. 12 Mk. 1903). Er hat das unbestreitbare Verdienst, auf gewisse Einseitigkeiten und Schwächen der bekannten Jülicherschen Theorie hingewiesen zu haben. Unter Bezugnahme auf Koetsveld, Göbel, Weinel u. a. gibt er eine Jülicher entgegengesetzte Theorie (S. 1—92), um dann die Auslegung (nichts weiter als dies) vor allem der Reichsparabeln bei Matthäus und der Individualparabeln bei Lukas zu geben. Die theologische Position ist konservativ, die Kritik nicht immer auf der Höhe. Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht der Ort.

Als Beitrag zur praktischen Schriftauslegung von hohem Wert ist Mayer, Erklärung der Eisenacher Perikopen von Dr. Martin Luther (Gütersloh, Bertelsmann. 6 Mk.). Über den Wert der Schriftauslegung Luthers herrscht wohl Einstimmigkeit unter den Theologen. Der Herausgeber sagt darüber im Vorwort prächtige Worte. Er erhebt nicht den Anspruch, selbständig aus den Quellen geschöpft zu haben, sondern begnügt sich mit Rücksicht auf den praktischen Zweck und die Beschleunigung der Fertigstellung damit, auf Calov, Eberle, und C. Müller zurückzugehen, die Luthers Bibelauslegungen vorlängst ge-

sammelt haben. Die neuere Lutherforschung also, die viel Förderung gebracht hat und vor der manches der von jenen Männern beigebrachten Leistungen nicht mehr bestehen könnte, ist nicht befragt worden. Auch darf nicht übersehen werden, daß der Theologe Luthers Sinn für die Gegenwart erst aus dem vorliegenden Text erarbeiten und unmittelbar verwerten kann: nur so werden Pfarrer und Gemeinde Gewinn haben, und dieser wird reichlich sein. Als „Eselsbrücke" läßt sich Luther in keinem Falle mißbrauchen.

In Kürze sei in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit des Lesers auf die neueste, sehr handliche und nicht nur zuverlässige, sondern im ganzen auch ohne erhebliche Anstöße in inhaltlicher wie sprachlicher Hinsicht sich darstellende Übersetzung von Flavius Josephus Werken von Clementz (Halle, Händel). Die ersten beiden Bände enthalten die Jüdischen Altertümer (2.75 und 3.25 Mk.), der dritte die Geschichte des jüdischen Krieges (3 Mk.), der vierte kleinere Schriften (1,25 Mk.), Selbstbiographie, Wider Apion, Über die Makkabäer. Es ist hier nicht angezeigt, Josephus, des Geschichtschreibers, Bedeutung zu würdigen, die trotz ihrer Mängel (hier ist z. B. eine Wendung wie die „hierüber möge ein jeder denken, wie es ihm beliebt", Altert. I. 3, 9. II. 15, 5 nicht zu übersehen) von einem Theologen nicht leicht hoch genug veranschlagt werden kann. Eine deutsche Übersetzung seiner Werke hat den Vorzug leichterer Benutzbarkeit und in diesem Falle vor allem auch größerer Wohlfeilheit. Vielleicht beklagt mancher, daß Clementz seiner Übersetzung Dindorf, nicht Niese zugrunde gelegt, wenngleich dieser trotz Benutzung von reicherem Handschriftenmaterial etwas einseitig zu Werke gegangen ist. Zu Fachstudien muß ja natürlich doch der griechische Text benutzt werden. Bedeutsamer ist schon, daß „Über die Makkabäer" mit weniger als einem Schein des Rechts aufgenommen ist, daß Altertüm. XVIII, 3,3 die berühmte Stelle von Jesus Christus, die notorisch unecht ist, im Text ohne jede Bemerkung (die Vorrede S. 3 erwähnt, daß die Stelle „umstritten" ist), sogar durch Sperrdruck hervorgehoben, steht, daß Einl. S. 35 Pharisäer, Sadduzäer, Essener als „Sekten" bezeichnet werden, was bekanntlich ebenso falsch ist wie ihre Benennung als drei „Philosophenschulen", wie sie dem eitlen Josephus beliebte, u. ä. Der Verdienstlichkeit des ganzen Unternehmens, das Josephus den weitesten Kreisen um ein Bedeutendes zugänglicher gemacht hat, soll mit diesen Einzeleinwänden indes nicht zu nahe getreten werden.

2. Streiflichter der kirchlichen Gegenwart.

Von Pfarrv. **Rudolf Boehmer** in Immigrath (Rheinland).

Die Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes der Heiligen Schrift ist eine Hauptaufgabe der Glaubens- und Sprachwissenschaft, die beide nur im engsten Bunde lösen können. Es kann darum nicht genug anerkannt werden, daß wir uns der Mitarbeit der hervorragendsten Sprachkenner erfreuen, welche die Ergebnisse ihrer Forschungen auch weiteren Kreisen der christlichen Gemeinde gern vermitteln.

„Notwendigkeit und Wert der Textkritik des Neuen Testamentes" erörtert D. Friedrich Blaß in einem lichtvollen Vortrage, am 3. Januar 1901 in Barmen gehalten, im Verlag der Traktatgesellschaft „Salz und Licht" Heft 1 erschienen. 31 S. 40 Pfg.

Steht der Wortlaut der Heiligen Schrift einigermaßen fest, so gilt es, die Zuverlässigkeit der Berichte zu prüfen. Darum tut Professor Sachse den „geschichtlichen Wert der drei ersten Evangelien" mit den in der kirchlichen Theologie üblichen Gründen dar, doch liest sich die Ungewißheit geschichtlicher Ergebnisse zwischen den Zeilen heraus. Berlin, Reuther und Reichard. 64 S., 1 Mk. „Die jungfräuliche Geburt des Herrn", d. h. ihre Geschichtlichkeit und Herrlichkeit verteidigt mit der Stimmung der Verzweiflung, Joh. Kreyher (Gütersloh, Bertelsmann, 112 S., 1,80 Mk.), versteigt sich dabei aber nicht nur zu mancher zweifelhaften, sondern sogar S. 32 zu lästerlich klingender Ausführung. Wenn aber (ebenda) „das biblische Wunder ohne Aufhebung von Naturgesetzen möglich und denkbar ist" wegen „der zahlreichen Beispiele parthenogenetischer Entwicklung, die sich von Tag zu Tage mehren" (S. 32), andrerseits „die ganze Jugendgeschichte des Herrn nicht in den Rahmen des ursprünglichen Evangeliums fiel" (S. 59), das doch auch heilsgewissen Glauben erwecken wollte, wozu dann der übergroße Eifer, da die Wichtigkeit der Frage doch geleugnet wird? Vgl. „Studierstube" 1903, S. 491. 405. Nach Erledigung solcher kritischen und geschichtlichen Vorfragen macht die rechte Auslegung die größte Freude. Zuweilen wird beides miteinander verbunden. So erklärt Ernst Lohmann in „Tharsis oder Ninive" das Buch Jona, dessen Inhalt er als geschichtliche Wirklichkeit faßt, wobei er doch den Wortlaut kritisch betrachtet S. 48. 57/58, im Gesamturteil S. 36/37 mit Cornill einig ist, bei Rüger-Freienwalde, 60 S. schön geheftet. 1 Mk. Viele Schrifterklärungen sehen indes von kritischen Fragen gänzlich ab. Die Briefe an Timotheus und Titus hat Prof. D. A. Schlatter, s. „St. st." 1904, S. 110, in seiner bekannten Weise „für Bibelleser" ausgelegt, Vereinsbuchhandlung Calw und Stuttgart. 221 S. ungeb. 1,50 Mk. In einfacher, allgemein verständlicher Sprache wird hier der schlichte Bibelleser in den Zusammenhang der „Pastoralbriefe" eingeführt, um zu erkennen, „wie das ganze reiche Leben und Arbeiten des Apostels Paulus hier sich in seine reifste, letzte Frucht zusammenfaßt." „Die Offenbarung St. Johannis" erklärt P. em. Karl Endemann auch für „Leser ohne fremdsprachliche Kenntnisse" unter Umgehung „moderner Anzweifelungen" mehr erbaulich als wissenschaftlich. Berlin N.O. Evang. Missionsgesellschaft. 271 S., geb. 2 Mk. Im selben Sinne ist gehalten „Die Gottesherrschaft als leitender Grundgedanke in der Offbg. St. Joh." von Michael, Jansa-Leipzig. 74 S., 1 Mk. Die Frage „Wer war Jesus?" beantwortet Pastor H. Lenk bei Steffen-Leipzig (250 S., 1,80 Mk.): „Jesus Mensch und Gott, allwissend, im Besitze göttlicher Allmacht und Allwissenheit" (S. 74). Solche Behauptungen können nur verwirrend wirken (vgl. Mark. 13, 32). Anders lehren H. Jamrowski „Wie entsteht Glaube, Jesus und seine ersten Jünger", Königsberg, Evang. Buchh. 31 S., 30 Pfg. und Professor Sachsse „Das Wesen und Wachstum des Glaubens an Jesus Christus". Salz und Licht, Heft 7, Barmen Traktatges. 23 S., 30 Pfg. Bei Mehrbezug billiger. Zu S. 18 müssen wir fragen: „Wann und wie hat sich Jesus den Vergleich mit Moses verbeten?" „Die Gottheit Christi", d. h. „was die Hl. Schrift darüber sagt", behandelt Pfarrer Correvon zu Frankfurt. Die überlieferungsgemäße Lehre von der „wesenhaften Gottheit Christi" auf Grund der Schrift vermehrt durch die Zeugnisse

angesehener Theologen ist hier übersichtlich, mit ergreifender Innerlichkeit, dargestellt. Moore bespricht „Die ‚Christliche Wissenschaft' (Christian Science), was sie ist und woher sie stammt," um sie in kurzem, scharfem, wohlberechtigtem Gerichte völlig zu verwerfen, übersetzt von Gräfin Groeben, beide Hefte im Verlag der Orient-Mission. 63 und 39 S., 50 und 30 Pfg. Das „Werk der Versöhnung und Erlösung" will ein Unbekannter unter dem Namen Nikodemus verständlich machen (Düsseldorf, Schaffnit, 109 S., 1 Mk.), indem er die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung im Blute Christi kräftig erneuert, zugleich als „Konsequenzen der modernen Theologie" „Rat- und Trostlosigkeit an Kranken- und Sterbebetten" und „Schwinden aller Autorität" (S. 108) hinstellt. Das ist ein hartes Urteil angesichts mancher gesegneten Amtsführung solcher, die sich zur modernen Theologie bekennen, und wer, der öfter an Kranken- und Sterbebetten steht, sieht sich nicht zuweilen rat- und trostlos?

Der Auslegung der Schrift und der Behandlung der Glaubensfragen schließt sich die gedruckte Predigt an, die, einst mit beredtem Munde verkündet, nun in Gestalt des Buches weitere Kreise erbauen soll.

Unter der Aufschrift „Eins ist not" hat der unlängst verewigte Pfr. D. Hoffmann-Halle einen dritten Jahrgang Predigten herausgegeben, der nun in 2. Auflage vorliegt, bei Mühlmann-Halle, 401 S. 5 Mk.: in ihrer Schlichtheit großartige Zeugnisse von Jesus Christus aus einem gesegneten Leben, wohl imstande reichen Segen zu schaffen. „Habt die Brüder lieb" ist eine Sammlung von „Predigten aus allen Gebieten der inneren Mission" überschrieben, herausgegeben von P. Wittenberg. Verlag von Trowitzsch und Sohn, beide Berlin. 512 S. 3 Mk. Zeugnisse aus der Arbeit zur Arbeit, zugleich eine Rüstkammer, daraus man manche blanke Waffe holen kann. Divisionspfarrer Fr. Kliche hat „Segen und Pflicht", 30 Predigten, veröffentlicht, bei Oskar Mai-Lemgo. 223 S. 2,50 Mk. Kräftig, klar, kurz, wie der Soldatenpastor reden muß, wird hier das Evangelium an die Herzen herangebracht, sie Sünde, Welt und Gnade erkennen zu lassen und zur rechten Entscheidung für Christus zu führen. „Mehr Licht" über die Wirksamkeit des ehemaligen hessischen Oberhirten „August Fr. Chr. Vilmar" zu verbreiten, hat Grebe mancherlei Ansprachen aus dessen Leben veröffentlicht und mit einer Einleitung versehen, bei Elwert-Marburg herausgegeben. Da sehen wir ihn deutlich vor uns, den gottbegnadeten Redner, den Bischof der Gemeinde, den Vater der Kandidaten und Pfarrer, den schroffen Vertreter seiner Kirche im staatlichen Leben. 252 S. 3,20 Mk. In der „modernen Predigtbibliothek" bei Wöpke-Leipzig beginnt Prof. Bornemann-Frankfurt die 3. Serie mit „Bete und arbeite". 104 S., 1,20 Mk., geb. 1,80 Mk. Wegen Aufschrift und Ausstattung könnte man die Predigten leicht als „Parteizeugnisse" ansehen. Ihr Inhalt berechtigt nicht dazu, denn sie geben zu christlichem Gebet und christlicher Lebensführung geistliche Anleitung. Auf Heiligung wird großer Nachdruck gelegt, das „Soll" klingt nur zu oft hindurch. Sehr optimistisch heißt es S. 56 „Das eigene Vorbild, die eigene Gesinnung verpflanzt sich dann ohne weiteres auf die Umgebung" (s. Röm. 9, 16). Jedoch wird auch kräftig betont, daß das „Gefühl Gottes Vergebung zu haben, mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert" (S. 54) Grundlage und Triebkraft christlichen Lebens und Arbeitens ist. Wäre dies noch mehr betont, die Predigten würden nur gewinnen. — Ein gleiches kann man auch von den Predigten sagen, welche Paul Mickley über „Das Vater Unser" herausgegeben hat, weil „die christlichen Wahrheiten und Forderungen mit einiger Vollständigkeit sich daraus entwickeln lassen", denn auch hier überragt die Forderung des Gesetzes, ohne

als selbstverständliche Forderung des Glaubens dargestellt zu werden. Bei Rauck-Berlin, 50 S. 80 Pfg. Vollständig liegt jetzt vor das „St. ſt.", 1904 2. Heft S. 109/110 erwähnte „Unser Heil in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus". 270 S. 3,60 Mk. Enthaltend 39 geist- und lebensvolle Passions- und Osterpredigten.

Zum evangelischen Gottesdienste gehört noch mehr als die Predigt die Anbetung der Gemeinde im Gesang. Dessen Verbesserung wird allseitig angestrebt. H. Post macht beherzigenswerte Vorschläge in „Reform des protestantischen Kirchengemeindegesanges in Deutschland", bei Schuster und Löffler-Berlin-Leipzig, 30 S. 1 Mk. Allerdings würden unsere alten, urkräftigen Choräle besser klingen und wirken, wenn sie nach solcher Anleitung rythmisch gesungen würden. Aber wieviel gehört dazu, eine Stadt- oder Landgemeinde soweit zu fördern, daß sie rythmisch zu singen vermag. Anstaltsgemeinden könnten hier mit segensreichem Beispiele vorangehen.

Außerhalb des Gottesdienstes verlangt der Mensch mancherlei geistige Speise für Verstandes- und Gemütsleben. Sie wird reichlich geboten. Des vielumstrittenen, gerühmten, verkannten und verworfenen dänischen Denkers Sören Kierkegard Jugendwerk „Entweder-Oder, ein Lebensfragment von Viktor Eremita" begrüßt uns in 2. deutscher Auflage, übersetzt von O. Gleiß, Leipzig-Richter, 606 S. 7 Mk., nachdem es in der dänischen Heimat 5 Auflagen erlebte. Es schildert den Kampf der Weltanschauungen, um den herrlichen Sieg der religiös-christlichen vor Augen zu führen. Die Weltanschauungen werden durch Veröffentlichung von Bekenntnissen und Tagebüchern in ihrem Wesen (bzw. ihrer Gehaltlosigkeit!) geschildert. Welche Gedankenarbeit muß der geleistet, wie muß der in sich gerungen haben, der die einzelnen Geistesrichtungen so nachempfinden und schildern konnte! Ein Denker mit solch eigenartigen, oft erhabenen, oft wunderlichen Gedankengängen wie K. wird stets in einigen geistesverwandten Menschen Widerhall finden, hoch geehrt und in treuer Erinnerung verwahrt werden, während andere wenig oder nichts aus seinen Schriften schöpfen, sich überlegen oder übellaunig abwenden. Nicht jedem steht so vor der Seele, daß er es aussprechen kann, was er in einzelnen Augenblicken oder Stufen seines Lebensganges empfindet und bekämpft, nur wenig mehr vermögen den Ausdruck einzelner Stimmungen in ihrem Unterschiede von andern Stimmungen zu verstehen. Das mag an Anlage oder Erziehung liegen, jedoch kann man weder die Verehrer noch die Verächter um deswillen allein zu den höheren oder schlechteren Menschen rechnen. Aber wir halten es doch für einen Mangel, K. nicht verstehen zu wollen oder zu können. — Eines andern längst verblichenen Nordischen — des Schweden Immanuel Swedenborg ausgewählte Werke, erstehen ebenfalls neu, der 1. Band „Theologische Schriften" von Lothar Brieger-Wasservogel, bei Diederichs-Leipzig herausgegeben, 363 S. 8 Mk. „S'. System bleibt einer der eigenartigsten Versuche durch eine den irdischen Dingen entnommene Mathematik zu Gott zu kommen" (20). „Indem S. die ganze Theologie der bisherigen christlichen Kirche zu sich herübernahm und auf ihr eine neue Religion aufbaute, wurde er der letzte große Kirchenvater" (25). Das mag etwas viel gesagt sein, aber ein großer Geist war S., wert, sich mit ihm zu beschäftigen und seine Gedanken zu verarbeiten. — Vollständig ist jetzt erschienen die „St. ſt." 1904 S. 112 erwähnte „Theorie der Geisterkunde" von Jung-Stilling, 335 S., 3 Mk., geb. 4 Mk. — In zwei religiösen Vorträgen, bei Kielmann-Stuttgart, 29 S. 50 Pfg., erschienen, beantwortet Pfr. Traub einige Fragen wegen „Tod und Zwischenzustand", um dann ernstlichst vor dem „Spiritismus" zu warnen. „Die Hoffnung auf das Wieder-

sehen nach dem Tode" behandelt Divisionspfarrer Golz, Evang. Buchhandlung-Königsberg i. Pr., 35 S. 50 Pfg. „Die sexuelle Pädagogik in Schule und Haus" bespricht Adelheid von Bennigsen, bei Runge-Großlichterfelde, 21 S. 50 Pfg., und tritt für „Aufklärung in Schule und Haus" ein. „Die ideale Ehe, wie muß sie beschaffen sein?" sagt der selbst ehelose Arzt Grabowsky, bei Spohr-Leipzig, 38 S. 50 Pfg., manches gut, aber im praktischen Leben sündiger Menschen sieht sich's anders an. „Die Schöpfung im Lichte des Worts" zeichnet Joh. Claassen, bei Bertelsmann-Gütersloh, 95 S. 1,20 Mk. Ebenda erscheint die „Praktische Apologetik" von Lic. Gustav Steude, 1. Heft „Die Unsterblichkeitsbeweise", 154 S. 2,40 Mk., die trotz allem Scharfsinn der Denker doch nur im Evangelium ihren Halt haben. Dr. Ed. Dennert betont in „Es werde! ein Bild der Schöpfung", A. d. Rauhen Hauses, 72 S. 1 Mk., die „Übereinstimmung des Genesis-Berichtes mit der modernen Forschung". Für die „Welträtsel" weiß nur der Glaube die Lösung. Gegen die den Glauben verhöhnenden Naturwissenschaftler wendet sich Dacqué „Wie man in Jena naturwissenschaftlich beweist", bei Kielmann-Stuttgart, 28 S. 60 Pfg. Allen schwebenden Fragen will ein Ende machen „Der keimesgeschichtlich-stammesgeschichtliche Beweis für das Dasein Gottes", neu bearbeitet von Hertzsch, beim Verf. in Leipzig erschienen. „Mit dem Erscheinen dieses Büchleins ist der bereits Jahrtausende währende Streit, ob es einen Gott gibt oder nicht, endgültig entschieden." Das Schriftchen in allen Ehren, aber Kenntnis des sündigen Menschenherzens verrät der Sinnspruch nicht!

Damit sind wir dann von den geistig-naturwissenschaftlichen Fragen zu denen des praktischen Lebens gelangt, welche Christ und Kirche heute so viel angehen.

„Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage", s. „St. ft." 1904 S. 35 ff., hat Prof. von Nathusius-Greifswald besprochen, (Leipzig-Hinrichs. 3. Aufl. 5 Mk.) Das Werk ist ein unveränderter Abdruck der 1897 erschienenen 2. Auflage. Nach der Einleitung (S. 1—26) wird im ersten Teile die Bestimmung des sozialen Gebiets, die geschichtliche Entwicklung der Volkswirtschaftslehre und ihre Hauptprobleme dargestellt (S. 27—232). Der zweite Teil behandelt die Kirche, die christliche Lehre von der menschl. Gesellschaft (Volksgenossenschaft, Familie, Arbeit, Sonntag, Eigentum, Stände, Weltverkehr) und „die Organisation der kirchl. Arbeit" (Kirche, kirchliche Organe, freie Kräfte, Obrigkeit) (S. 233—540). Das Ergebnis (S. 541—546) ist: die Liebe, die im Glauben wurzelt, die Hoffnung als Trost hat, ist das notwendigste und wirksamste Mittel zur Erfüllung aller Aufgaben auch in unsern Tagen. Theologischer Gegensatz mag im zweiten Teile manches auszusetzen haben; in der Grundlage des Werkes, wie sie im ersten Teile zum Ausdruck kommt, wird nahezu Übereinstimmung herrschen bei allen, welche in den sozialen Strömungen unserer Zeit Gottgewolltes erkennen. Sie finden in N'. Büchern reiche Anregung und Belehrung. Schade, daß sie so wenig benutzt wird. Möchte sie in Zukunft besser benutzt werden!

„Unsere kirchliche Lage" schildert Pfr. Gußmann, Leipzig-Wallmann, 42 S. 60 Pfg., vom Standpunkte des bekenntnistreuen lutherischen Pfarrers, traurig über die Gegenwart, hoffnungsfreudig in die Zukunft blickend. „Die Aufgaben der Christen im Geistesleben und Glaubenskampf der Gegenwart" faßt Prof. Lemme in dem Worte „Mehr Ewigkeitssinn!" zusammen, Rauhes Haus, 23 S. 40 Pfg. Die Frage „Besteht ein Gegensatz zwischen dem Christentum und der modernen

Frauenbewegung" verneint Diakonus Schian, von einigen Auswüchsen abgesehen. Der biblische Stoff, die gegenwärtige Lage der Frauenbewegung, die Fragen, vor denen ein Christ heute steht, werden klar vorgelegt und behandelt. Bei Dülfer-Görlitz. 30 S., 60 Pfg. Die Großmacht Presse behandelt Privatdozent Dr. O. Wettstein-Zürich in seiner Antrittsvorlesung „Die Tagespresse in unserer Kultur". Bei Müller-Zürich. 34 S. Daß ein evangelischer Christ Einfluß auf das Zeitungswesen ausüben muß, beweist P. Swierczewski, in einem Vortrage auf dem Kongreß für Innere Mission 1903 gehalten: „Der evangelische Christ und seine Zeitung", bei Wollermann-Braunschweig, 19 S. 30 Pfg. „144 Gleichnisse aus der Gegenwart für die Gegenwart" gibt Pfr. Theodor Rohleder, bei Greiner & Pfeiffer-Stuttgart. 207 S. 1,50 Mk. Ein köstliches Büchlein, nicht immer leicht verständlich, auch nicht immer zur Übereinstimmung zwingend, aber stets fesselnd, die Augen öffnend, zum Nachdenken reizend, wenn man sich bemüht, den Verfasser recht zu verstehen. „Die Verhandlungen der zweiten Eisenacher Konferenz" 1903 von Lepsius herausgegeben, Verlag der Orientmission, 160 S., 2 Mk., geben die Vorträge Kellers über „Die Arbeit der Kirche", Lütgerts über „Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben", Zellers über „Rechtfertigung und Heiligung in ihrer Einheit und Unterschiedenheit", Warnecks über „Heidenmission", Kählers über den „Gegenwärtigen Stand der Theologie" u. a. wieder. Ein reicher Inhalt! Von Kählers Vortrag ist auch ein Sonderabdruck für 75 Pfg. erschienen.

Auf mancherlei Bekenntnisse und Darstellungen aus dem bewegten Leben unserer Tage weisen wir gerne empfehlend hin.

Tiefen religiösen Wallungen seines Gemüts leiht J. E. von Grotthuß Ausdruck in „Gottsuchers Wanderliedern", in Stuttgart bei Greiner & Pfeiffer. 181 S. Prachtband mit Goldschnitt. 5 Mk. Die Gottessehnsucht des Menschen, die mächtigste Triebkraft in der Geschichte der Geistesbewegungen, kommt im irdischen Berufsleben oft zu kurz, Sünde und Schwachheit wollen sie erdrücken. Aber immer ringt sie sich durch, und die Armut des Menschen ohne Gott ist offenbar. So wollen auch diese Lieder verstanden sein als Zeugnisse des unruhigen Herzens, das nur in Gott Ruhe findet. Mit gleich tiefer Empfindung, ebenbürtiger Sprachgewalt läßt Freiherr v. Engelhardt an unser Ohr und Herz „Weltferne Klänge" tönen — bei Strecker und Schröder, Stuttgart. 109 S., 1,40 Mk. — herzerhebende Zeugnisse eines strebenden, ringenden, siegesgewissen Gemütes. Wie Kreuzzugsbegeisterung wehen uns diese Lieder an. „Die Welt der Freiheit" preist in beredten Worten mit dichterischem Schwung M. Eichhorn, Wöpke-Leipzig, 49 S. 1,25 Mk. Er möchte alle Welt zur Freiheit führen, denn sie liegt „als Keim von Gott gesät, Entfaltung heischend, in der Menschenseele" (10), und Christus ist der „Weg, der zur Freiheit führet" (40). Aber wer in unserm irdisch-sinnlichen Geschlecht hat Neigung und Kraft, sein Ich zu finden, oder auch nur sich dazu führen zu lassen? Dazu will noch helfen Friedrich Schmidt: „Der Mensch und seine Bestimmung", Straßburg, Evang. Gesellschaft, 71 S. 1,80 Mk.; ein herzerfrischendes Büchlein, um aus den niedrigen Strömungen unserer Tage zur Selbstbesinnung und auf die Höhen des göttlichen Geistes zu führen. Ein Gleiches will ja auch die Gustav-Glogau-Gesellschaft, deren 5. Jahrbüchlein Herbst 1903 erschienen ist (vgl. „St. st." 1904, S. 113). Aufsätze über Glogaus Philosophie, sowie Erzählungen aus seinem Leben bringt das 6. Jahrbüchlein der Glogau-Gesellschaft (40 Pf. Zu bestellen bei Pastor La Roche in Golzow, Kreis Zauch-Belzig. Den Interessenten wird das Büchlein zur ersten Kenntnisnahme von den Bestrebungen der Gesellschaft kostenlos zugeschickt).

Wie man im Geistesleben vergehen kann, hat Friedrich Nietzsche in seinem erschütternden Lebensgange bewiesen. Seine Werke zu verstehen hat Pfr. Dr. Rittelmeyer-Nürnberg vier sehr beachtenswerte Vorträge gehalten „Friedrich Nietzsche und die Religion", welche bei Kerler-Ulm erschienen sind. 94 S. 1,80 Mk. In dem Buche „Jeremias Gotthelf und J. J. Reithard in ihren gegenseitigen Beziehungen" behandelt Dr. Hunzinger das Zusammenwirken des Pfarrherrn und Dichters Albert Bitzius von Lützelflüh und des Landsmannes und Dichtergenossen Reithard, das nach zwölfjähriger Dauer 1849 ein plötzlich Ende fand. Drei Bilder, dreizehn bisher ungedruckte Briefe sind beigegeben. Zürich-Schultheß, 168 S. 2 Mk. „Das Geheimnis des Schlafes" sucht John Bigelow zu enträfeln, 248 S. übersetzt von Holthof, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. 3 Mk., geb. 4. Mk. Der Schlaf ist nicht „ein Zustand absoluter Ruhe", sondern „die wichtigsten Ereignisse in der menschlichen Geschichte wurden während des Schlafes eingeleitet". Dies und ähnliche Wunderlichkeiten sind in dem amerikanischen Werke zu lesen.

Ein willkommenes Denkmal der Liebe und Dankbarkeit hat Frau Anna Carnap-Dörpfeld ihrem Vater, dem bekannten bergischen Schulmann „Friedrich Wilhelm Dörpfeld, aus seinem Leben und Wirken", gesetzt, bei Bertelsmann-Gütersloh, in 2. Aufl. 603 S. 4,50 Mk. Ebenfalls ein Denkmal, aber eines noch Lebenden, bietet „Hirtenstab und Hirtenschalmei" von Dr. G. C. Berkemeier. Bei Müller-Bremen. 592 S. 8 Mk., geb. 9 Mk., enthält Aufsätze und Gedichte „aus 25jährigem Amtsleben" des Direktors des Wartburg-Waisenhauses zu New-York, von seiner Frau gesammelt und bevorwortet. Mag das etwas befremden, das Buch bietet viel Gutes und Schönes. Ein Geist warmer Frömmigkeit und edler Kunst lebt in den Aufsätzen des ersten und in den Gedichten des zweiten Teiles. Viel genannt werden „Die Denkwürdigkeiten und Erinnerungen eines Arbeiters", herausgegeben von Paul Göhre, Leipzig-Diederichs. 2 Bde. 390 und 391 S. je 4,50 Mk., geb. 5,50 Mk. Der Arbeiter Karl Fischer erzählt in breitem, umständlichen Volkstone, den man in jeder Kneipe und Wachtstube hören kann, seinen alltäglichen Lebensgang. Im Prolog des 2. Bandes stellt er sich selbst vor. Sein Bild wird vorhergegeben. Einiges in dem Buche ist bemerkenswert und liest sich schön. Durch das Ganze sich durchzuarbeiten, ist schon eine ziemliche Leistung. Die Beachtung und Wertung, welche das gesamte Werk in den Kreisen um Göhre und anderswo gefunden hat, beweisen jedenfalls, welche Zerfahrenheit des Urteils in unserm „wissenschaftlichen" und „sozialen" Zeitalter möglich ist. Insofern ist das Buch allerdings ein Stück, das zum Verständnis unserer Kulturbewegung notwendig ist. Kürzer, einfacher, dennoch inhaltsreicher sind die „Skizzen aus dem sittlichen und kirchlichen Leben einer Vorstadt" von Traugott Kühn, 2 Hefte 104 und 106 S. je 1,20 Mk. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. Da mag jeder, der es noch nicht weiß und gern wissen möchte, nachlesen, wie's in der Arbeiterwelt aussieht, und was ein Pfarrer in ihr erlebt und lernt.

Volksbildung tut uns not, wird dann jeder bekennen, Anleitung zu rechter Unterhaltung und edler Geselligkeit.

Im Verlagsbureau Gotha erscheinen deswegen „Volksabende" von Hermann Kaiser, 1. Heft „Hans Sachs" von Richard Bürkner, 46 S. 1 Mk., 2. Heft „Wilhelm Hauff" von H. Mosapp, 31 S. 75 Pfg., 3. Heft „Königin Luise" von H. Müller-Bohn, 31 S. 75 Pfg. Möchten diese Darstellungen mit verbindenden Dichtungen in recht weite Volkskreise eindringen!

Schön ist es, wenn man dabei seinen Blick in die Ferne richtet. Mit dem „Klosterlande des Athos" macht uns A. Schmidtke in einem

ansprechenden Büchlein von 166 S. bekannt. Bei Hinrichs-Leipzig, 2,20 Mk., geb. 3 Mk. Vom Morgenlande erzählt in „Verlassen nicht vergessen; das Heilige Land und die deutsch-evangelische Liebesarbeit" Pastor Pflanz, Verlag des Jerusalemsvereins zu Berlin, 238 S. mit 175 Bildern, 1,50 Mk., geb. 2 Mk. Das Buch ist Ihrer Majestät der deutschen Kaiserin gewidmet und schildert in erhebender Weise, wie durch evangelische Liebesarbeit im bereits verschmachteten Morgenlande neues Leben erblüht. Hierher gehören auch aus dem Verlage der „Deutschen Orient-Mission" Berlin W[10] die „Hefte zum christlichen Orient", je 32 S. für 20 Pfg. Heft 2 und 3 schildern „Die Ursprünge des Stundismus" und „Aus der Arbeit unter den Stundisten", Heft 4 „Die Geschichte des Märtyrers Mirsa Ibrahim", Heft 5 „Die Maljowanzi (eine russische Sekte)".

Evangelisches Leben führt an vielen Stellen einen schweren Kampf gegen seine Widersacher. Das beweist die „Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins", erzählt von D. H. v. Criegern in Schlößmanns Bücherei-Hamburg, schön gebunden, 276 S., 2 Mk.: wie der Verein entstand, seinen Namen erhielt, wirkte, bis ihm in unsern Tagen ein neues Arbeitsfeld aufgetan wurde durch die evangelische Bewegung in Böhmen. Diese selbst behandeln die ‚Berichte über den Fortgang der „Los-von-Rom-Bewegung'", herausgegeben von Pfr. Lic. Bräunlich, bei Lehmann-München, je ein Heft von 32 S. 60 Pfg., bei Mehrbezug billiger. Der 2. Reihe erstes Heft erzählt „Wie Böhmen protestantisch wurde", das zweite „Wie man Böhmen katholisch machte". Ähnliche Bilder aus der Vergangenheit zeichnet „Ein Märtyrium in Köln im Jahre 1529" von Rotscheidt, Verlag des Westdeutschen Schriftenvereins in Köln, 101 S. 1 Mk., bei Mehrbezug billiger, veröffentlicht die Urkunden über die Verurteilung und Hinrichtung der rheinischen Blutzeugen Adolf Clarenbach und Peter Flysteden.

Wie eine evangelische Bewegung neuerdings entstehen konnte, macht begreiflich B. Guinaudeau in der Schrift „Klostergreuel", mit einer Einführung von Bourrier, ebenfalls bei Lehmann. 122 S. 1,50 Mk. Da liest man allerdings von „Greueln, die zum Himmel schreien". — Um so mehr rühmt Rom diejenigen, welche zur katholischen Kirche übergetreten sind, z. B. den „talentvollsten und bedeutendsten (!) der jüngeren dänischen Dichter", Johannes Jörgensen, dessen Werke von Henriette Gräfin Holstein-Ledreborg übersetzt, bei Kirchheim & Co. in Mainz erschienen sind. Vorliegen „Lebenslüge und Lebenswahrheit", 68 S. 1 Mk., „Eva", 179 S. 2 Mk., geb. 3 Mk. Ersteres gibt Lebenslauf und Selbstbekenntnis des Dichters, der begabt und haltlos von einer Weltanschauung zur andern schwankte, bis er „im Bewußtsein der bösen, unheimlichen Dinge, die er verübt hatte" (S. 20), an sich selbst zuschanden ward, daß es einem gewiegten Jesuitenpater nicht schwer sein konnte, die gänzlich zerfahrene Seele in die Netze der römischen Kirche zu fangen. „Eva" erzählt eine ähnliche Entwickelung durch Ehebruch zum Klosterleben.

3. Aus der neuesten deutschen Missionsliteratur.

Von Pfarrer **Julius Richter** in Schwanebeck bei Belzig.

Wenn wir im folgenden eine kurze Übersicht über die deutsch-evangelische Missionsliteratur geben, streben wir Vollständigkeit weder in der Verzeichnung des Stoffes noch in der Beurteilung der einzelnen Erscheinungen an; für beides müssen wir auf die fachmännischen Zeitschriften, besonders Warnecks Allgemeine Missionszeitschrift, verweisen. Hier kommt es uns auf eine knappe Orientierung

der Missionsfreunde unter den Pastoren an, um ihnen ein möglichst sicheres Urteil zu verschaffen, welche von diesen Schriften sich für ihre besondern Zwecke eignen.

Von Prof. D. Warnecks bekanntem und allseitig hochgeschätzten „Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen“ liegt die 8. verbesserte und vermehrte Auflage vor. (Berlin, Martin Warneck, brosch. 6 Mk., geb. 7 Mk.) Dies Buch ist für jeden wissenschaftlichen Missionsfreund der schlechthin unentbehrliche und durch kein anderes Buch, auch kein englisches, zu ersetzende Wegweiser durch die weltweite Missionsarbeit aller evangelischen Kirchen und Völker. Es kann auf diesem ebenso umfassenden wie problemreichen Gebiete heute niemand wirklich zu Hause sein, der dies Buch nicht durchstudiert hat. Meines Wissens gibt es in keiner andern theologischen Disziplin ein Werk, welches eine derartig führende Stellung besitzt. Die neue Auflage ist nicht nur entsprechend dem schnellen Wachstum des Missionswerkes bis auf die neueste Zeit fortgeführt, sondern es ist anhangsweise auch die römische Mission behandelt worden, bei der Unzuverlässigkeit des dafür vorliegenden Materials eine ebenso schwierige wie undankbare Aufgabe. Auch die Ergebnisse des großen indischen Zensus von 1901 sind bereits ausgiebig verarbeitet. — Eine kurze Orientierung über den „innern Gang der Missionsgeschichte“ gibt Lic. G. Stosch (Gütersloh, C. Bertelsmann, 4 Mk., geb. 4,80 Mk.) auf 265 Seiten, von denen je 40 der apostolischen, je 60 Seiten der altkirchlichen, der mittelalterlichen und der neueren „universalen“ Mission gewidmet sind. Die Behandlung der Partien ist nicht ganz gleichmäßig; und besonders bei dem hypothesenreichen Kapitel über den Umfang der apostolischen Mission wird der aufmerksame Leser viele Fragezeichen machen; daß die neuere römische Missionsgeschichte und die ganze Mohammedaner- und Judenmission mit Stillschweigen übergangen ist, auch kaum ein Versuch gemacht ist, die im 19. Jahrhundert geleistete Missionsarbeit darzustellen, werden viele Leser bedauern. Trotzdem ist die Lektüre des Buches theologisch interessierten Missionsfreunden warm zu empfehlen; sie vereinigt alle Vorzüge von Stoschs Darstellung, eine feine, geistvolle Sprache, vielseitige Gesichtspunkte und Durchblicke und jene dem früheren Missionar eigene Vertrautheit, gerade auch mit den schwierigeren Problemen des Gebietes. Zudem ist es der erste Versuch einer zusammenfassenden und zusammenhängen Darstellung der gesamten Missionsgeschichte, und nur als einen solchen möchte der bescheidene Verfasser sein Buch bezeichnen. — Ein empfehlenswertes Hilfsbuch für den Missionsfreund ist Wurms Handbuch der Religionsgeschichte (Calw, 4 Mk.). Wurm ist einer der wenigen Forscher auf dem neuerdings so viel angebauten Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft, welche fest auf dem Grunde der biblischen Offenbarung und der Absolutheit des Christentums stehen. Seit einem Menschenalter hat er besonders in der indischen und der buddhistischen Religionsgeschichte umfassende, auch von der Fachliteratur vielfach anerkannte Studien gemacht. Dieses vorliegende Handbuch ist eine Zusammenfassung seiner Lebensarbeit in allgemeinverständlicher Form. Von Büchern, welche speziell in die Arbeit der deutschen Missionsgesellschaften einführen, sind neu erschienen: G. Müller, Geschichte der Ewe-Mission (Verlag der Norddeutschen Mission, 1 Mk., geb. 1,50 Mk.), eine anziehend geschriebene, mit 108 Bildern geschmückte Geschichte der opferreichen Bremer Mission in der deutschen Togo-Kolonie. — Simon, Tole-Vorwärts (Gütersloh, C. Bertelsmann, geb. 1 Mk.) führt auf das gesegnetste Feld der Rheinischen Mission, zu den Batakken auf Sumatra; es erzählt von Reisen und Erlebnissen in den Landschaften um den im Herzen der Insel hochgelegenen Toba-See, wohin die Rheinischen eben in den letzten Jahren siegreich vorgedrungen sind. — H. Schneider, Ihrer Vier. Leben

und Ende einiger junger Missionskaufleute (Missionsbuchh. Herrnhut, 1,20 Mk., geb. 1,40 Mk.) schildert mit der überaus sorgfältigen Kleinmalerei, welche alle Schriften dieses bekanntesten Missionsschriftstellers der Brüdergemeine auszeichnet, und mit tiefem Verständnis und wohltuender Wärme den einfachen Lebensgang und das reiche Glaubensleben von 4 jungen Kaufleuten, welche nach nur kurzer Wirksamkeit in Suriname von dem tödlichen Klima dahingerafft wurden. Für Jünglingsvereine, überhaupt für angeregte junge Leute! — Von den Basler Missionsstudien, deren jede ein aktuelles Thema behandelt, sind im Laufe des letzten Jahres neu erschienen: Heft 18. Missionssekretär Bechler, Unabhängigkeitsbewegungen der Farbigen in Süd-Afrika, 40 Pfg.; Heft 19. Pfr. Miescher, Missionszeit, Missionsmethode, Missionsgeist, 40 Pfg.; Heft 20. Professor Lic. Riggenbach, Die religiöse und sittliche Erziehung heidenchristlicher Gemeinden nach den Korintherbriefen, 40 Pfg.; Heft 21. Missionssekretär Würz, Die mohammedanische Gefahr in West-Afrika, 40 Pfg.; Heft 22. Dekan P. Wurm, Die Religion der Küstenstämme in Kamerun, 50 Pfg.; Heft 23. J. Haller, Die Vorbildung der Missionare, 50 Pfg.; Heft 24. Missionar P. Steiner, Kulturarbeit der Basler Mission in West-Afrika, 40 Pfg.; seit dem Beginn des neuen Jahres Heft 25. Missionar Dilger, Krischna oder Christus, eine religionsgeschichtliche Parallele, 60 Pfg.; Heft 26. Feldmann (Arzt), Die ärztliche Mission unter Heiden und Mohammedanern, 1.60 Mk. — Von den bei der Berliner Missionsbuchhandlung erscheinenden „Beiträgen zur Missionskunde" sind neu hinzugekommen: Heft 6. Julius Richter, Der Missionar als Missionsagent in der Heimat, 30 Pf., und Heft 7 von demselben: Die Organisation des heimatlichen Missionswesens, 30 Pf., beides Konferenz-Referate, deren Drucklegung gewünscht wurde.

Prof. D. Nippold, Bischof von Anzer, die Berliner amtliche Politik und die evangelische Mission. Berlin, Schwetschke und Sohn, brosch. 1.80 Mk. Der Jenenser Kirchenhistoriker Prof. D. Nippold hatte in Görlitz auf der Jahresversammlung des Allg. ev. prot. Missionsvereins (Sept. 1903) die schwersten Anklagen gegen Bischof von Anzer erhoben, hatte ihn einen Trunkenbold, einen Mann von maßloser Eitelkeit und Herrschsucht, voll Gewalttätigkeit und Verlogenheit genannt. Er hatte sich bereit erklärt, diese öffentlichen Anklagen vor jedem Gerichtshofe zu beweisen. Es wurde von römischer Seite kein Strafantrag gegen ihn gestellt, Bischof Anzer starb schnell in Rom; es schien, als wolle man von römischer Seite die Sache sich im Sande verlaufen lassen. Da hat nunmehr Nippold das ihm zu Gebote stehende Anklagematerial veröffentlicht. Er hat es in einen größeren politischen Rahmen gestellt und dadurch seine Broschüre zu einer charakteristischen Monographie über die neue chinesische Missionsgeschichte gestaltet. Heinrich Lhotzky, Religion oder Reich Gottes. Leipzig, 3 Mk., geb. 4 Mk. „Eine Geschichte" lautet der Nebentitel dieses interessanten und merkwürdigen Buches, nämlich eine Nacherzählung der Apostelgeschichte, wobei die Personen und Ereignisse in eine neue Beleuchtung gestellt werden. Mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes fängt die Reichsgottes-Geschichte auf Erden an. Das Werk, das er während seines Erdenlebens begonnen, will der erhöhte Heiland nach seiner Himmelfahrt fortsetzen und dazu die Apostel als seine Werkzeuge benutzen. Reichsgottesgeschichte im zweiten Stadium — das ist also nach Lhotzky der Inhalt der Apostelgeschichte. Dabei ist der Konflikt zwischen der Reichsgottessache und dem starren jüdischen Religionswesen unvermeidlich, und wie letzteres in der Kreuzigung über den Herrn selbst triumphiert hatte, so siegt es auch wieder über die Reichsgottessache in ihrer Verkörperung durch die Apostel; der „Schiffbruch" ist deswegen der Leitgedanke des letzten großen Abschnitts (Akt. 20—28). Bibelforschenden Christen werden neue, oft

überraschende Lichter aufgesteckt; Theologen werden des Verfassers kühnen Gedankengängen und Schlußreihen oft nicht folgen können. Sie reißen auseinander, was zusammengehört und sich gegenseitig bedingt, Religion und Gottesgeschichte. Das Buch ist so anregend geschrieben wie seinerzeit Zündels „Aus der Apostelzeit", mit dem sich der Verfasser vielfach berührt. Jahrbuch der nordostdeutschen Missionskonferenzen 1905. Herausgegeben von D. Grundemann, Kommissionsverlag der Berliner Missionsbuchhandlung. Dies für die Studierstube der Geistlichen in den östlichen Provinzen bestimmte Jahrbuch enthält: 1. missionshomiletische Früchte des vorjährigen Kursus (1904) und einen Artikel: „die Mission im Konfirmanden-Unterricht", beides von D. Grundemann; 2. Stoffe zu Missionsberichten über Berlin I, II und III, von verschiedenen Verfassern, 3. Auszüge aus den Jahresberichten dieser Gesellschaften nebst einer Rundschau über die andern deutschen Missionsgesellschaften, 4. eine kurze Übersicht über die Missionsliteratur des Jahres 1904, und 5. als Anhang einen kurzen orientierenden Artikel über „die äthiopische Bewegung in Südafrika" von dem Herrnhuter Missionssekretär Bechler. Missionar J. Flad, Konfuzius, der Heilige Chinas in christlicher Beleuchtung. Zeitfragen des christl. Volkslebens, Bd. XXIX, Heft 8, Stuttgart, Belsersche Verlagsbuchh., brosch. 1.20. Das Bedürfnis nach einer knappen, allgemein verständlichen Darstellung des Lebens und der Lehre des großen chinesischen Weisen hat sich dem Verfasser, einem Basler Missionar in China, auf seinen Predigtreisen in Deutschland immer wieder aufgedrängt. Diesem ihm oft vorgetragenen Wunsch gerecht zu werden, hat der Verfasser seine Broschüre in 6 Abschnitte gegliedert: 1. einleitende Gedanken über die Bedeutung des Konfuzius für China, 2. dessen äußerer Lebensgang, 3. seine Lebensart und Lebensweise, 4. die Zeitverhältnisse in seinen Tagen, 5. seine Lehre und 6. eine Beurteilung derselben vom christlichen Standpunkt. Auf guten wissenschaftlichen Werken, besonders denjenigen D. Fabers ruhend, präzis, zuverlässig, zur Orientierung über dieses uns so fremdartige Gebiet zu empfehlen. Sundari, Eine Geschichte aus dem indischen Volksleben. Von Beatrice Harband. Calwer Familienbibliothek. Bd. 64. 2 Mk. Der Rezensent nimmt indische Missionsromane — und um einen solchen handelt es sich — mit einem gewissen Vorurteil zur Hand; nur allzu häufig sind die Personen und Situationen so stark verzeichnet, daß sie ein Sachkundiger vielleicht trotz großer literarischer Vorzüge nur mit Kopfschütteln lesen kann. In diesem Falle bin ich angenehm enttäuscht worden. Die Fabel von „Sundari" ist einfach, es handelt sich um die Anfänge der Mission in dem südindischen Dorfe Singapura, speziell die Bekehrung des Dorfzimmermanns Singappa und seiner Tochter Sundari. Dieser Vorgang ist geschickt hineinverwoben und gewinnt einen großen Hintergrund durch die Schilderung der Pest und der Hungersnot vom Jahre 1897. Dabei beherrscht die Verfasserin das indische Leben in seinen mannigfach verzweigten Beziehungen in geradezu musterhafter Weise, so daß die fesselnd geschriebene Erzählung, der offenbar wahre Vorgänge zugrunde liegen, auch zur Einführung in das südindische Volkstum wertvoll ist. Zum Vorlesen am Familientisch, für Näh- und Jungfrauen-Vereine bestens zu empfehlen.

3 a. Nachträge.

Einige Nachträge mögen dem Herausgeber gestattet sein. Zuerst und vor allem nämlich ist's ihm dringendes Bedürfnis, bei dieser Gelegenheit mit allem Nachdruck auf die ausgezeichnete Monatschrift Die evangelischen Missionen hinzuweisen, die Richter selbst jetzt im elften Jahrgang herausgibt (Gütersloh, Bertelsmann. Jährlich 3 Mk. Mit zahlreichen Illustrationen). Sagt

man sonst den Missionsberichten gerne nach (und nicht immer mit Unrecht), daß sie „langweilig" seien, so wird hier jeder Leser bald das Gegenteil bezeugen müssen: fesselnd, packend, genußreich, aus bester fachmännischer Kunde geschöpft, Missionsliebe und Missionstätigkeit weckend, bereichernd, vertiefend, so wirken sie in allen ihren Teilen. Ob der Herausgeber Richter „die Mission eine Großmacht" (1905, S. 1—9) glänzend schildert, ob Kriele uns „Skizzen aus der Rheinischen Mission in Neu-Guinea" (S. 25—33. 49—56) ernst und fein vorführt, ob Axenfeld „Die Schlange im Grase" (S. 56—63) uns die äthiopische Bewegung unter großen, neuen Gesichtspunkten anschauen läßt, ob uns „Vom großen Missionsfelde" oder „Neueste Nachrichten" vorgelegt werden: es ist überall gute, gediegene Gabe, die dem Pfarrer nicht minder für sein Haus wie zur Verbreitung in der Gemeinde herzlich empfohlen werden muß. — Für die erwachsene Jugend bestimmt ist Saat und Ernte, das ebenfalls monatlich erscheint und jährlich 1 Mk., mit dem Hauptblatt zusammen nur 75 Pf. kostet. Tolle lege utrumque!

Jahrbuch der Sächsischen Missionskonferenz für 1905 (Leipzig, Wallmann. 1,50 Mk.), bringt Aufsätze aus dem Gebiet der Leipziger Mission und viel Statistisches und Literarisches, das von allgemeinem Interesse für Missionsfreunde ist. Hervorgehoben sei „Die Mission im Hereroland" von Rüdinger, S. 57—70. — Peyer, Francois Coillard (Basel, Missionsbuchhandlung. 1,20 Mk.); ein prächtiges Ehrendenkmal, das hier dem Apostel der Zambesi-Mission verdientermaßen errichtet wird. — Mayer, Die Missionstexte des Neuen Testaments in Meditationen und Predigtdispositionen (Gütersloh, Bertelsmann). Dieses Handbuch für Geistliche, Missionare und Missionsfreunde, das auf acht Hefte zu je 1 Mk. berechnet ist, von denen bisher erst drei vorliegen, zeugt von heißer Schrift- und Missionsliebe, gründlicher Versenkung in den Text, einer glücklichen Gabe, die Eigenart jedes Textes zu ergreifen, und darf auch zur Vertiefung der Missionsarbeit in Studium und Praxis empfohlen werden. Behandelt sind bisher die vier Evangelien und die halbe Apostelgeschichte. Zu beklagen ist die Ungleichmäßigkeit in der Zuziehung von Missionsgeschichten aus der Neuzeit. Heft 2 bringt solche, Heft 1 und 3 nicht; nicht minder das langsame Fortschreiten des Werks. — Warneck, Die Mission in der Schule (Gütersloh, Bertelsmann. 2 Mk.). Dieses in zehnter Auflage vermehrt und verbessert erschienene klassische Werk des Altmeisters der Mission bedarf keiner Empfehlung mehr. — Bonsels, Mein Austritt aus der Baseler Missionsindustrie und seine Gründe (München-Schwabing, Bonsels. 30 Pf.), ein offener Brief an die Baseler Missionsgemeinde in Württemberg und in der Schweiz mit schweren Anklagen, über deren Berechtigung sich urteilen läßt, wenn man ihren niedrigen Ton neben das persönliche Gebaren stellt, wenn man weiß, daß der Verfasser nicht länger als neun Monate im Missionsdienst war, daß er seinen Austritt s. Z. als einen „Schritt nicht frei von Schuld" bezeichnete, daß jener Champagner auf der Missionarshochzeit vom Brautvater geschenkt war, daß ein Missionsfachmann die Broschüre als „Schand- und Schundschrift" bezeichnet. — Über Mission und Kolonisation und ihr gegenseitiges Verhältnis bringt bis auf Wißmanns Anklagen und die chinesischen Wirren zurückgehende zeitgeschichtliche und grundsätzliche Erörterungen Baumgarten in der Monatschrift für d. kirchl. Prax. 1905 S. 81—95. — Paul, Abessinien und die evangelische Kirche (Dresden, Ungelenk. 1,50 Mk.). Missionsstunden über das Werk in jenem seltsamen Lande, wohin kürzlich eine Gesandtschaft des deutschen Kaisers ging, das von viel Mühe und wenig Erfolg weiß, aber gerade darum die Herzen der missionsfreundlichen Christenheit besonders anzieht. — Endlich sei

noch mit einem gewissen inneren Recht an dieser Stelle Maier, Die gelbe Gefahr und ihre Abwehr (Basel, Missionsbuchhandlung. 65 Pf.) erwähnt. Mit großer Sachkenntnis und in ruhiger Erwägung führt uns hier ein Missionar in das in unseren Tagen brennend gewordene Problem ein, um als letzten Schluß zur Beseitigung der gelben Gefahr die Regeneration der Christenheit und die Erneuerung der christlich-japanischen Welt mit den Waffen christlicher Liebe zu empfehlen. Das treffliche Schriftchen kann nicht genug gerühmt werden.

4. Parerga.

Stellhorn, Kurzgefaßtes Wörterbuch zum Neuen Testament (Leipzig, Dörffling & Franke. 2. Aufl. 3 Mk.). Der amerikanische Gelehrte bietet hier ein zuverlässiges Hilfsmittel bei kursorischer Lektüre für Anfänger und Eilige, während zu Studienzwecken natürlich mehr verlangt wird. Löber, Die im evangelischen Deutschland geltenden Ordinationsverpflichtungen, geschichtlich geordnet (Leipzig, Wigand. 1,50 Mk.). Diese Zusammenstellung ist, zumal im Blick auf die mancherlei Debatten der letzten Jahre, ein verdienstliches Werk des Pastors im Königreich Sachsen. Auch Angaben über die Lehrverpflichtung der Theologie-Professoren und über die Mitwirkung der Kirchenbehörden bei Besetzung der Professuren sind beigefügt. Luthers Werke, hrsg. von Buchwald, Kawerau (Berlin, Schwetschke & Sohn. 3. Aufl. 1. Band 2,50 Mk., geb. 3,25 Mk.) enthält die erste Folge reformatorischer Schriften (u. a. Sermon von den guten Werken, 45 Thesen, An den christlichen Adel, Von der Freiheit eines Christenmenschen). Diese Volksausgabe, die auf Grund der großen Jenenser, Erlanger und Weimarer Ausgaben bearbeitet ist und 8 Bände bildet, bedarf keiner Empfehlung mehr. Haußleiter, Die Autorität der Bibel (München, Beck. 80 Pf.) enthält 6 Vorträge, die die Bibel in ihrem Verhältnis zu Autorität, Tridentinum, Konkordienformel, Christus, Wunder, Heilsgeschichte und Babel behandeln und im Greifswalder Ferienkurs für Lehrer und Lehrerinnen gehalten worden sind, durchaus gemeinverständlich und ihrem Zweck gemäß die eigentlichen theologischen Probleme beiseite lassend. Heitmüller, Vom Glauben (Vandenhoeck & Ruprecht. 2. Aufl. 30 Pf.), eine Predigt aus der Universitätskirche in Göttingen, sucht den modernen Menschen in der Weise der Modernen für den Glauben (das Glauben) zu gewinnen. Spinozas Ethik, hrsg. von Baensch (Leipzig, Dürr. 3 Mk. Philos. Bibliothek Nr. 92), eine neue deutsche Übersetzung, die die Ungenauigkeiten und Fehler ihrer Vorgänger zu vermeiden bemüht ist und durch Einleitung, Anmerkungen und Register die Einführung erleichtert, eine verdienstliche Leistung.

Seibt, Excelsior (Breslau, Kauffmann. Fein geb. 3 Mk.). „Ein Buch von der Kraft Gottes“, das in lebendiger Zwiesprache und aphoristischer Form das Verhältnis von Gott und Seele auf dem Hintergrund der Geistesströmungen der Gegenwart und im Sinn des kirchlichen Evangeliums mancherlei zum Besinnen über sich selbst bietet, gelegentlich gekünstelt und unnüchtern, im ganzen aber guterwecklich. Keeser, Unter dem Schirm des Höchsten (Stuttgart, Kielmann. 5.—9. Tausend. 7 Mk.) bietet Hausandachten auf alle Tage des Jahres für den Morgen und Abend, sowie einen reichhaltigen Anhang für besondere Fälle, ausgewählt aus den besten Erbauungsbüchern alter und neuer Zeit, gleichviel welcher „Richtung“, in ausgedrucktem Bibeltext, kurzer Betrachtung und kurzem Gebet, und als Ersatz des bekannten „Spengler“ oder zum Wechsel mit ihm bestimmt. Funk, Ein Gang durch die Kirche und mit der Kirche durchs Leben (Hamburg, Rauhes Haus. 2. Aufl. 20 Pf.) sucht die Kirche und die kirchlichen Handlungen verständlich und wert zu machen. Spengler, Auf den

Pilgerweg (Heidelberg, Winter. 30 Pf. kart., von 100 Ex. an 20 Pf.), ein Gebetbüchlein des bekannten Verfassers, als Gabe für Konfirmanden besonders geeignet. Frank, Wie wird's sein (Halle, Mühlmann. 2 Mk.) gibt vom Standpunkte eines biblischen Realismus und unkritischen Kirchenglaubens Blicke in das Jenseits, Bilder aus dem inneren und äußeren Leben jener Welt. Nicht poetische Schönheit, aber Wortreichtum und ethischer Ernst spricht auf jeder Seite. Werkshagen, Der Dienst am Wort (Leipzig, Krüger & Co. 1. Bd. 2,50 Mk.). Der verdienstvolle Herausgeber hat sich zur Aufgabe gestellt, evangelische Predigten der Gegenwart, soweit sie homiletische Kraft und Eigenart verraten, zu sammeln. Er läßt in diesem ersten Band den Vertretern der positiven Richtung den Vortritt und bringt „Fasten- und Passionspredigten" von Bard, Braun, Faber, Gemmel, Gros, Haack, Hansen, Haase, Holtzheuer, Jakoby, Kähler, Köhler, Latrille, Lemme, Maurer, Meinhof, K. Müller, Neuberg, J. Quandt, Rocholl, Stöcker, Vieregge. — Der zweite Band (2,50 Mk.) bringt Oster-, Himmelfahrt- und Pfingstpredigten und bietet u. a. Beiträge von Haußleiter, Josephson, Kaiser, Schlatter, Seeberg, Werner, Witz. Theologus, Zum militärischen Waffendienst der evangelischen Theologen (Gütersloh, Bertelsmann. 60 Pf.). Umsonst bemüht sich der Verfasser, unter Verwendung aller anführbaren Gründe darzutun, daß die Theologie nicht in den Waffendienst, sondern in die Krankenpflege des Heeres gehört, er wird niemanden überzeugen.

Jakobs Hellas (Stuttgart, Krabbe 1897. Geb. 4 Mk.) bietet, von Carl Curtius neu bearbeitet, eine alte, aber trotz mancher Fortschritte der Neuzeit nicht veraltete Schilderung der Geographie, Geschichte und Literatur Griechenlands nach ihren Grundzügen in ungemein anziehender Form aus reichster Kenntnis und glühendster Begeisterung des längst verstorbenen Fachgelehrten.

Cervantes, Don Quijote (Stuttgart, Lutz. 3,50 Mk.). Der berühmte spanische Ritterroman, der in Form einer Parodie den träumerischen Romanen seines Zeitalters ein jähes Ende bereitete und jetzt sein 300jähriges Jubiläum feiern kann, wird an der Hand der Tieckschen Übersetzung von Dr. Dieberich in neuer, bedeutend verkürzter, zeitgemäßer Bearbeitung vorgelegt und so um so mehr seine klassische Bedeutung bewahren. — Als Einleitung dient Dieberich, Don Quijote und sein Dichter (ebd. 60 Pf.), der über die Ritterromane überhaupt, über Don Quijotes Entstehung und Bedeutung und über jene Bearbeitung klar und knapp orientiert, manchmal etwas dithyrambisch, auch wohl das feinere religiöse Gefühl verletzend, im ganzen aber seinen Zweck aufs beste erfüllend.

Reuters Werke, hrsg. von Seelmann (Leipzig, Bibliogr. Institut. 1. Bd. 2 Mk.). Unter den mancherlei Reuter-Ausgaben, die neuerdings zu erscheinen beginnen, verdient diese kritisch durchgesehene und mit Anmerkungen aller Art versehene Ausgabe, deren von Fachleuten hergestellter Inhalt, Ausstattung und Billigkeit nichts zu wünschen übrig lassen, besondere Hervorhebung. Nachdem auf 64 S. Reuters Leben und Werke charakterisiert sind, bringt der erste Band „Läuschen und Rimels" 1. und 2. Folge. v. Mittnacht, Erinnerungen an Bismarck (Stuttgart, Cotta. 1,50 Mk.). Diese neue Folge betrifft die Jahre 1877—1889 und wirft auf viele wichtigen Fragen interessantes Licht (vgl. 1904, S. 696). Frauenkalender für 1905 (Groß-Lichterfelde, Runge. 1,20 Mk.) Dieser vom Deutsch-Evangelischen Frauenbunde herausgegebene Kalender verliert, wenn er auch erst längst nach Beginn des neuen Jahres erscheint, nichts von seinem Wert. Denn er enthält außer den üblichen kalendarischen Dingen Abhandlungen über Ziel und Tätigkeit jenes Bundes und vor allem ein sehr beachtenswertes Verzeichnis von Berufen und

Ausbildungsanstalten für gebildete Frauen (S. 24—74), dazu manches andere Gute. Sven v. Hedin, Abenteuer in Tibet (Leipzig, Brockhaus. 6 Mk.), ein Band von 414 Seiten mit 145 Abbildungen und 4 Karten in hochfeiner Ausstattung, mehrfarbigem Einband. Der glänzenden Ausstattung entspricht der Inhalt: in einem fesselnden leider stark gekürzten Reisebericht schildert der berühmte schwedische Reisende Erlebnisse und Eindrücke von der überaus gefahrvollen Reise durch das innere Tibet. Mehr Volksbuch und Jugendschrift als Beitrag zur Erd- und Völkerkunde. Geibel, Ausgewählte Gedichte (Stuttgart, Cotta. 4 Mk. geb.). Die besten, auf einen Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren sich erstreckenden Gedichte Geibels sind hier auf vielfachen Wunsch verdientermaßen zusammengestellt und in geschmackvoller Ausstattung herausgegeben. Peter Roseggers Schriften. Volksausgabe, III. Serie, in 80 Lieferungen zu je 35 Pf. (Leipzig, Staackmann), enthält u. a. Das ewige Licht, Erdsegen, Mein Weltleben, Mein Himmelreich. Abonnenten wird mit der letzten Lieferung ein Rosegger-Porträt umsonst geliefert. Vorläufig liegen zwei Lieferungen vor; alle zehn Tage soll eine solche erscheinen. Meyers Großes Konversationslexikon (Leipzig, Bibliogr. Inst. 6. Aufl.). Der neunte Band (Hautgewebe bis Jonicus enthaltend) ist erschienen und bietet an theologischen und kirchlichen Artikeln u. a. Hebräerbrief, hebräische Literatur, hebräische Sprache, heiliger Geist (hier heißt es, daß die Geburtsgeschichte bei Matth. und Luk. „mythische" Darstellung sei), Herder, Hieroglyphen, Hieronymus, Hiob, Hiskia, Hus, indische Religion, Innere Mission; aus der allerneuesten Zeit ist berücksichtigt: Heimatkunst, Heimatschutz, Heimstättegesetz, Heimatbureaus, Hereroaufstand 1904, Innsbrucker Studentenkrawalle 1904 usw. Im übrigen sei auf die früheren Anzeigen verwiesen (1903. 1904 passim).

Die biblische Urgeschichte ein Zeugnis von Christus.

2.

Der Himmel Scheidewand und Brücke zwischen uns und dem Herrn.

(1 Mose 1, 6—8.)

Ein merkwürdiger Gegensatz zwischen dem vorliegenden Bericht: Gott machte den Himmel, und der Predigt Jesu: Himmel und Erde werden vergehen. Es ist ebenso wahr, daß alles was ist, wieder zunichte werden muß, wie der Satz im Liede: was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten. Himmel und Erde werden vergehen, aber nur um Platz für einen neuen Himmel und eine neue Erde zu machen. Wir müssen alle sterben, doch nur, um in einem andern Leben Gott weiter zu dienen. Nur einer ist und bleibt bei allem Wechsel derselbe von Ewigkeit zu Ewigkeit, das ist der Herr, von dem die Christenheit bekennt und hofft: er kommt. Er hat seinen Stuhl im Himmel bereitet, dort ist seine Wohnung ewiglich. Aber doch kommt er zu uns herab, auf daß wir zu ihm kommen möchten. Der Himmel ist zwischen uns und ihm, er scheidet uns und verbindet uns mit ihm. Gott machte den Himmel, das ist sein Werk am zweiten Schöpfungstage. So sehen wir den Himmel an, von dem der Herr herabkommt:

1. er ist die Scheidewand zwischen uns und dem Herrn,
2. er ist die Brücke zwischen uns und dem Herrn.

1. Licht war es in der Welt geworden. Gottes allmächtiges Schöpferwort hatte am ersten Tage das Licht gemacht. Hiernach teilt Gott die Welt in zwei Abteilungen. In der einen, unten, wohnen wir und alle Menschen.

Die ganze Erde können wir Menschen durchwandeln und alles, was darinnen ist, untersuchen und uns aneignen. Hingegen was droben ist, kennt niemand, hat keiner von uns mit Augen geschaut. Keiner hat gesehen, was uns die Bibel erzählt von Engeln und Erzengeln, von Seraphinen und Cherubinen, von Seligen und Gerechten, die in der andern Welt wohnen, von dem Thron Gottes selbst, der über alle ist. Auch ist keiner je von dort gekommen, uns in dieser Welt zu erzählen, wie es in jener Welt zugeht. Denn von Anfang an hat Gott eine Feste gemacht: das ist eine ausgebreitete Decke, die er Himmel nannte. In Gottes Hand ist der Himmel der Teppich oder Vorhang, welcher in fürstlichen Häusern ein Zimmer von dem andern trennt. So soll die Feste nach Gottes Willen zwischen dem, was hienieden, und dem, was dort ist, scheiden. Der Himmel ist als Scheidewand errichtet: darüber wohnt Gott, darunter wir Menschen. Schauen wir in trüben Tagen nach dem Himmel, wie düster sieht er aus, wie dicht und undurchdringlich. So fest umspannt er die Erde, als könnte nimmer einer von droben hernieder oder von hier über den Himmel hinaufkommen. Da wird es klar: der Herr ist fern von uns!

Der Herr, der kommt, dessen Kommen die Christenheit feiert, ist droben über dem Himmel. Wollen wir den Herrn sehen, so müssen wir hoch über uns sehen, höher denn der Himmel ist. Auf der ganzen Erde finden wir den Herrn nicht, der uns erlösen, helfen, seligmachen kann. Überall um uns und neben uns ist Not und Elend, in uns Sünde und Ungerechtigkeit. Wir fühlen es mit tausend Schmerzen: unsere Sünde scheidet uns und den Herrn voneinander. Der Himmel und aller Himmel Himmel mögen Gott nicht fassen, er ist über alle: aber Gottes Zorn vom Himmel wird offenbart über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen. Wieviele Male mühen wir uns, und unsere Mühe ist vergeblich: Gott spricht ein Wort, und es geschieht. Wie manchmal hoffen wir und werden zuschanden: Gott hat alles, was er will. Wieviel Not und Plage ist unser Leben, und Gott lebt in lauter Herrlichkeit! Wieviel Leid und Wehe erfahren wir täglich: Gott aber ist nur selig!

Da steht er vor uns, den wir unsern Herrn nennen: er kommt in dem Bild seines Erdenwandels! Sehen wir ihn an, Liebe und Friede, lauter Herrlichkeit strahlt aus seinem Wesen. Voll Eifer zu allen Geboten Gottes war er, also daß er sprach: Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen meines Vaters im Himmel. Und wie sauer wird es uns, auch nur ein einziges Gebot zu halten, auch nur einen einzigen Tag ohne eine Unwahrheit zu verbringen. Der Herr ist voll Dank für alle Wohltaten seines Vaters, also daß er auch bei keiner noch so geringen Gabe das Dankgebet vergißt. Er dankt über den Broten, mit denen er Fünftausend speist. Er dankt im Kreis der Seinen, er dankt in der Einsamkeit nächtlicher Stille. Wir nehmen, was wir brauchen, täglich als selbstverständlich hin und schreien nur, wenn uns etwas fehlt, und wir meinen doch, es nötig zu haben. Der Herr ist voll Freude, jedermann wohlzutun, Armen zu helfen, Kranke zu heilen, Traurige zu trösten, allen Menschen das Beste zu sagen und zu schenken, das Himmelreich in das Herz zu pflanzen, für sich selbst begehrt er nichts. Wir empfinden es schwer, wenn es gilt, nur eine Kleinigkeit herzugeben und denken, jeder solle nur für sich selbst sorgen, wir begehren alles für uns selbst — nur für uns selbst. Dabei hat der Herr für alle Mühe seiner Liebe wenig Anerkennung, aber viel Gleichgültigkeit und Verachtung, viel Haß und Spott, viel Feindschaft und Leiden geerntet. Dennoch ist er nicht irre geworden und hat sein Lebenswerk weiter getan, Gottesfrieden im Herzen. Endlich hat er sein Leben am Kreuz dahingegeben und unter der wütenden Verfolgung seines von ihm so heiß geliebten Volkes Gott und die Liebe festgehalten, wo wir tausendmal aufgehört hätten, zu wirken und zu lieben,

wo wir unsern Zorn hätten toben lassen, wo wir von den gottlosen Menschen weit, weit davongelaufen wären.

Welch ein Unterschied zwischen uns und dem Herrn! Wahrlich, der Herr, der kommt, ist hoch über uns allen. Er ist von oben, wir sind von unten. Er ist heilig, wir ungerecht, er ist Liebe und Friede, wir Sünder. Wohl haben wir verdient, daß Gott uns verstoße. Menschen, wie wir sind, kann unser Gott nicht um sich haben, wir sind ja so ganz anders, so ganz entgegengesetzt wie er. Wir müssen sagen: es ist recht so und kann nicht anders sein. Zwischen uns und dem Herrn muß eine Scheidewand bestehen, aber dennoch möchten wir die Scheidewand gern entfernt haben. In unserem Herzen spricht eine leise Stimme den vernehmlichen Wunsch aus: o möchte doch der Herr zu mir kommen und ich bei dem Herrn sein! Schon der Prophet des Alten Bundes betet: ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab! Gottlob, sein Gebet und unser Flehen ist nicht umsonst. Der Himmel ist zerrissen, er scheidet nicht mehr. Er ist die Brücke zwischen dem Herrn und uns geworden. Derselbe Herr Jesus Christ, welcher uns den Abstand zwischen uns und unserm Gott so deutlich und so groß macht, derselbe hat die Brücke gebaut, auf der zuerst Gott zu uns gekommen ist und nun auch wir zu Gott kommen dürfen.

2. Zuerst ist Gott zu uns gekommen. Von Anbeginn bis heute ist der Himmel die Vorratskammer Gottes gewesen, aus der Segen und Verderben gekommen. Wenn Gott die Fenster des Himmels öffnet, so strömt Regen und Schnee, Erfrischung und Schutz hernieder. Wie oft haben wir uns nach solchen Himmelsgaben gesehnt und sie mit herzlichem Dank empfangen. Den Regenbogen setzte Gott auf alle Zeiten zum Zeichen seines Friedensbundes in die Wolken. Bewegt Gott den Himmel, so fahren Blitz und Donner einher. Nach der Schwüle und Hitze fühlen wir uns an Leib und Seele erquickt. Oft will es uns auch vorkommen, als sei der Himmel nicht mehr: klarblaue Luft ist über uns; soweit unser Auge reicht ist alles licht, wir meinen bis über den Himmel hinauf fast in Gottes Herz selbst zu sehen. Die Scheidewand des Himmels scheint durchbrochen. Also sah Jakob im Traume die Leiter, auf der die Engel Gottes hinauf und hernieder stiegen, und sprach, als er erwachte: Hier ist die Pforte des Himmels. Das Volk Israel empfing in der Wüste Brot vom Himmel. Der Prophet Elia wurde im Wetter gen Himmel geholt, der Psalmist aber betet gar: Herr, deine Güte reicht soweit der Himmel ist, und bekennt laut preisend: so hoch der Himmel über der Erde ist, läßt der Herr seine Gnade walten über die, so ihn fürchten. Überall eine Ahnung und Hoffnung davon, daß der Himmel nicht immerdar zwischen Gott und uns scheiden konnte!

Als aber der Herr vom Himmel herab kam, ist es Gewißheit geworden. Als er geboren war, sangen die Engel vom Himmel: „den Menschen ein Wohlgefallen". Bei seiner Taufe sprach eine Stimme vom Himmel: dies ist mein lieber Sohn. Der Herr verkündet den Seinen: Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen. Er nennt sich selbst das Brot vom Himmel. Zum Abschied schreibt er den Seinen ins Herz: mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Dann fährt er gen Himmel, und nun ist er höher, denn der Himmel ist. Aber ebenso gilt, was er spricht: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. Seit der Herr gekommen, ist der Himmel die Brücke zwischen ihm und uns geworden. Daher sah Stephanus, als er gesteinigt ward, den Himmel offen und des Menschen Sohn zur Rechten Gottes stehen. Darum umleuchtete den Paulus vor Damaskus' Toren ein Licht vom Himmel, daß er seinen Herrn und Heiland erkannte.

Daher erheben wir unser Herz empor zum Herrn. Was unsere Sünde scheidet, macht der Herr, der gekommen ist, eins.

Gewiß, wir von uns selbst haben nimmer den Mut noch das Vermögen, die Scheidewand zwischen Gott und uns niederzureißen. Aber der Herr hat sie niedergerissen, dazu ist er gekommen. Und wenn wir uns vom Herrn tragen lassen, dann hebt er die Scheidung zwischen uns und unserm Gott auf und legt uns ans Vaterherz unseres Gottes und versetzt uns in die innigste Gemeinschaft mit unserm himmlischen Vater. Der Herr allein kann es, er will es gern tun. Wir erkennen mit Schrecken, welch ein Abstand zwischen uns und unserm Gott ist. Wir empfinden, daß wir nimmer vor dem heiligen Gott bestehen können, geschweige zu ihm eingehen dürfen. Unser Gewissen straft uns hart, weil wir unserm Gott und seinen Geboten nicht entsprechen, weil wir seine große Liebe wenig achten. Wenn es mit uns so weit ist, dann ist der rechte Zeitpunkt, wo der Herr kommt und sein Werk anhebt. Wenn wir uns ihm zu eigen übergeben, dann vergibt er uns unsere Sünden, heilt unsere Mängel und Schäden, reinigt unsere Seelen. Er macht uns wieder frohen Mut zum Leben und gibt uns Kraft, nach seinem Vorbild zu wandeln. Er lehrt uns beten, kindlich, einfältig, der Erhörung gewiß beten: Vater unser der du bist im Himmel. Und alles, was wir in seinem Namen bitten, werden wir empfangen. Im Herrn, der kommt, sind wir gewiß, daß uns nichts im Himmel noch auf Erden scheiden kann von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserm Herrn.

Doch ist das alles erst der Anfang. Wohl ist der Himmel nun keine Scheidewand mehr, sondern eine Brücke zwischen uns und dem Herrn. Aber sobald wir den Herrn aus unserm Herzen fahren lassen, ist auch die Scheidewand wieder aufgerichtet. Daß wir in Sorgen und Kümmernisse, in Klagen und Unzufriedenheit, in unsere alten Fehler und Sünden zurückfallen, kommt wohl noch öfter vor. Nur daß wir nicht darin bleiben, sondern sofort zum Herrn eilen und Vergebung und Hilfe und Besserung suchen. Aber dereinst wird beides, die Scheidewand und die Brücke, weggerissen. Wann am letzten Ende Gott sich offenbart, wann am letzten Ende sein Sohn, des wir warten, vom Himmel kommt, dann werden Himmel und Erde zergehen, wie der Herr und seine Apostel verkündigen. Johannes sah es im Geiste und erzählt, wie der erste Himmel verging und ein neuer Himmel war. Wenn aber Himmel und Erde zergehen, Gottes Wort vergeht nicht, und der Herr bleibt in Ewigkeit. Das ist unser Trost und unsere Zuversicht, unsere Freude und unser Glück. „Wird alles andere weggerissen, | was Leib und Seel erquicken kann, | darf ich von keinem Troste wissen | und scheine völlig ausgetan, | ist die Errettung noch so weit | mir bleibet doch Barmherzigkeit." —

Die Barmherzigkeit des Herrn, der mich armen, elenden, sündigen Menschen jederzeit und ewiglich annimmt. Auch wenn er kommt, zu richten die Lebendigen und die Toten, zu richten mich, den größten unter den Sündern, brauche ich nicht zu verzagen. Nein, seine Gnade bleibt auch dann meine feste und sichere Hoffnung. So bete ich von ganzem Herzen in Zeit und Ewigkeit: wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde, wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil. Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf den Herrn Herrn.

Also frohlocken wir im Glauben und schließen es immer fester ins Herz: der beste Freund ist in dem Himmel, mein Jesus ist der beste Freund.

Osterbotschaft und Osterglaube.

Von Oberkonsistorialrat Professor D. Wiesinger in Göttingen.

Luk. 10, 38. Joh. 11, 20—27.

„Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube." So sprechen zurzeit manche und berufen sich zur Rechtfertigung ihres Unglaubens auf die verschiedenen Berichte der Evangelien über die Erscheinungen des Auferstandenen, die sich nicht wohl vereinigen lassen. Indessen alle Berichte stimmen doch in der Hauptsache zusammen, daß Jesus auferstanden ist und lebt. Das gewichtigste historische Zeugnis aber ist, daß alle Jünger des Herrn nach seiner Auferstehung einstimmig den Glauben an den Auferstandenen bekennen und die Botschaft davon mit Daransetzung ihres Lebens der Welt verkündigen. Aber auch das entschiedenste historische Fürwahrhalten der Osterbotschaft ist nicht Osterglaube im vollen Sinn. Denn sie ist eine Heilsbotschaft und weckt nur bei denen die volle Osterfreude, die sie als solche aufnehmen, und das eben lehrt das Beispiel der Martha, von deren und ihrer Geschwister ersten Begegnung mit Jesus, Luk. 10, 38 ff., von der zweiten aber Joh. 11 erzählt.

Was war es denn, was Martha bewogen hat, Jesum auf seiner Wanderung durch Bethanien in ihr Haus gastfreundlich aufzunehmen? Neugierde etwa nach Art der Athener (Apg. 17, 21), Verlangen, den berühmten Propheten aus Nazareth kennen zu lernen oder nicht vielmehr Heilsverlangen? Sie und ihre Geschwister gehörten ohne Zweifel zu dem Kreise derer, die auf den Trost Israels warteten (Luk. 2, 38), und darum sind die Worte Jesu und seine Taten in ihr Herz und Gewissen gedrungen. „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit — sie sollen satt werden." „Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken; bei mir werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen." Und sie haben gefunden, was sie suchten. Von der ersten Begegnung an knüpft sich ein Band zwischen ihm und dem Hause der Martha bis an das Ende, wie wir aus Joh. 11 ersehen. Wie rasch hat sich Marthas Glaube an Jesu Worte und Taten zum vollen Glauben an seine Person erhoben! Zu Jesu, als dem rechten Helfer, sendet Martha in ihres Hauses Not. „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben." „Aber auch jetzt noch weiß ich, daß Gott dir geben wird, was du bittest." Wohl geht Jesu Wort: „Dein Bruder soll auferstehen", über ihr Erwarten, und Jesus weist ihre Deutung vom jüngsten Tag mit den Worten ab: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, in dem Leben und Auferstehung bereits verwirklicht sind." „Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben." Aber da er sie fragt: „Glaubest du das?" da antwortet sie: „Ich glaube, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist." Solcher Art war bereits ihr Glaube, daß seiner Hoheit gegenüber selbst das Höchste und Wunderbarste denkbar erscheint.

Uns gilt das Wort: „Selig, die nicht sehen und doch glauben!" Und doch ist der Weg des Glaubens auch für uns wesentlich der gleiche mit dem der Martha. Es ist dasselbe Heilsverlangen (cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te); es ist dasselbe Bild Jesu, das wir in den Evangelien schauen, es sind dieselben Mahnungen und Verheißungen, mit denen er unserem Verlangen entgegenkommt, und wer denselben Herz und Gewissen öffnet, erlebt noch heute das Heil und den Frieden, die er den Seinen verheißt. Und von diesen Erfahrungen steigen auch wir auf zur Erkenntnis seiner Person und ihrer Herrlichkeit in seinen

irdischen Lebenstagen, und die Strahlen dieser Herrlichkeit leuchten hinüber über Tod und Grab und sind uns Bürgschaft, daß der Tod seiner Einheit mit dem Vater und seinem Berufe für die Menschheit kein Ende zu machen vermag.

Aber eine Probe, die denkbar schwerste, steht dem Glauben der Jünger und so auch dem der Martha noch bevor. Nur wenige Tage, und sie sahen ihren Herrn und Meister gefangen, von der Obrigkeit ihres Volkes verurteilt, in die Hände der Heiden überliefert und als Verbrecher an das Kreuz geschlagen. Ist er da wirklich der Christ, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll? Ihr Glaube bricht zusammen unter dieser Prüfung. „Wir meinten, er sollte Israel erlösen!" Aber die Bande des Todes können ihn, den Fürsten des Lebens, nicht halten. Er erscheint seinen Jüngern, und damit ist ihre Ratlosigkeit, ihr Unglück, ihre Trauer in das Gegenteil verwandelt, und die Verzagten treten nun in der Kraft des Geistes hin vor ihr Volk, ihm die Auferstehung des Gemordeten und seine Erhöhung zur Rechten Gottes zu verkündigen.

Und würde es uns ohne die Botschaft seiner Auferstehung nicht ebenso ergehen? Der Apostel Paulus antwortet für uns: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten unter allen Menschen" (1 Kor. 15, 17—19). Dann gäbe es kein Evangelium Gottes für die Menschheit, keine Gemeinde Gottes, kein Walten des Geistes Christi in der Geschichte der Menschheit.

Mit der Auferstehung ist für die Jünger das Rätsel seines Todes gelöst. Nun erst verstehen sie Jesu Hinweisungen auf die Schrift; nun sind seine Andeutungen über seinen Tod und seine Auferstehung, die sie mit ihrem Messiasbilde nicht zu vereinigen wußten, in ihnen lebendig geworden, und sie verstehen, daß er nur nach dem vorbedachten Rate Gottes den Ungerechten überliefert ward, daß sein Tod für ihn der Durchgang zu der Herrlichkeit seines Vaters, für die Seinen die Errichtung des neuen Bundes war, in dem sie der Vergebung der Sünden und der Gabe seines Geistes sich getrösten dürfen, in dessen Kraft sie nun seine Zeugen werden sollen in Judäa und Samaria und bis an der Welt Ende (vgl. die petrinische Rede, Apg. 2).

Und ist seine Auferstehung für uns nicht von gleicher Bedeutung? Auch für uns ist sie die Lösung der Frage, die sein Tod im Hinblick auf die Herrlichkeit seines Lebens, seine eigenen Aussagen über die Heilsbedeutung seines Todes, seiner Auferstehung uns aufdrängen würde. Nein, er lebt, und wir sollen mit ihm leben und die Kraft seiner Auferstehung an uns selbst erfahren. Seine Auferstehung ist nicht bloß eine Geschichte vergangener Zeit, sondern Gegenwart, bleibende Heilsbotschaft und fortgehende Erfahrung für die, welche an ihn glauben. Der volle Osterglaube ist auch Osterleben für uns, wie für seine Jünger, deren Lebensaufgabe nun ist, der Welt den Auferstandenen zu verkünden. Der Osterglaube prägt das Bild des für uns Gestorbenen und Auferstandenen in unser Leben ein. Schon in der Taufe mit ihm gestorben und in seinen Tod begraben, um mit ihm in einem neuen Leben zu wandeln, soll unser ganzes Leben Zeugnis davon geben, daß der Sünde Nacht vergangen und Leben und unvergängliches Wesen durch seine Auferstehung ans Licht gebracht sind. „Ich lebe; doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir," kann der Apostel sagen. Je mehr das geschieht und unser Auferstehungsglaube mit unserem christlichen Sinn und Leben verwächst, um so zuversichtlicher und freudiger werden wir auf die Frage, die das Osterfest an uns richtet: „Glaubst du das?" mit Martha antworten: Ja wir glauben, daß du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll. „Der

Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesum Christum."

„So feiern wir das hohe Fest mit Herzensfreud' und Wonne, das der Herr uns scheinen läßt. Er selber ist die Sonne, der durch seiner Gnade Glanz, erleuchtet unsere Herzen ganz. Der Sünden Nacht ist vergangen." „Ich sag' es jedem, daß er lebt und auferstanden ist, daß er in unserer Mitte schwebt und ewig bei uns ist. Er lebt und wird nun bei uns sein, wenn alles uns verläßt, und so soll dieser Tag uns sein ein Weltverjüngungsfest."

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Der König mit der Dornenkrone.

Zu den Volksbelustigungen gehörte von alter Zeit an die Posse. Im römischen Reiche von Ost bis West, von Nord nach Süd ward der Mimus gepflegt. Der „Mimus" — diesen Namen trug sowohl die Burleske als der Possenspieler selbst, ging nicht in hohem Kothurne einher, sondern wollte das wirkliche Leben darstellen; der Schauspieler trug keine Maske, sondern konnte als Gebärdenspieler wirken. . . . Der Mimus hat im Volksleben der alten Welt eine sehr bedeutsame Rolle gespielt; wir dürfen ihn nicht außer acht lassen, wenn wir die Kultur jener Zeit richtig würdigen und das Volksleben verstehen wollen. . . .

Diese Gedanken liegen einer kleinen Schrift zugrunde, welche den Titel führt: Reich, Der König mit der Dornenkrone. (Mit 5 Abbildungen im Text. Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum, 1904, XIII 10 S. 705—33. Leipzig, Teubner, 1905. Preis 1 Mk.) Sie verdient die Aufmerksamkeit der Theologen in hohem Grade und bedeutet die Anwendungen der Stud. 1904, S. 189 f. wiedergegebenen Darlegungen auf einen die Christenheit besonders interessierenden Gegenstand.

Reich beschäftigt sich mit der bekannten Szene aus der Leidensgeschichte, in der die römischen Legionssoldaten Christum als Judenkönig verspotten. In eingehender Untersuchung zeigt er, wie die römischen Soldaten nichts andres getan haben, als eine Szene des Mimus aufzuführen; es seien ihnen die Spottszenen gegen die Juden aus dem Mimus eingefallen, Jesus, dieser „Judenkönig", sei ihnen erschienen wie der „König im Mimus", etwa wie später dem alexandrinischen Pöbel der Judenkönig Agrippa.

Er schließt: „Nun verstehen wir auch, wie diese Soldatenmasse plötzlich nach einem Plane wie auf Verabredung handeln kann. Sie haben alle dieselben Spottszenen aus dem Mimus vor Augen, und die führen sie nun einmütig zu ihrem Vergnügen auf. Sie spielen eine Mimusszene mit dem Judenkönig, und wenn sie nach der spöttischen Huldigung und, nachdem sie noch gar eine mimische Gerichtsszene mit ihm aufgeführt haben, ihm schließlich Backenstreiche geben und ihn mit dem Rohre schlagen, so wollen sie ihm damit nicht sonderlich wehe tun und dem Gegeißelten heftige Schmerzen bereiten, nein, soweit geht auch die Roheit dieser Soldateska nicht, sondern die burleske Figur im Mimus muß durchaus geprügelt werden. Ohne das Rasseln der Prügel, ohne den alapittarum sonitus ist eben kein Mimus vollkommen durchzuführen. Nun verstehen wir auch, warum Offiziere und Unteroffiziere nicht eingriffen bei diesem Treiben, das uns gänzlich disziplinlos vorkommt. Die Soldaten ergötzten sich eben an einem kleinen Mimus, und der Mimus war bei der römischen Armee privilegiert.

Was der Gottmensch empfunden, als man kurz vor dem furchtbaren Erlösungsopfer mit ihm einen heidnischen Mimus spielte, als ihn der visus mimicus der blöden Masse umtoste im schwersten Augenblicke seines Erdenwallens, das ist undurchdringliches Geheimnis. In jenen Stunden hat sich Christus in ein ehernes, hoheitsvolles Schweigen gehüllt, in das Schweigen der Ewigkeit.

Es ist ein seltsames Geschehnis, das sich uns enthüllt. Der Mimus, der

zum ersten Male die christlichen Mysterien im Spotte spielte, der das ganze Mittelalter hindurch im Mysterium die burleske Figur mimte, der noch im Mysterium von Doktor Faust als burlesker Teufel Mephisto vor Gottes Thron tritt, dieser Mimus hat auch in Wirklichkeit hineingespielt in das große historische Mysterium der Welterlösung. Das ist fast mythisch, und es ist doch die nackte Historie.

Damit ist nun aber auch das wichtigste Ergebnis gewonnen, daß hier die biblische Überlieferung durchaus geschichtlich ist, man hat unrecht getan sie anzuzweifeln. Wir verstehen jetzt diese Szene kulturhistorisch, d. h. aus dem Leben der Zeit heraus, wir verstehen sie, weil wir jetzt anfangen, den Mimus als das große Spiegelbild der späteren griechisch-römischen Epoche zu begreifen und zugleich als eine wichtige, lebendige, überall gegenwärtige Macht in jenem Leben." (S. 29 f.)

2. Franzosentum und Deutschtum.

Wie ein Franzose über deutsche Fremdwörtelei denkt. In der Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins (jährlich 3 Mk., Geschäftsstellen bei Verlagsbuchhändler Berggold in Berlin W. 30, Motzstraße 12) 1905, S. 10 und 11 schreibt Eduard Blocher aus Sitten:

Es wird nachgerade nun auch in weitern Kreisen bekannt, daß sich die Völker, denen wir Deutsche demütig Wörter entlehnen, über uns lustig machen und das Bettelvolk verachten, das von ihren Brosamen lebt. Doch ist es immer wieder lehrreich, uns diese bittere aber heilsame Wahrheit in Erinnerung zu rufen. Dazu gibt ein im letzten Sommer erschienenes Buch Anlaß, das von einem Pariser Schuldirektor geschrieben und Choses d'Allemagne betitelt ist.[1]) Es gibt über Deutschland französische Bücher, die reichhaltiger und wertvoller sind als das genannte, in dem Wahres und Falsches, gut Beobachtetes und schlecht Beobachtetes durcheinander steht. Aber lernen kann man auch aus diesem. Joran läßt sich unter anderm auch über unsere Sprache aus und widmet dem Fremdwortunwesen einige Seiten.

Erst ganz beiläufig. Joran hat eine Kur in Wildbad gemacht und beschreibt das dortige Leben. „Ich habe bereits gesagt", heißt es da S. 115, „daß uns die Badeverwaltung zuweilen das Vergnügen eines Tänzchens bereitete. Der dazu erkorne Ort war der ‚Conversationssaal' des Bad-Hôtels. Ich habe mir zu erklären gesucht, weshalb sie einem Tanzvergnügen den Namen ‚Conversation' geben. Offenbar haben sie unser Wort ‚conversation' von cum und vertere (drehen mit) abgeleitet und haben keine Ahnung davon, daß es von cum und versari (plaudern mit) kommt. Von einem Volke von Philologen ist das ein ziemlich starker Unsinn. Aber ihre Art, auf deutsch Französisch zu sprechen, hat sie zu noch ganz anderen Irrtümern verleitet, wie wir später sehen werden.

„Der Franzose, der deutsch kann, gebraucht einen germanischeren Wortschatz als der Deutsche. Der Lehrling quem formamus (Joran ist ja Lehrer!) scheue sich ja nicht, sich auf diese Weise auszuzeichnen; es ist wirklich eine Auszeichnung. Nach dem Grundsatz, daß man allen Schwierigkeiten furchtlos entgegengehen soll, rate ich ihm, wenn er gut erzogen sein will, den Deutschen die Sucht (manie), ihre eigne Sprache mit französischen Wörtern zu färben, ja nicht nachzumachen. Der Rat kann auf den ersten Blick sonderbar scheinen. Aber . . . nichts ist folgerichtiger. Wenn der Deutsche seine Rede mit französischen Worten spickt, so zeigt er damit ein gewisses Maß von Kenntnissen. Er tut ohne Zweifel so, als ob ihm der fremde Ausdruck besser als der eigne schiene, um damit zu verstehen zu geben, daß er beide Sprachen kenne. Zwischen ‚Schuppen'[2]) und ‚Remise' zögert der halbgebildete Deutsche nicht lange: er wählt Remise. Ah! Remise! Das heißt man Gelehrsamkeit! Und ist's nicht allezeit schmeichelhaft, für ein gelehrtes Haus zu gelten? Wenn ihr Franzosen ihm das aber nachmacht, so beweist ihr im Gegenteil eure Geistesarmut. . . . Man urteile: ‚Mamzell, bringen Sie mir den Parapli.'

---

[1]) Choses d'Allemagne, Notes sur l'Allemagne contemporaine, par Th. Joran. Paris, Rudeval, 1904. 4 Franken.

[2]) Joran schreibt »Schoppen«. Wir wollen nicht so boshaft sein, ihm zu sagen, daß gerade dieses Wort seine Landsleute uns entlehnt haben; er wäre imstande zu antworten: ja, weil wir von euch das abscheuliche Biertrinken gelernt haben.



Das ist ein deutscher Satz von der erwähnten verdorbenen Art. ... Nein, so auf französisch Deutsch zu reden, ist für die Deutschen gut. Sie werden dabei von einem feinen Gefühl geleitet, das uns abgeht. Sie müssen wissen, was sie tun dürfen.

„Aber das ist in der Tat, trotz dem Scherbengericht, das von Amts wegen über die französischen Wörter ergeht, der gegenwärtige Stand der deutschen Sprache. Noch ein wenig weiter, und das deutsche Wörterbuch enthält ebensoviel französische wie deutsche Wörter. (Holla, Franzmann, wir haben einen Allgemeinen Deutschen Sprachverein und auch ein bißchen guten Geschmack!) Ich maße mir nicht an, hier ein vollständiges Verzeichnis unserer Wörter zu geben, die bei der Zolluntersuchung an der deutschen Grenze durchgeschlüpft sind: das ist Sache der geschichtlichen Grammatik. Ich gebe nur einige Muster.

„Sie haben das einfache, so gute Wort hausen. Meint ihr, sie wendeten es an? Fällt ihnen nicht ein, sie brauchen das gräßliche logieren. Eines Tages hörte ich Leute (sie waren aus der Pfalz) von Parapli reden; ich schlug das Wort im Schwäbischen Idiotikon nach, das in Tübingen erscheint und auf einem Tisch des Lesesaals lag. Darin stand zu lesen: ‚Paraplie, Regenschirm, etwas gebräuchlicher als Parasol.' — Geduld, Freund Parasol, du kommst auch noch an die Reihe! Auf den Speisekarten haben die Ausdrücke côtelett, omelett, ragoût und andere die entsprechenden deutschen Wörter verdrängt. Alle örtliche Eigentümlichkeit verschwindet. Da habe ich eine hübsche Perle gefischt: eine Speisekarte verhieß uns eines Tages du compot de Mirabeaux.[1]) Dahin kommt man, wenn man nicht so viel guten Geschmack hat zu bleiben, was man ist. Das ist noch hübscher als Conversationssaal für Tanzsaal, nicht wahr?

„Und weil gerade vom Tanz die Rede ist, bemerke ich, daß die Tanzausdrücke alle französisch sind. So ist die quadrille von ihnen français oder danse française getauft worden. Ich setzte eine von den Damen, die nicht gerade sehr gebildet war, recht in Erstaunen, als ich ihr sagte, vis-à-vis (sie hatte sich eben des Ausdrucks bedient) sei französisch. Wenn man von einem Tänzer umgeworfen wird, so heißt es: Pardon! Die Tänzerin, die man an ihren Platz zurückgeführt hat, sagt: Merci! und beim Auseinandergehen sagen die Leute zu einander: Adié!

„Die W. C. werden zuweilen mit dem Namen appartement geschmückt (das heimliche Gemach). Es scheint nach dieser Weglassung von ‚heimlich', daß für die Deutschen der betreffende Raum der eigentliche Wohnraum (appartement) ist. Nicht wahr, das ist nicht ohne ‚Piquanterie'[2]), wie sie sagen?

„Nun noch eine Handvoll Beispiele: ‚Riskieren' lese ich in Jörn Uhl, dem Roman von Frenssen, der vor $2^1/_2$ Jahren in Deutschland viel von sich reden machte. ‚Diskutieren' fand ich in einer Zuschrift an die Frankfurter Zeitung. ‚Massieren, Frottierraum, Bassin, Douche' sind in Wildbad gebräuchlich. ‚Aller et retour, Premier ministre, Etape' habe ich in einer Predigt gehört. (Der Verfasser erzählt in seinem Buche, daß er in einer katholischen Kirche über den französischen Kirchenstreit habe predigen hören, da mag er die genannten Wörter gehört haben.) — ‚Chansonnett', so nennen die Berliner eine leichtfertige Sängerin. Leicht ist jedenfalls nicht der Fehler, der in diesem Wort liegt.[3]) Die ‚Beletage' — die Deutschen machen aus allen Wörtern auf -age und allen andern mit stummem e am Ende weibliche Wörter. So die ‚Parterre' (rez-de-chaussée), Delikatessen' (confiseries)[4]), Sekretär, Arrangeur, Gouverneur, Autokratie, Komtess (aus Gwendolin von August Niemann).

---

[1]) Auch das du setzt der Verfasser spottend in Gänsefüßchen. Compote ist in der Sprache, aus der es kommt, und in die es gehört, weiblich.

[2]) Piquanterie ist natürlich kein französisches Wort.

[3]) Unübersetzbares Wortspiel: une chanteuse légère; ce qui n'est pas léger ici c'est l'erreur commisse. Chansonnette ist natürlich ein Liedchen, nicht ein Mensch!

[4]) Hier die Bemerkung, daß von allen Fremdwörtern Delikatesse den Franzosen am meisten Spaß macht. Einen ärgern Mißgriff kann man auch nicht begehn. Délicatesse heißt bei den Franzosen das feinste Gefühl für Schicklichkeit und für das, was man dem Nächsten schuldig ist — »et les Allemands la mangent« sagen sie und lachen, bis ihnen die Tränen kommen.



„Aber man muß sagen: ein wenig mehr Zurückhaltung in der Entlehnung könnte nicht schaden. Das Zeichen zu dieser ‚Gallisierung‘ des Deutschen hat Friedrich II., Friedrich der Große, gegeben. Jetzt sucht sein Nachfolger Wilhem II. dagegen zu kämpfen und in diesem Stück das Werk seines großen Ahnen zu zerstören. Wird er der Flut widerstehen können? Ich weiß nicht, ob mich der ‚Chauvinismus‘ verblendet, aber ich wage zu antworten: Nein. Denn so oft es sich um technische Genauigkeit handelt, versagt das Deutsche, das sich eher zum Ausdruck schwebender Gefühle und eines unbestimmten Seelenzustandes eignet.“

3. Verschiedenes.

1. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte (Zeitschr. f. N.-Testl. Wiss. 1905, S. 1—66) weist nach, daß es um die Wende der Zeiten zweierlei Woche gab, eine jüdische und eine planetarische, daß die Christen zunächst die jüdische übernahmen, seit Ende des dritten Jahrhunderts im Abendlande auch allmählich die planetarische, und zwar kraft unüberwundenen, wenn auch von den Theologen bekämpften astrologischen Aberglaubens: die deutschen Wochennamen sind noch vor der Christianisierung entstanden.

2. Box, The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas (ebd. 80—101: die Geburtsgeschichten in den Evangelien und der vermeintliche Einfluß heidnischer Ideen auf sie) sucht zu zeigen, daß und wie die Idee der Jungfrauengeburt in judenchristlichen Kreisen entstanden ist.

3. Der Deutsche (hrsg. von Adolf Stein), eine Wochenschrift von wöchentlich zwei Bogen, 1. Bd. Heft 15—23 (7. Januar bis 4. März), erscheint Berlin SW. 48, Wilhelmstr. 6, und kostet vierteljährlich 4 Mk., das Heft 40 Pf. Die Zeitschrift belehrt, soweit die vorliegenden Hefte ein Urteil erlauben, von edeldenkendem, idealistischem, nüchtern und gesund urteilendem Standpunkte über alle wichtigen öffentlichen Fragen aus aller Welt in Aufsätzen aus der Hand von Fachmännern und kann zum Kennenlernen, wobei sie sich auch unter Theologen bald Freunde erwecken wird, warm empfohlen werden. Wir heben im einzelnen hervor: Mumm, Sozialer Friede, Peter (Pastor), Die Manneszucht im Streikrevier, Dietrich, Der Kronprinz im V. D. St., Iwanow, Gregor Japon, Twiete, Fritzchens Erziehung, Merensky, Die äthiopische Bewegung, Frick (Halle), Schule und Haus; N. N., Studentenstreik, v. Rohe, Mutterschutz.

4. Rückgabe nicht geeigneter Manuskripte. Eine der unangenehmsten und nicht selten auszuübenden Pflichten eines Herausgebers ist die Rückgabe von Manuskripten, die zur Aufnahme nicht geeignet erscheinen. Die Chinesen, bekanntlich die höflichsten unter den Menschenkindern, bedienen sich in solchen Fällen eines Begleitschreibens in folgendem Stil:

„Wir lasen Dein uns eingesandtes Manuskript mit unendlicher Wonne. Wir schwören Dir bei der geweihten Asche unserer Vorfahren, daß wir noch niemals ein solches Meisterwerk der Feder gelesen haben. Würden wir es dem Drucke übergeben, so würde Se. Majestät der Kaiser, unser erhabener und mächtiger Herr, uns den Befehl senden, dieses Meisterwerk zum dauernden Vorbilde zu nehmen und nichts zu drucken, was jenem an geistigem Werte nachstünde. Da aber nur selten solch Hervorragendes geschrieben wird, so würde unsere Zeitung die nächsten zehntausend Jahre nur als weißes Papier erscheinen. Deshalb senden wir Dir mit Zittern und Zagen Dein göttliches Manuskript zurück und erflehen Deine Verzeihung mit vielen Tausenden von Gebeten.“

Druckfehler in Heft 3. S. 187—189: man lese S. 187, 7. v. u. „Briefe“ statt „Galaterbriefe“; 188, 4. v. u. „Annäherung“ statt „Anmaßung“; 188, 1. v. u. „wie“ statt „von“; S. 189, 1. v. o. „Zahn“ statt „Hahn“; S. 189, 16. v. o. „lassen“ statt „lassen“; S. 189, 17. v. o. „man“ statt „manchem“; S. 189, 26 v. o. „Westcott“ statt „Westcot“. (Eb. Nestle.)

Die Studierstube.

3. Jahrg. Mai 1905. 5. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

4. Kannst du danken?

Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν, πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος, ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας ἄχρι τοῦ νῦν, πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο, ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ. Phil. 1, 3—6.

Diese Worte zeigen uns die herrliche Zuversicht, mit welcher der Apostel auf seine Gemeinde blickt. Er kann nicht an sie denken ohne Dank gegen Gott. Dürfen wohl auch wir mit derselben Freude auf unsere heutigen Gemeinden sehen? Der Gedanke liegt nahe, daß diese Zuversichtlichkeit das Vorrecht des Apostels war. Wer mit der Begabung, dem göttlichen Auftrag und der Treue des Apostels gearbeitet hat, nur der darf, so scheint es, mit diesem Dank auf seine Gemeinde sehen, und nur in der jungen Christenheit, in der Zeit der ersten Liebe war das möglich, aber heute steht es anders. Wer kann wohl heute im Blick auf seine Gemeinde in das Wort des Apostels einstimmen: „Ich kann an euch nicht denken ohne Dank gegen Gott." Aber der Apostel selbst dankt nicht für die Größe seiner Begabung, auch nicht für die Treue seiner Arbeit und nicht für den Reichtum seines Erfolges. Er dankt auch nicht für das fleckenlose Gemeindeleben in Philippi. Sein Dank gleicht in keiner Weise dem Dank des Pharisäers, nur für eines dankt er, dafür, daß Gemeinschaft am Evangelium in der Gemeinde ist. Er täuscht sich nicht über die Flecken und Schatten, die Mängel und Sünden in der Gemeinde. Sein Dank hat nichts von Illusionen an sich. Es mag vieles fehlen in der Gemeinde, aber eins ist da: Gemeinschaft am Evangelium. Das Evangelium hat ihnen Gemeinschaft mit Gott und dadurch Gemeinschaft untereinander gebracht. Sie sind zu Gott gekommen, und damit sind sie auch zusammengekommen. Wo dies der Fall ist, wo das Evangelium Friede mit Gott stiftet und damit Einverständnis und Friede untereinander, wo es Leute gibt, die einig sind im Glauben und im Gebet, da ist auch Grund zum Danke. Die Gemeinschaft, die da ist, ist nicht gestiftet durch des Apostels gewaltige Persönlichkeit. Sie gründet sich nicht auf ihn, sonst dürften wir ihm freilich seinen Dank nicht nachsprechen, sondern sie ist gestiftet durch das Evangelium, das er bringt. Bringen auch wir das Evangelium,

so stiften auch wir Gemeinschaft am Evangelium. Nichts führt die Gemeinde zusammen und nichts hält sie äußerlich und innerlich zusammen als das Evangelium. Es stiftet Gemeinschaft und zwar wirkliche und darum bleibende Gemeinschaft. Es können uns mancherlei Interessen verbinden zu vorübergehender Gemeinschaft, sie geht so weit nnd dauert so lange als die Interessen, auf die sie sich gründet. Auch gemeinschaftliche Arbeit stiftet eine tiefgehende und darum lang dauernde Gemeinschaft; aber eine ganze und darum ewige Gemeinschaft stiftet sie nicht. Eine Gemeinschaft, die die ganze Person bis in ihre tiefste Tiefe erfaßt und das ganze Leben umspannt, kann allein das Evangelium stiften.

Es füllt nicht nur unsere Gedanken, sondern unser Herz, uns selbst, und mit wem wir es teilen, mit dem teilen wir uns selbst. Man gibt sich, wenn man das Evangelium gibt, man gibt seinen innersten Besitz, seine Seele und seine Liebe. Alle die, die bei Gott sind, sind auch beieinander. Was Zwiespalt unter uns stiftet, das ist nicht das Evangelium, sondern das, was wir zum Evangelium hinzubringen, unser Eigensinn und unser Eigenwille. Freilich bringt uns auch das Evangelium nicht lauter Freude, sondern auch Schmerz. Es hat etwas strenges an sich, weil es uns zum Ernst, zur Buße, zum Kampf aufruft, zu einem Kampf, der nicht nach außen geht, sondern nach innen, und der uns weh tut, zu einer Arbeit an uns selbst, die die ganze Not und Mühe der Arbeit an sich trägt. Und hierzu brauchen wir einer den andern. Aber gerade dadurch stiftet das Evangelium Gemeinschaft, denn alle weichliche und törichte Liebe, die sich scheut, ein ernstes Wort zu sprechen, ist bald verbraucht und stiftet nicht Gemeinschaft. Wo nun das Evangelium wirklich ist, da ist auch eine solche Gemeinschaft, die liebevoll und doch ernst ist.

Und darum ist das eine bleibende Gemeinschaft. Ist sie einmal wirklich und ganz da, so kann sie nicht mehr zerreißen. Auch die äußere Trennung zerbricht sie nicht. Sie hält uns beisammen, so daß wir uns sofort wieder verstehen, wenn wir uns wieder treffen. Sie überdauert die Zeit und geht bis zum großen Tage Jesu Christi. Sie überwindet daher jede Trennung, weil sie uns vereinigt, bis wir vor seinem Angesichte und zu seiner Rechten stehen. Erst diese Hoffnung ist wahrhaftige Gemeinschaft.

Und so manche Gedanken, Befürchtungen, Zweifel und Sorgen wir für unsere Gemeinde haben mögen, daneben und darüber steht dann doch der Dank.

Dank gibt es nur da, wo es Bitte gibt. Jeder, bei dem das Wort des Apostels zur Wahrheit geworden ist: „Ich gedenke euer allezeit in allen meinen Gebeten für euch alle, und tue das Gebet mit Freuden," jeder, der durch die Fürbitte diese innerlichste, einfachste und größte Tat der Liebe, das Leben anderer in sein Leben hineingezogen hat, jeder, der Gott bittet, wenn er an andere denkt, der kann auch danken, wenn er an ihn denkt.

Aber wenn wir nun auf uns selber sehen, auf die Flecken und Schatten in unserem Leben und in unserer Gemeinschaft, auf die Mängel

und die Sünden, auf den Zwiespalt in unserer Gemeinschaft und in unserem Innern, auf das Stückwerk und die kümmerlichen Anfänge, wird dann nicht unser Dank gestört? Können wir wirklich mit Dankbarkeit in die Vergangenheit sehen und mit Hoffnung in die Zukunft bis hinaus zu dem großen Tag Jesu Christi? Es ist so wenig ganzer Glaube, so wenig volle Klahrheit und Entschlossenheit, so viel Unsicherheit und Zweifel, so viel Versuchung und Schwäche unter uns, ich antworte darauf mit dem Apostel: „Unsern dankbaren Aufblick zu Gott stört das nicht, denn der, der in uns angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollführen." Darauf kommt es an, ob das gute Werk in uns angehoben hat.

Wie unscheinbar und klein und schwach dieser Anfang auch sein mag, wenn es nur Jesu Christi Werk ist, so wissen wir, er läßt sein Werk nicht liegen. Er führt es durch und ruht nicht, bis wir gemeinsam vor seinem Throne und an seiner rechten Seite stehen. Darum blicken wir in freudiger Dankbarkeit hinaus in die Zukunft, die vor uns liegt, in der Gewißheit, daß unsere Gemeinschaft untereinander fest bleiben wird bis zu Jesu Christi Tag. Der Anfang, der gemacht ist, mag noch so unscheinbar und schwach sein, wenn er nur Jesu Christi Werk ist. Und jede Liebe zu ihm, jede Freude an ihm und seinem Wort, jeder Glaube an ihn, jedes wahrhaftige Gebet, ja, jedes Verlangen nach ihm, nach seiner Gnade und Wahrheit ist sein eigenes Werk. Darum können wir auf die Vergangenheit und auf die Zukunft mit Dank blicken. Und wenn wir keinen wirklichen Gewinn nennen können, wenn jemand nur mit einer bitteren Empfindung von Reue auf sein Leben zurücksehen könnte, mit einem tiefen Gefühl des Unbefriedigtseins, mit der deutlichen Empfindung, wie unfertig und unsicher er noch ist, nur mit Sehnsucht und nicht auch mit Dank, auch dann wollen wir dankbar sein, daß wir nicht zur Ruhe gekommen sind, und mit der Leere unseres Herzens nicht zufrieden sein können, denn damit ist das gute Werk in uns begonnen. Nicht das, was wir erreicht haben, gibt uns Grund zur großen Dankbarkeit, sondern daß es die Gewähr dafür ist, daß es vorwärts gehen muß bis zur Vollendung. Diese Sicherheit gibt uns auch nicht der Blick auf uns selbst, sondern der Blick auf unsern Herrn und seine Treue, der den Anfang, den Fortgang und die Vollendung geben wird. Er wird es nicht zulassen, daß wir müde, träge und feige werden. Er wird uns nicht sicher und sorglos werden lassen. Er wird dafür sorgen, daß seine Wahrheit immer unser Ohr und seine Gnade immer unser Herz erreicht. Wahrheit und Lüge, Gut und Böse wird sich sonnenklar vor unserem Blicke scheiden. Wenn wir uns ihm nur jetzt ganz öffnen ohne Vorbehalt, und uns gegen die Sünde ganz verschließen, wenn wir so viel Wahrheit, als wir haben, festhalten, glauben und tun, dann läßt er uns nicht wieder aus seiner Hand fallen, dann sorgt er durch Liebe und Leid, durch sein Wort und seinen Geist und durch treue Menschen, die seine Zeugen sind, immer wieder dafür, daß wir bei ihm bleiben. Und dadurch hält er uns auch beieinander und erhält uns den größten Reichtum, den unser Leben hat, unsere Gemeinschaft am Evangelium, bis er sie vollendet an seinem Tag.

Hinter uns liegt die Konfirmationszeit, und wieder ist die große Kinderschar aus der kirchlichen Erziehung entlassen und geht in die Welt hinaus. Wir blicken ihnen mit Sorge nach, was wird aus ihnen werden? Es steht ihnen noch so manche Krisis bevor, aber wir blicken ihnen nicht nur mit Sorgen nach, sondern mit dem Glauben des Apostels: „Der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollführen bis an den Tag Jesu Christi."

Das neue Denken.

Prinzipielle Gesichtspunkte zur Beurteilung des „Falles Fischer".

Von Pastor **Heuduck** in Lindstedt (Prov. Sachsen).

Wir haben wieder einen „Fall" gehabt, den Fall Fischer. Der Berliner Pastor und Doktor der Theologie hat in einem im Protestantenverein gehaltenen Vortrage Ausdrücke gebraucht, die, wie es in dem konsistorialen Bescheide heißt, „das religiöse Gefühl aller bekenntnistreuen Gemeindemitglieder auf das tiefste verletzt und ein weithin gehendes Ärgernis verursacht haben". Sieht man sich die Ausdrücke näher an, die hier gemeint sein mögen und die schlagwortartig verbreitet sind, „die Offenbarungswelt ist versunken," „wir dürfen Christum nicht anbeten", „die Quelle des Christenglaubens ist die religiöse Vernunft, nicht die Heilige Schrift", so begreift man, daß bei den sog. Bekenntnistreuen allerdings das religiöse Gefühl verletzt werden mußte. Aber darin, daß dies geschehen und wieweit dies geschehen, liegt nicht der Kernpunkt der Sache. Jesus hat auch die religiösen Gefühle der bekenntnistreuen jüdischen Orthodoxie aufs tiefste verletzt und mußte sie verletzen. Die Hauptfrage ist vielmehr die: Darf ein Pastor in einem wissenschaftlichen Vortrage unter allen Umständen seiner Überzeugung Ausdruck geben, und wenn nicht: wo ist die Grenze, wo ist die Norm dafür? Auf diese Frage hätte die Behörde, hätten die Beschwerdeführer eine klare Antwort geben müssen. Die Bekenntnisfrage ist diesmal, soweit ich sehe, nicht so sehr in den Vordergrund getreten; man hat, glaube ich, das Gefühl dafür bekommen, daß das Bekenntnis hier doch eigentlich versagt. Mit dem Bekenntnis als Waffe gerät man nicht nur unter das Gesetz, und das Gesetz tötet, sondern auch in einen circulus vitiosus hinein, aus dem man schwer einen Ausweg findet. Denn die Bekenntnisse sind ja nur Zeugnis und Erklärung, wie die Heilige Schrift soll ausgelegt werden. Die Heilige Schrift aber ist allein Richter, Regel und Richtschnur. Wie aber, wenn jemand auf Grund der Heiligen Schrift eine Aussage des Bekenntnisses als falsch hinstellt? Auf diese Frage geben die Bekenntnisse die Antwort: Du mußt die Schrift eben nach den Bekenntnissen erklären, d. h. sie geben eben keine Antwort, solch ein Fall ist in ihnen nicht vorgesehen. Also weniger das Bekenntnis, wohl aber die Glaubensfrage hat in der Diskussion über den Fall Fischer eine Rolle gespielt; Orthodoxe haben den Liberalen Unglauben vorgeworfen und umgekehrt:

die Liberalen haben den Orthodoxen den Vorwurf offen oder verhüllt zurückgegeben, und viele Gebildete haben dem Streit zugesehen und gedacht, wie ein hochgestellter Arzt ausgesprochen hat: Die Leute sind wohl nicht recht normal.[1])

Woher diese Verwirrung der Begriffe? Wir stehen seit längerer Zeit in einer Krise, die viele schon lange als eine solche empfinden. Für diese Krise ist der Fall Fischer ein Symptom, mehr nicht; eine selbständige Bedeutung für sich hat er nicht. Er tritt in die Reihe der „Fälle" Harnack, Delitzsch u. a., mit dem einzigen Unterschiede, daß es sich bei ihm um einen Pastor handelt und daher der Ton mehr auf der Frage liegt: Hat ein Pastor dasselbe Recht wie ein anderer Mensch, der doch in einem wissenschaftlichen Vortrage seiner Überzeugung Ausdruck geben darf? Die Krise um die es sich handelt, ist, soweit ich sehe, eine Denkkrise, und die ist ja für uns als „das Volk der Denker" bedeutend genug. Es bereitet sich, wenn ich recht sehe, ein „neues" Denken vor; man könnte dieses auch das naturwissenschaftliche Denken nennen, aber das ist mißverständlich, weil Naturwissenschaft und Naturphilosophie so leicht verwechselt werden; man könnte es auch „modernes" Denken nennen, aber mit dem Worte „modern" wird leicht ein falscher Sinn verbunden. Drum wollen wir es einfach das „neue" Denken nennen.

Bis dahin haben wir unter der Herrschaft des alten Denkens, des klassischen Denkens gestanden, denn von der Antike haben wir es überkommen, und Aristoteles ist der Entdecker der ewiggültigen Denkgesetze. Durch ihn hat die Wissenschaft ihren streitbaren Charakter bekommen und sie vermittelte sich durch den Kampf des Beweises. Nach dieser Art des Denkens ist die Wahrheit ein Lehrsatz, dessen Wahrheit nach logischen Gesetzen bewiesen werden kann. Unter der Herrschaft dieses Denkens hat die Theologie bisher gestanden. Ich meine nicht bloß diejenige Theologie — sie ist wissenschaftlich bereits überwunden —, welche sich auf die Theorie von der Verbalinspiration stützte und die Bibel als ein Kompendium übernatürlich geoffenbarter Wahrheiten ansah, sondern auch die Theologie, welche die Inspiration mehr persönlich faßte. Wie findet man nach ihren Grundsätzen die Wahrheit oder die Wahrheiten über Gott, das Heil, die Erlösung, den Erlöser usw.? Man muß die Männer der Heiligen Schrift, von denen man beweisen kann, daß sie die Wahrheit hatten, fragen, was sie ausgesagt haben. Diese Aussagen über Gott usw. sind dann zusammengestellt und systematisch und logisch geordnet; ebenso was sie über die Verlorenheit der Menschen, das Heil, den Heiland, die Heilsanstalt gesagt hatten. Alle diese Aussagen wurden nun in ein System zusammengefaßt, und in dieser systematischen Zusammenstellung und Zusammenfassung der einzelnen Äußerungen über die einzelnen loci der Heilslehre glaubte man die Wahrheit zu haben. Die Schriftgelehrten waren die Forscher der Wahrheit; wollte man diese haben, mußte man zu jenen gehn und sich von ihnen die Wahrheit lehren lassen.

[1]) Mit diesen kurzen Sätzen soll die Diskussion, die sich an den Fall Fischer geknüpft, durchaus nicht erschöpft sein.

Jeder schriftgelehrte Professor der Dogmatik zimmerte solch ein Gebäude der Wahrheit. Neben diesen verschiedenen Gebäuden standen als Norm die Bekenntnisse, welche die wichtigsten Bausteine lieferten, die zu den Gebäuden benutzt wurden und die Art angaben, wie sie zusammenzufügen waren. Je nachdem die Lehrer der Wahrheit nun mehr oder weniger orthodox waren, desto mehr oder minder richteten sie sich nach der Norm. In diese Gebäude krochen nun die Schüler der Wahrheit hinein und richteten sich darin wohnlich ein; und dieses Hineinkriechen in diese Gebäude der Wahrheit und Sich-darin-einrichten nannte man Glauben: notitia — assensus — fiducia. Notitia — man nahm Notiz von dem Gebäude, prüfte vor allem an dem Schriftbeweis, schaltete einiges aus, wenn man kritisch angelegt war, baute einiges an, wenn man vielseitig und nicht bloß auf e i n e n Lehrer der Wahrheit eingeschworen war; nachdem man so die Prüfung vollzogen oder auch nicht vollzogen, sondern es einfach angenommen, gab man seine innere Zustimmung dazu — assensus —, richtete sich darin wohnlich ein und beschloß, nach der so gewonnenen Wahrheit zu leben, zu sterben und selig zu werden. Aber man wollte auch andere darin selig machen, darum nannte man die Verkündigung dieses Systems der Wahrheit oder einzelner Wahrheiten desselben „Evangelium“ und machte sich nun daran, dieses System der Wahrheit in popularisierter Gestalt, indem man es in den Katechismus hineinarbeitete oder den Katechismus darnach auslegte, das Volk zu lehren. Und so versuchte man das Volk zu Christen zu machen, indem man es zu Theologen machte und sein Denken mit den Ideen dieses Systems zu erfüllen versuchte. Statt des unpersönlichen „man“ hätte ich auch wohl sagen können „wir“. Denn in diesem Wesen sind wir Leser der S t u d i e r s t u b e groß geworden, dieses System haben wir für die Wahrheit und dieses Denken für den Weg zur Wahrheit gehalten, und eine große Anzahl von uns steht vielleicht in diesem Wesen noch mitten drin. Aber dieses Wesen, dieses System hat seine großen Mängel, die immer mehr zutage getreten sind, und denen wir offen ins Angesicht sehen müssen, wollen wir weiterkommen und fortschreiten.

1. Die auf diesem Wege des Denkens gewonnene Wahrheit entspricht nicht der Wirklichkeit. Gehen wir gleich in das Zentrum der Lehre, die Erlösung. Aus Pauli Schriften wird bewiesen, daß die Christen erlöst sind. Der große Apostel hat allerdings von der Erlösung gesprochen als einer vollendeten Tatsache, die für ihn ihre volle Wahrheit hat, weil Christus gestorben und auferstanden i s t. Insofern ist alles schon fertig, es ist so gut, als ob es da wäre. Tod und Auferweckung Christi schließen Tod und Auferweckung aller ein. J e n e sind vollzogene festliegende Tatsachen, damit auch d i e s e. Aber allerdings die äußerliche Verwirklichung, das in idealem Sinne bereits Geschehene bringt erst die Zukunft. Daß jemand sich bei solcher Sachlage für erlöst hält, ruht eben auf innerer Erfahrung, deren Wucht man wohl ahnen kann, aber nachempfinden läßt sich das nicht. Dieses „prinzipiell“ aber „eigentlich doch nicht“ Erlöstsein ist ein Gedankenvollzug, der immer wieder bewiesen wird, aber sich mit der Wirklichkeit nicht verträgt. Entweder bin ich

erlöst, dann weiß ich's, oder ich bin's nicht. Dann sind aber alle Beweise überflüssig, daß ich erlöst bin. Die auf diese Weise glauben, daß sie erlöst sind, machen gar nicht den Eindruck von Erlösten, den Paulus doch macht.

Ganz ebenso ist es mit der Taufe. Auf Grund der biblischen Aussagen über die Taufe wird von jeder Taufe ohne weiteres behauptet und bewiesen, sie sei ein Bad, das Wiedergeburt bewirke und selig mache. Freilich, wenn man sich hineineinzuversetzen versucht in die Lebenskrise, in deren Verlauf Paulus getauft wurde, so versteht man es wohl und merkt es ihm auch an, es ist Wirklichkeit, wenn er sagt: Gott hat mich selig gemacht durch das Bad der Wiedergeburt. Diese Wirkung der Taufe des Paulus wird nun ohne weiteres unserer Kindertaufe zugeschrieben: wir sollen glauben, daß unsere Taufe auch für uns ein Bad der Wiedergeburt gewesen, durch das wir selig geworden. Diese Behauptung müßte doch schon auf Grund des Schriftbeweises unmöglich gewesen sein angesichts der Tatsache, daß nach Apostelg. 8, 14—25 schon in apostolischer Zeit von einer Taufe ohne den heiligen Geist berichtet wird. Die Getauften machen absolut nicht den Eindruck von Wiedergeborenen und Seligen, den der getaufte Paulus machte. So widerspricht der angebliche Wahrheitssatz vollständig der Wirklichkeit und mit notitia und assensus wird hier gar nichts erreicht.

Es wird weiter auf Grund der biblischen Stellen bewiesen, daß der Glaube Heiligung, sittliche Kraft erzeuge. Bei denen, die diesem Beweis zustimmen, findet man aber oft dies alles nicht. Ich habe einen Christen gekannt, der so bekenntnisgläubig war wie nur möglich, aber er war ein ganz unlauterer Mensch. Die Aufgaben der Zeit fordern gebieterisch Kraft: nicht der Aufklärung bedürfen die Menschen, nein sittlicher Kraft, aber sie ist nicht da, auch bei den sog. Gläubigen nicht. Lehrsätze lassen sich wohl nachsprechen, zur Not auch wohl nachempfinden, aber Heiligung, sittliche Kraft erzeugt solche Nachempfindung nicht.

Und endlich auf das Ganze der Geschichte Gottes mit dem Menschen, auf die Heilsgeschichte gesehen, was hat der Schriftbeweis des Glaubens da zutage gefördert! Gott hat den ersten kaum erklärbaren und deshalb entschuldbaren Fehltritt des ersten Menschen so entsetzlich bestraft, daß er erst, nachdem Jahrtausende im Elend geschmachtet, getilgt werden konnte, und zwar nur durch unschuldiges Blut, das Herzblut des eigenen Sohnes. Ja, auch nachher scheint die eigentliche Weltlage nicht wesentlich gebessert. Trotz des Opfers auf Golgatha ist in der Welt eine eigentliche Änderung aller Verhältnisse nicht eingetreten, höchstens eine leise Besserung der Zeiten und Sitten. Fragt man nun: Wo liegt denn das Heil, so hört man die Antwort: Die Hauptsache kommt erst nach dem Tode, am Ende der Zeit in einer anderen Welt. „Werden dann wenigstens alle Menschen das Heil erlangen?" Ach nein, das erlangen nur sehr wenige, die meisten werden ewig verdammt. Und diese Botschaft nennt man „Evangelium", eine frohe Botschaft, man merkt aber nicht, daß die, die sie angenommen, so überaus fröhlich dadurch geworden sind.

So könnte man noch an einer ganzen Reihe von Wahrheitssätzen,

die auf diesem Wege des Denkens gewonnen sind, nachweisen, daß sie der Wirklichkeit nicht entsprechen. Auf diesem Wege des Denkens sind nur Begriffe gewonnen, aber keine Realitäten.

Und das Gefährliche an diesem Begriffssystem ist dies, daß die einzelnen sog. Wahrheitssätze mit mathematischer Genauigkeit zusammengehören. Nimmt man nur einen Stein aus diesem Bauwerk heraus, so ist's eine Ruine, deren Zusammensturz unausbleiblich ist. Das ganze Wahrheitssystem hat zu seiner Grundlage den Glaubenssatz: „Die Bibel ist das Wort Gottes"; der steht zwar so nicht in der Bibel, aber er ist schon oft aus der Bibel bewiesen worden. Wenn einem aber dieser Beweis nicht genügt, wenn man in der Bibel z. B. Apostelg. 6, 7. 12, 24 u. a. Stellen findet, an denen von dem Wort Gottes in einer Weise geredet wird, die zu jenem Glaubenssatz gar nicht zu stimmen scheint, was dann? Dann kann es vorkommen, ja es ist schon vorgekommen, daß Menschen auf den Trümmern ihrer zerfallenen Glaubenssätze getrauert haben, wie weiland die Juden an der Klagemauer ihrer alten Ruine in Jerusalem. Und so soll es mit der Wahrheit stehen, so mit dem Glauben, dem wirklichen Glauben stehen? daß er zusammenstürzt, wenn ihm ein Satz genommen wird?

Endlich, wenn man zur Wahrheit nur auf dem Wege des logischen Denkens und Beweisens kommt, dann ist der Weg zur Wahrheit sehr vielen einfachen Menschen, die diesen Weg nicht betreten können, versperrt. Wie sagt aber Jesus? „Ich preise dich, Vater, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen geoffenbart." „So ihr nicht werdet wie die Kinder."

Nein, es ist nichts mit dieser Art des Denkens. Es sei ferne von mir, die großen Verdienste des klassischen Denkens herabsetzen zu wollen. Ohne die klassische Erziehung würden wir kaum einen klaren Satz niederschreiben können. Aber zur Wahrheit, zu den Realitäten des Glaubens und seiner Welt führt uns dieser Weg nicht. Wir müssen umdenken lernen.

Ein neues Denken suchen! Ach, zu suchen brauchen wir es gar nicht. Es wird schon längst geübt. Schon bei Luther finden wir deutlich die ersten Ansätze dazu. Allerdings weist Luther auf die Schrift oder auf „das Wort" (Gottes) als die Quelle der Wahrheit hin, aber die Schrift wäre ihm diese Quelle nicht gewesen ohne seine Erlebnisse und Erfahrungen, sie ist ihm gleichsam nur die Dolmetscherin derselben gewesen. Was aber nun eigentlich der Kernpunkt seiner Erlebnisse gewesen, darüber hat L. nie klar geredet. Er sagt wohl öfter, der Grund der Gewißheit sei das Innewerden und Fühlen, es sei göttliche Wahrheit, welche dem Menschen sich vermittle; „empfindest du es nicht, so hast du den Glauben nicht", aber ganz klar haben sich die Anfänge dieses neuen Denkens, das auf Empfinden beruht, noch nicht durchgesetzt. Weiter ist ja Kant der Bahnbrecher des neuen Denkens geworden, aber auf seine Bedeutung kann hier nicht näher eingegangen werden, da wir doch bei der Theologie bleiben müssen.

Innerhalb der Theologie hat besonders die historische Richtung das neue Denken vorbereiten helfen. Sie wollte das Christentum geschicht-

lich, nicht dogmatisch verstehen, und bei diesem Versuch stieß sie auf Personen und ihre individuellen Erlebnisse und Erfahrungen, also auf das rein Persönliche, das von entscheidender Bedeutung für Glauben und Himmelreich geworden war, ja sie stieß auf Erlebnisse und Erfahrungen, ohne die der persönliche Glaube der Menschen gar nicht begriffen werden konnte. Man denke an Petrus, Paulus oder, um einfachere Leute zu nennen, an den Kerkermeister in Philippi. „Vertraue auf den Herrn Jesum Christum, so wirst du gerettet und dein Haus", so rief ihm Paulus zu. Und er — er wurde gläubig. Wie war das so schnell gegangen? Er war in unmittelbare Berührung mit Gott, mit dem Auferstandenen getreten. Er hatte eine Empfindung des Göttlichen erlebt, die sofort über sein Leben entschied. Hier hatte der Mann ein Erlebnis gehabt, bei dem das Schema von notitia und assensus völlig versagt. Was hätten wir wohl in diesem Falle, wenn uns solch ein Mensch begegnet wäre, getan? Wir hätten ihn in den Konfirmandenunterricht genommen und den Katechismus lernen lassen, und wenn es dann bei ihm zu notitia und assensus gekommen wäre: zu dem Glauben, zu dem er damals kam, hätten wir ihn auf diesem Wege nicht gebracht. Daß alles wirkliche Wissen, alles Erkennen, alles Glauben, alle Wahrheit, alles Erfassen der Wirklichkeit auf der unmittelbaren Empfindung beruht, dies Grundprinzip des neuen Denkens hat uns nun aber vor allen Dingen die Naturwissenschaft gebracht. Das ist der große Fortschritt, den die Wissenschaft überhaupt gemacht hat; und dieser Fortschritt wird sich durchsetzen. Die Naturwissenschaft nimmt nichts als wahr an, was nicht wirklich ist, d. h. was nicht jeder mit gesunden Sinnen wahrnehmen kann und was sich nicht durch vielfaches Erproben bestätigt. Dabei ist aber keine Wissenschaft so beweglich im Aufstellen von Vermutungen und Annahmen; das sind Möglichkeiten, die alle durchprobiert werden, bis die einzige Wirklichkeit unerschütterlich fest erwiesen ist.

Und dies neue Denken, was sich so allmählich in der Wissenschaft durchsetzt, ist eigentlich ein altes, ich meine, es ist das Denken der Männer des Glaubens in der Bibel. Keiner von ihnen ist der Wirklichkeit Gottes in der Art gewiß geworden, daß er zusammengestellt hätte alles, was andere über Gott ausgesagt, und dieses dann annahm und darauf sein Vertrauen setzte. Im Gegenteil, sie haben sich daran zunächst gar nicht gekehrt, was andere gesagt, zum Teil dies geradezu verworfen. Paulus, der Mann, der Röm. 8 geschrieben, war der Wirklichkeit Gottes, der Wirklichkeit des Auferstandenen unmittelbar inne geworden. Und diese neue Wirklichkeit, die ihm ohne sein Zutun rein als Geschenk aufging, überwuchs die alte, je mehr er all sein Sein und Leben in ihren Dienst stellte, und schließlich wurde sie so mächtig, daß Gott ihm näher stand als alle Dinge. Damit hatte er die einzige Gewißheit, die es gibt, als festen Boden erlangt. Dieses Leben im Lande der Gewißheit, das Rechnen mit der festen Wirklichkeit Gottes, das nannte er Glauben. Durch Nachsprechen und Nachempfinden oder Annehmen seiner Glaubensaussagen wird aber diese Gewißheit niemals erreicht. Und Jesus, der Sohn Gottes, der zu Gott so stand, wie ein rechter Sohn zu seinem

Vater, er sah alles vom Vater aus, er sah die Dinge nicht an sich, sondern als Erzeugnis des Vaters; die Dinge waren ihm lauter Gedanken Gottes, und seine Umgebung war ihm ein Meer von Gottesgedanken, in denen der Vater in verborgener Weise sein Wesen habe. Er hat uns aber nicht gesagt, daß wir seine Aussagen annehmen und dadurch zum Glauben gelangen sollen, sondern er hat uns zugerufen: Suchet, so werdet ihr finden. Als er lebte, handelte es sich darum, zu erfahren, ob er von Gott sei oder nicht. Er behauptete, von Gott zu sein, aber das haben je und je viele behauptet, die nicht von Gott waren. Einen Beweis dafür zu erbringen, ist an sich unmöglich, weil diese Wahrheit nur durch unmittelbare persönliche Empfindung vermittelt und auf sittlichem Boden erlebt werden kann. Darum sagte er auch: So jemand will den Willen des Vaters tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei.

Und das müßte ja doch eigentlich allen denkenden Menschen klar sein oder werden. Wenn es überhaupt einen Gott gibt, dann muß jeder Mensch seiner so inne werden können, mit derselben Klarheit und Unumstößlichkeit, mit der die Naturforscher der Vorgänge im Stoff gewiß und gewahr werden. Ob man dann Gottes Wirklichkeit erlebt in Wort oder Tat, durch die Bibel oder durch die Natur oder durch Personen, das ist gleichgültig. Die Hauptsache ist, daß sie erlebt wird. Hinter alledem, das uns dieses Erleben vermittelt, steht Jesus der Auferstandene, der Führer zum Vater, zur Wirklichkeit Gottes, ob wir uns seiner bewußt werden oder nicht. Ohne die ursprüngliche Empfindung Gottes des Lebendigen und Gegenwärtigen habe ich nur einen Begriff von ihm, ein Bildnis und Gleichnis, dem ich diene, das ich anbete, aber ihn selbst nicht. Alle Lehre von ihm, so brünstig ich sie vertreten mag, ist dann nur graue Theorie. Was in ihr wirksam ist, sind die sittlichen Elemente, für die ich Empfindung habe, aber die schaffende Kraft und der erleuchtende Geist Gottes bleibt mir fern, solange ich nicht unter seinem Einfluß auflebe, während meine ganze Begriffswelt wie mit einem Schlage versinkt.

Also die Wahrheit ist nach dem Grundsatze dieses Denkens kein Lehrsatz und kein System einzelner Wahrheiten, sondern sie ist ein Sein, ein Leben, und zwar ein Leben in der vollen Wirklichkeit Gottes. Jesus lebte voll und ganz in dieser Wirklichkeit, und darum konnte er sagen: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Und der Glaube ist der Eintritt und das Wachsen in dieses Leben hinein.

Und nun kehren wir nach dieser langen Digression, die aber um der Wichtigkeit und Klarheit der Sache willen notwendig war, — es wird sich sogleich herausstellen, weshalb — zu unserm Ausgangspunkt, dem Fall Fischer zurück. Bei unserer Beurteilung der fraglichen Aussagen dieses Theologen handelt es sich nun einfach um die Frage, ob dieselben auf dem Wege des neuen oder des alten Denkens gewonnen sind.[1]) Ist das letztere der Fall, so haben sie keinen andern Wert als

[1]) Derselbe Maßstab ist natürlich auch an die Antwort des Evangelischen Oberkirchenrats, welche derselbe auf die Beschwerde des Pastor Fischer erteilt hat, anzulegen. Diese Antwort steht noch ganz unter dem Einfluß des alten

die seiner Gegner. Denn wenn bei gleichen Prinzipien des Denkens verschiedene Resultate erzielt werden, so handelt es sich ja immer nur um Verschiedenheit in Worten und Begriffen, und ein solcher Streit um Worte führt zu keinem Fortschritt. Sind die Aussagen aber auf dem Wege des neuen Denkens gewonnen, so werden sie kaum von denen verstanden und gewürdigt werden, die im alten Denken noch befangen sind. Sieht man sich nun Fischers Vortrag näher an, entdeckt man in ihm ein eigentümliches Gemisch von neuen und alten Denkprinzipien. Das ist wohl begreiflich in einer Zeit, die eine Zeit der Krisis ist; aber die Untersuchung wird dadurch bedeutend kompliziert.

Sehen wir näher zu. Schon der Titel des Vortrages, der Umstand, daß F. von einer christlichen „Lehre" spricht, ist nur vom alten Denken aus begreiflich. Nur wenn der Glaube dadurch zustande kommt, daß Aussprüche anderer nachgesprochen, Empfindungen anderer nachempfunden werden, kann man von einer „Lehre" sprechen. Wenn aber der Glaube ruht auf unmittelbarem Erleben und Empfinden der Wirklichkeit, so kann die so neu gewonnene Wirklichkeit zwar verkündet (daher Evangelium, d. i. frohe Botschaft) und vorgelebt, aber nicht „gelehrt" werden.

Wiederum entspricht es dem neuen Denken, wenn Fischer S. 5 sagt: „Diese ganze Offenbarungswelt nun ist für das moderne Bewußtsein versunken. Sie war selbst ein Produkt der religiösen Vernunft unter der Form der antiken Weltansicht, und da diese sich änderte, da nun nicht mehr Himmel und Erde als zwei Welten einander gegenüberstehen in unserem Bewußtsein, geschweige die höllische Unterwelt sich halten kann, so kann von einer Offenbarung im alten Sinn nicht mehr die Rede sein, sie geht einfach in die uns unerschütterlich feststehende wissenschaftliche Weltallsansicht nicht mehr hinein."

Die Offenbarungswelt, die versunken ist, ist ihm also das antike Weltbild der Bibel mit ihrem Gegenüberstellen von Himmel und Erde und höllischer Unterwelt, und mit ihren Offenbarungsaktionen, dem Herabkommen von Gott und göttlichen Wesen auf die Erde, dem Aufsteigen von Geistern aus dem Hades usw. Damit eine Offenbarung überhaupt zu leugnen, fällt ihm nicht ein, für ihn ist eben nur das antike Weltbild

---

Denkens. Denn wenn in dieser Antwort von Formulierungen des Glaubens die Rede ist, welche gegen Irrungen sichern sollte, wenn betr. des Bekenntnisses zur Gottheit und Menschheit Christi behauptet wird, daß die Verbindung beider Seiten im Glauben der Christenheit als unantastbar feststehe, so erhellt daraus, daß der Glaube und die Wahrheit als in bestimmten Sätzen bestehend aufgefaßt wird: zum Grunde des Glaubens gehört die unbedingte Zustimmung zu gewissen Sätzen oder Urteilen. Nach den Grundsätzen des neuen Denkens gehört aber zum Grunde des Glaubens unbedingt die Empfindung der Wirklichkeit Gottes, die unter dem Einfluß Jesu in dem Menschen, der zum Glauben gelangt, bewußt oder unbewußt zustande kommt. Stehe ich auf diesem Grunde, d. h. unter dem persönlichen Einflusse Jesu, so mag ich ihn den Weg des Lebens, den Führer zum Heil, den wahrhaftigen Menschen nennen, meinetwegen auch von seiner Gottheit reden, es ist ganz gleich, welche Titel ich ihm gebe; die Hauptsache ist, daß Jesus in mir lebendig ist. Fragt man aber danach bei der Beurteilung des Glaubens überhaupt nicht, sondern nur nach seiner Formulierung, so macht oder degradiert man den Glauben zu einer Summe von Sätzen, für die Zustimmung verlangt wird.

und die mit demselben verbundenen Offenbarungsformen verschwunden. Ist denn das nun so etwas Neues und Unbegreifliches? Ich meine, die meisten der gebildeten Christen von heute, wenn sie nicht gerade orthodoxe Theologen sind, denken so; ja ich meine, Luther hat schon so gedacht, wenn er z. B. in seiner Schrift „Daß diese Worte: das ist mein Leib usw. noch feststehen. Wider die Schwarmgeister. 1527" (Luthers Werke fürs christliche Haus, Bd. 4, S. 385 ff.) sagt: „Wenn wir sie nun hier fragen, was sie Gottes rechte Hand heißen, da Christus sitzt, achte ich, sie werden uns daher schwärmen, wie man den Kindern pflegt vorzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein goldener Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappe und goldenen Krone ... und welchen kindischen Gedanken muß man da weiter folgen, daß sie auch Gott selber an einen Ort im Himmel auf denselben goldenen Stuhl binden ... Die Schrift aber lehrt uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge sein, als auf einem goldenen Stuhl, sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgends (an einem einigen Orte) sein kann und doch an allen Orten sein muß ... Darum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten, um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen, denn Gott selbst mit seiner Gewalt." Hier sieht man bei Luther deutlich: sobald er sich von seinem Glauben aus in die Geheimnisse der göttlichen Wirklichkeit, die hinter der sichtbaren Welt verborgen da ist, vertieft, schwindet ihm das Weltbild der Bibel, überhaupt jedes bestimmte Weltbild, ja man kann sagen, es schwindet ihm Raum und Zeit. Das Weltbild hat eben mit dem Glauben an sich gar nichts zu tun. Realitäten können ja nicht von Formen oder Bildern abhängen. Die uns das antike Weltbild der Bibel im Rahmen des Glaubens als unsere Wirklichkeit aufdrängen wollen, tun es ja nur, weil ihnen der Glaube darin besteht, daß man den Männern der Bibel alles nachzusprechen sich bemüht. Das Weltbild der Bibel ist aber unser Weltbild, unsere Wirklichkeit, nicht mehr; und die es noch festhalten, können es nur tun, weil sie die moderne Wissenschaft entweder ignorieren oder sie als ungläubig verwerfen; sie brauchen sich dann aber nicht zu wundern, wenn sie allmählich dem modernen gebildeten Menschen unverständlich werden oder gar rückständig vorkommen.

Unser Weltbild ist entstanden und gebildet durch die moderne Wissenschaft, und wer auf einheitliches Denken Wert legt, der muß sich bemühen, von seinem Glauben aus das moderne Weltbild als wirklich zu begreifen. Natürlich ist das nur möglich, wenn der Glaube auf wirklichen Erlebnissen beruht.

Weil ihm die Offenbarungswelt versunken ist, „darum", sagt F. weiter, „hat nunmehr das religiöse Denken den Gegenstand des Glaubens für das moderne Geistesleben als real zu sichern, sonst dürfte das religiöse Bewußtsein, das Erlebnis Gottes, der aufs Unendliche gerichtete Wille am Ende zur Illusion werden." Es ist ja an und für sich erfreulich, daß F. hier von einem Erlebnis Gottes redet; wenn er aber

meint, es könne dieses Erlebnis zur Illusion werden, wenn es nicht durch das religiöse Denken als ein reales gesichert würde, so läßt er hier deutlich erkennen, daß er noch mitten im tiefsten Intellektualismus befangen ist, daß ihm das Erlebnis Gottes ein Begriff, eine Theorie, aber keine Wirklichkeit ist. Wem dies eine Realität geworden, der weiß, daß dieser Realität eine solche überzeugende Wucht und Gewalt innewohnt, daß ihr gegenüber alle Resultate und Vermittelungen des sogen. Denkens wie Spreu verfliegen und als Illusionen erkannt werden. Bei Fischers Gegnern herrscht freilich ganz dasselbe Mißverständnis hinsichtlich dieses Erlebnisses der Wirklichkeit Gottes; und das ist wohl begreiflich; wer nur mit Begriffen umgeht, der begreift das Wirkliche schwer. Das ersieht man z. B. aus einer Äußerung des Pastors Lasson in seinem Vortrage „Unsere evangelische Kirche und ihre Zerstörer" S. 19. D. Rade hatte auf der kirchlich-theologischen Konferenz des letzten Jahres gesagt: „Den unbewußten Christen gegenüber, die sich der Dogmen wegen von der Kirche ausgeschlossen fühlten, soll man eine andere Kirche bringen, welche lehrt, daß das nur religiöse Wahrheit ist, was im Menschen selber als solche sich kundgibt." Darauf erwidert Lasson: „Im Menschen selber, das heißt: jeder Mensch macht sich seine Wahrheit selbst zurecht, oder jedem ist zu jeder Zeit das wahr, was ihm so scheint." Diese Äußerung ist überaus charakteristisch und wird, glaube ich, bei vielen „Positiven" Zustimmung finden. Hier sieht man eben den völligen Mangel an Verständnis. Wenn ich irgend eine unmittelbare Empfindung von der göttlichen Wirklichkeit empfangen habe, so ist das nur geschehen, weil mir das Licht Jesu geleuchtet, weil er es mir gegeben. „Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren." Und was mir der Sohn gegeben, das soll ich mir zurecht gemacht haben, das soll mir nur so scheinen? Im Gegenteil, das, was mir von oben gegeben, das Ich mit seinen Erlebnissen des Göttlichen, ist der einzig feste Grund der Gewißheit, einer Gewißheit, die weit hinausgeht über alle Gewißheiten der Welt, die durch das philosophische oder theologische Denken gewonnen werden. Bei einem solchen Menschen, der sich von der göttlichen Wirklichkeit ergreifen läßt, geht es von Erkenntnis zu Erkenntnis, „von einer Herrlichkeit zu der andern, als von dem Herrn, der der Geist ist".

Ein solcher Mensch, der eingetaucht wäre in eine Welt des Lebens und der neuen Wirklichkeit, wäre unfehlbar für jedermann kenntlich und auffällig dadurch, daß er sich vor nichts fürchtet, weder vor Menschen noch vor dem Teufel, noch vor Verhältnissen irgend welcher Art. Das wäre ein Mensch von einer Ruhe und Sicherheit, wie sie nur das Bewußtsein des ewigen Lebens verleiht. Gerade wie Paulus.

Soweit vom Lehrgrunde. Fischer kommt dann bei der Besprechung der Lehre selbst zu der mit großer Entrüstung aufgenommenen Behauptung, Jesus sei als innerhalb der Religionsgeschichte auftretender Faktor selbst religiös und menschlich fromm gewesen und könne darum, auch wenn er dies Frommsein in höchstem Sinne in sich realisiert habe, nicht selbst Gegenstand der Religion, selbst betend nicht ein Gegenstand der

Anbetung sein. Aber das ist doch ganz selbstverständlich. Die Jesum anbeten, beten doch nicht den historischen, den gewesenen Jesus an, sondern den lebendigen, den gegenwärtigen. Was sagt Fischer aber von diesem Lebendigen? „Jesus“, sagt er S. 19, „wird das Haupt dieser Gemeinde bleiben, nicht das fingierte, aber auch nicht das realiter und persönlich vom Himmel her regierende, wohl aber das ideale Haupt. Denn jene innige Vereinigung der Gottesidee mit dem Menschheitsideale, die er in Leben und Zeugnis enthusiastisch vollzogen hat, ist heute noch und wird bleiben die Seele des praktischen Christentums, dadurch es weder einseitig religiös noch moralistisch ist, sondern ein volles Lebensprinzip menschlicher Kultur.“ „Jesus lebt“ bedeutet ihm also soviel wie „seine Ideen, seine Ideale werden lebendig bleiben in der Menschheit, ja er wird das Menschheitsideal bleiben“. Ich meine, das ist doch schon sehr viel, wenn jemand zu solcher Erkenntnis gekommen ist. Freilich werden Fischers Gegner meinen, viel weiter zu sein, ja F. als einen Ungläubigen hinstellen zu dürfen, indem sie sagen: Wir glauben an einen persönlichen Auferstandenen und beten ihn an. Ja, so sagen sie; aber wenn er lebt und alle Gewalt hat, wo ist er denn? Warum hilft er denn dem Christentum nicht? Warum leitet er seine Kirche nicht in alle Wahrheit? Welche ist denn eigentlich seine Kirche? Anspruch erheben sie alle darauf, aber nicht eine hat die „Wahrheit“. Wenn sie auf diese Fragen keine klare, deutliche Antwort geben können, dann ruht ihr Christentum auf einem Satz, dann ist ihnen der Lebendige eine Idee, aber keine Wirklichkeit, und niemand von ihnen hat irgend ein Recht, sich über diese Äußerung des Berliner Pastors aufzuregen. Hier helfen keine Worte. Wenn der Glaube an den Auferstandenen nicht auf eigenen, großen Erlebnissen und unzweifelhaften Bezeugungen des Auferstandenen ruht und sich in dem Leben derer, die diese Überzeugung haben, nicht in auferstehungsmäßigem Wesen auswirkt und bezeugt, dann ist dieser Glaube doch weiter nichts als eine Illusion. Und von diesem Illusionsglauben kann uns nur Jesus retten, nicht der biblische, nicht der historische, sondern der Wirkliche, der Lebendige, der hinter seinen Bildern steht; er kann, er wird uns retten, wenn wir gerettet sein wollen. Je mehr wir diesen Jesus verstehen lernen und je mehr von seiner Art in und unter uns lebendig wird, desto mehr werden wir aufhören zu verketzern und zu streiten. Denn wer streitet, beweist damit, daß er die Wahrheit nicht hat. Wenn wir aber etwas davon erlebt haben, und es begegnen uns Menschen, die nichts davon verstehen und die unsere Formel suchen, um sich mit uns zu streiten, so werden wir sie ganz ruhig allein streiten lassen, denn wir wissen ja genau, daß der lebendige Jesus auch an sie kommen, auch sie erfassen und in alle Wahrheit leiten wird.[1])

[1]) Vgl. noch das Heft: Der Kampf des kirchlichen Liberalismus um seine Berechtigung in der evangelischen Kirche (Gebauer-Schwetschke, Halle a. S., 40 Pf.): der stenographische Bericht der großen Protest-Versammlung, die am 18. Januar 1905 in Berlin zugunsten des Pfarrers D. Fischer stattfand. An erster Stelle steht der einführende Vortrag von Professor D. Pfleiderer, dem folgen die lehrreichen Ausführungen von Reichstags-Abgeordneten, Geistlichen, Professoren, Lehrern und anderen Teilnehmern.

Zur Reform der Konfirmation.

Von Rektor Dr. H. Spanuth in Eldagsen (Hann.).

2.

3) Überschauen wir nunmehr vergleichend und kritisch die in ihren Hauptgedanken vorgeführten Abhandlungen, so bestätigt sich uns, was eingangs betont war, daß ihnen beiden die konservative Tendenz und, äußerlich betrachtet, ein gleiches Resultat eignet. Auch in den kritischen wie positiven Einzelgedanken dürfen wir z. T. wichtige Berührungspunkte feststellen. Insonderheit kommt die Überzeugung hier wie dort zu einem wünschenswert kräftigen Ausdruck, daß trotz aller zu beklagenden Menschlichkeiten, mit denen die Konfirmation behaftet ist, eine radikale Änderung im Sinne der Reformer aus theoretischen wie praktischen Erwägungen abzuweisen ist. Sie ist in der Tat nicht Reform, sondern Revolution. Sie bedeutet in ihren Konsequenzen nichts Geringeres als das Ende der Volkskirche. Und um das hinzuzufügen, ihre Durchführung würde an dem ehernen Felsen der Gesetzgebung wie an dem zähen Widerstand der Sitte für absehbare Zeit einfach scheitern müssen[1]). Selbst ein Bruchteil der Änderung, wie die Heraufsetzung des Alters, ist solange nichts als Utopie, als nicht gesetzliche Garantie für die damit gegebene Verlängerung des kirchlichen Unterrichts sich schaffen lassen. Im besten Falle ist also eine einschneidende äußere Umformung — Zukunftsmusik. Dem gegenwärtigen Geschlecht nützt sie zur Befreiung aus seinen Nöten schwerlich etwas.

So ist ein anderer Weg zur Lösung der empfundenen Schwierigkeiten einzuschlagen. Die Verfasser sind ihn gegangen. Sie suchen die gegebene Gestalt der Konfirmation mit dem Grundsatz der Wahrhaftigkeit zu vereinigen, — Nathusius, indem er die kirchliche Institution mit mannigfachen Kautelen und Zäunen umfriedet und eine Hochspannung aller Kräfte predigt, — Eger, indem er das alte Gefäß mit einem Inhalt füllt, den es tragen kann. In der Auffassung der Konfirmation selbst sind sie geradezu Antipoden. Diese Verschiedenheit in der Bestimmung ihres Wesens erschwert überhaupt die ganze Diskussion in bedrückender Weise. „Konfirmation" ist weder in der Geschichte noch in der Gegenwart ein einheitlich gefüllter Begriff. Und doch ist klar, daß ohne eine wenigstens territoriale Einigung über diese Frage wenig vorwärts zu kommen ist. Bei uns liegt die Sache so, daß Eger die Kritik zu Nathusius liefert, eine Kritik, die m. E. völlig das Richtige trifft. Die Konfirmation kann gar nicht subjektive Bestätigung des Taufbundes sein, weil eine solche niemals durch eine einzelne Tat, einen bestimmten Akt erfolgen kann, sondern eine Aufgabe für das ganze Christenleben in sich schließt. Die Kindertaufe fordert von Seite der Kirche einzig und allein christliche Erziehung und Unterweisung. — Man braucht Egers positive These der „Be-

[1]) Dies Urteil stand uns fest, ehe wir die oben berichtete Stellung des Preuß. Oberkirchenrats kannten.

stätigung zur Gemeinde" nicht als den Stein der Weisen anzusehen, um seine Negation als etwas Befreiendes zu empfinden. Die Überspannung der subjektiven Leistung der Konfirmanden ist auch nach unserer Überzeugung die Hauptquelle aller Verwirrung. Es ist notwendig, die Konfirmation aus der Höhe, in welche sie geschroben ist, herunterzuholen und mit beiden Füßen auf den Boden der Wirklichkeit zu stellen. Es ist ein befreiender Gedanke: die Kinder „**werden** . . . ." vor allem und überall bei der ganzen Handlung. Das entspricht auch einzig dem kindlichen Empfinden, welches sich an diesem Tage zunächst als passiver Mittelpunkt der Feier fühlt.

Ist Konfirmation wirklich Bejahung des pactum der Taufe, dann folgt mit der Konsequenz, die Nathusius beweist, zugleich eine übermäßige Hochspannung des kirchlichen Unterrichts. Dann muß er auf bewußte, gegründete Glaubensstellung des Einzelnen augelegt werden. Dann sehe ich nicht ein, warum man, wie Nathusius selbst befürchtet, gegen die von ihm geforderte Erziehung und Anleitung zu persönlichem Sündenbekenntnis Einspruch erheben soll. Wir haben dann in abgeschwächter Form eine Erneuerung des alten pietistischen Irrtums, der in der Konfirmation die „Bekehrung" sich vollenden wähnte. Dann muß aber zugleich der Unterricht Schiffbruch leiden an dem zu hohen Ziel, das er sich hat stecken lassen. Die Verhandlungen der letzten Jahre über die Lehrbarkeit der Religion haben die Erreichbarkeit dieses Zieles durch Unterricht überhaupt in Frage gestellt. Wohl betont auch Nathusius mit anerkennenswertem Nachdruck die religiöse Gewöhnung und Zucht als gleichberechtigten Faktor in der religiösen Erziehung und fordert, um sie zu gewährleisten, stärkere kirchliche Beeinflussung besonders der häuslichen Erziehungstätigkeit. Hängt aber die Weckung des Glaubens — auf Seite des Menschen — von Gewöhnung und Unterricht ab, wobei auf jener entschieden das Schwergewicht ruht, so kann sich, meine ich, der kirchliche Unterricht gar nicht ein solches Ziel stecken; er ist ja nur ein Faktor und hat die anderen nicht in der Hand. Der Unterricht kann wohl als desiderium, aber nicht als Ziel hinstellen, was er nur in Gemeinschaft mit anderen Einflüssen erreichen kann. Tut Nathusius dies dennoch, so wirkt seine These deprimierend.

Müssen wir in der Bestimmung des Wesens der Konfirmation und damit des kirchlichen Unterrichtszieles Egers Gedanken als befreiend begrüßen, so befinden wir uns in der gleichen Lage bei der Auffassung des Bekenntnisses und Gelübdes. Sie dürfen gar nicht die konstituierenden Bestandteile des Ganzen sein, sondern müssen den Nebenton empfangen. Und sie müssen, das gilt besonders von dem „Gelübde", in ihrer Fassung jegliche Überspannung vermeiden. In diesem Punkte treffen erfreulicherweise beide Verfasser in ihren Vorschlägen fast zusammen. Ja, hier herrscht überhaupt weithin eine solche Übereinstimmung, daß diese Teilfrage als völlig spruchreif anzusehen ist. Auch was Eger über die Teilnahme der Konfirmanden am Abendmahle ausführt, hat die Wirkung, Bedenken zu zerstreuen. Die Sache erscheint uns wichtig genug, um bei ihr einen Augenblick länger zu verweilen. Es ist völlig richtig,

daß das Sakrament des Altars sehr zum Schaden der Kirche allzu einseitig als mysterium tremendum aufgefaßt wird. Der Begriff der „Würdigkeit" wird überspannt. Man vergißt oft völlig, daß es in erster Linie ein verbum visibile, eine Form des Evangeliums, ein gewissermaßen konzentriertes Wort darstellt. Was daher von dem Gnadenmittel des Wortes gilt, ist auch auf das Sakrament anwendbar — und umgekehrt, obwohl ein gewisser Überschuß auf jeder Seite bleibt. Hören des Wortes wie Genuß des hl. Mahles setzt die gleiche subjektive Beschaffenheit voraus und wirkt sie auch wiederum[1]). Warum der Jugend das eine gewähren, das andere versagen? — Die „Unwürdigkeit", welche zu besonderem „Gericht" ausschlägt, ist hier wie dort bewußt respektlose oder heuchlerische Entweihung. Diese gilt es allerdings, soweit in Menschenkräften steht, zu verhindern. Aber das „Gericht", welches ein bloßer Mangel an subjektiver Stimmung und Empfänglichkeit nach sich zieht, ist doch wesentlich negativ: Hören und Genießen ist vergeblich, stiftet keinen oder nicht den vollen Segen. Danach ist das Risiko, welches die Kirche durch Zulassung der — nicht wissentlich heuchelnden! — Kinder zum Abendmahl eingeht: daß sie es möglicherweise ohne Segen empfangen.

Wie ferner in der gesamten religiösen Erziehung das Maß des dem kindlichen Geiste Gebotenen sich nach der psychischen Reife desselben richtet, so kann auch bei dem Schritt des Abendmahlsempfangs nur gefordert werden, daß der Erzieher pädagogisch-psychologisch verfahre, nämlich ihn erst dann tun lasse, wenn nach seiner Überzeugung die erforderliche intellektuelle Reife vorhanden ist. So wenig, zumal bei der bestehenden Massenerziehung, der Unterricht sich auf eine Untersuchung des Herzenszustandes der Schüler einlassen kann, so wenig ist dies bei der ersten Hinführung zum Sakrament möglich. Eine dahin zielende Forderung Stöckers und ihre Modifizierung durch Nathusius lehnen wir mit Eger ab. — Was endlich die Hinführung der in jenem umgrenzten Sinn für reif gehaltenen Kinder zur ersten Kommunion anbelangt, so erhellt ihre Berechtigung eben aus jener Parallele zwischen Wort und Sakrament. Es ist völlig statthaft, sie als Stück der religiösen Erziehung und Gewöhnung anzusehen und zu üben, sobald nur die etwaigen Bedenken einzelner, selbständigerer Kindesnaturen geschont werden.

Es würde überhaupt nach unserer Meinung von großem Wert sein, in der von Eger eingeschlagenen Richtung noch einige Schritte weiterzugehen und alles dasjenige hervorzuheben, was zu einer Entlastung der bedrängten Gewissen geeignet ist. Uns will es scheinen, als würden die Schwierigkeiten allzu einseitig gerade bei der Konfirmationspraxis gesucht und empfunden. Es ist im Laufe der Debatte vergessen worden, was Wichern, der Vater der praktischen Reformbewegung, an den Anfang seiner Rede stellt, daß es sich hier nur um ein, allerdings sehr wichtiges Stück des kirchlichen

[1]) Vergl. die Worte der Kommunionvermahnung: „zur Stärkung eures schwachen Glaubens und zur Besserung eures sündlichen Lebens."

Lebens handelt, an das er „beispielsweise“ seine Kritik desselben anknüpft. Die beklagte Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit ist überall, vielleicht im Geistesleben der Gegenwart nicht einmal in besonderem Maße, vorhanden. Der Lehrer empfindet sie im Religionsunterricht ebenso stark wie der konfirmierende Geistliche. Es ist bei näherer Betrachtung fast unverständlich, warum nicht auch bei den übrigen kirchlichen Handlungen, die persönliche Betätigung fordern, eine gleiche Kritik einsetzt. Reicht nicht die Kirche Unzähligen das Abendmahl, die es unwürdig empfangen? Nimmt sie nicht fast unterschiedslos jedem sich Meldenden Beicht- „Bekenntnis und -Gelübde“ ab? Weigert oder ändert sie die Trauung deshalb, weil zahllose Ehepaare, ja im strengsten Sinne alle, das sehr umfassende Traugelübde nicht innehalten? Diese Betrachtung ist leicht weiterzuspinnen. Wollten wir wägen und vergleichen, so wird bei der Jugend weit mehr und öfter eine relative Annäherung an das Ideal vorhanden sein als bei den Erwachsenen. Ja, es muß mit allem Nachdruck betont werden, was auch in beiden besprochenen Abhandlungen durchklingt, daß die eigentliche Schwierigkeit gar nicht bei der Konfirmation, sondern bei der **Kindertaufe** liegt[1]). Sie ist das eigentliche Problem. Es geht nicht an, hier die Tore der Kirche breit aufzumachen, um sie nachher unter gleichen Verhältnissen zu verengern. Die Frage ist in der Tat ernst und kaum von der Hand zu weisen, wie weit die Kirche berechtigt und verpflichtet ist, die Taufe an Kinder ausgesprochen unchristlicher Eltern zu erteilen. Sollen Dämme gegen das Einströmen falscher Elemente in die Kirche aufgeworfen werden, so ist bei der Kindertaufe der Anfang zu machen.

Noch ein anderer Gedanke muß ausgesprochen werden. Eine Kirche in dem idealen Sinne, wie z. B. Wichern sie voraussetzt, deren „Verwüstung“ durch die wahllos gewährte Konfirmation ein Stöcker behauptet, ist niemals vorhanden gewesen. Der Maßstab, der an die tatsächlichen Verhältnisse gelegt wird, ist zu hoch gegriffen. Überhaupt die protestantische Idee einer selbständigen, lebendigen Glaubensüberzeugung aller ist ein hohes Ideal, aber eben auch wiederum nur ein solches. Der Autoritätsgedanke der katholischen Kirche ist doch nicht nur Ausgeburt von Priesteranmaßung; er birgt ein großes Korn Wahrheit. Eine „freie“, im wahren Sinne „eigene“ Überzeugung ist einem großen Teile der Menschen überhaupt verschlossen, nur wenigen Geistern in ganzem Maße möglich. Die Tatsache des Gewohnheits- und Autoritätschristentums muß als Faktor mit in Rechnung gezogen werden; nicht als solle das Ideal darunter verblassen, sondern um die Wurzel eines großen Teils der Übelstände und damit einen Angriffspunkt der Besserung aufzuzeigen. —

Nur angedeutet sei ein letzter entlastender Gedanke. Überall, wo

[1]) Wie ich nachträglich sehe, hat Nathusius auf der letzten kirchlich-sozialen Konferenz den Gedanken fast genau in dieser Form auch ausgesprochen und eben damit scheinbar das oben genannte Endergebnis der Konferenzberatung vor allem bewirkt.

persönliche Angelegenheiten des Menschen in Frage kommen, hat Massenbehandlung und Aufstellung allgemeiner Normen etwas Unbefriedigendes. Die Sache fordert im Grunde Individualisieren, die Praxis zwingt zum Generalisieren. Unter diesem Zwiespalt leidet das kirchliche Leben in gleicher Weise wie z. B. die Erziehungsarbeit der Schule. Man kann ihn mindern, aber nicht beseitigen. Er muß als ein Stück menschlicher Unvollkommenheit getragen werden.

Diese Erwägungen, welche um weitere zu vermehren wären, können hier nur flüchtig berührt werden. Aber sie scheinen uns nicht unwichtig, um die ganze Frage auf ihr richtiges Maß zurückzuführen. Denn nicht eine Steigerung des empfundenen Konflikts zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, sondern eine Entlastung der bedrängten Gewissen scheint uns erforderlich. In diesem Sinne haben wir Egers Auffassung der Konfirmation freudig begrüßt, Nathusius' Zielbestimmung abgewiesen. Aber wir stehen anderseits nicht an, die praktischen Vorschläge des letzteren zur Erreichung des Zieles als eine nicht nur wertvolle, sondern notwendige Ergänzung zu Egers Theorie anzuerkennen. Auf sie sei in Kürze noch eingegangeu. In ihnen ist eine positive und eine negative Reihe zu verfolgen. Positiv gilt es, alle Kräfte anzuspannen, um bei möglichst vielen das gesteckte Ziel zu erreichen: die häusliche Erziehung ist zu beeinflussen, der kirchliche Unterricht gründlich zu reformieren, die Jugend auch über die Konfirmation hinaus weiter zu erziehen. Negativ sind kirchliche Schutzmaßregeln zu treffen, um die ungeeigneten Elemente gar nicht zur Konfirmation gelangen zu lassen: vor dem pfarramtlichen Unterricht und während desselben hat wiederholt eine Sichtung zu erfolgen, im Notfalle ist schon die Kindertaufe zu versagen. Man sieht, wie N., namentlich durch die letztgenannten Mittel, den Schwerpunkt der Frage eigentlich in die Zeit vor der Einsegnung verlegt. Und, abgesehen von der richtigen Bestimmung des Wesens der Feier überhaupt, liegt er hier auch. Hier zu reformieren, hat vor allem der einzelne, hat das gegenwärtige Geschlecht in der Hand.

Das gilt namentlich von der Neugestaltung des kirchlichen Unterrichts. Es muß jeden Pädagogen mit Freude, ja mit Genugtuung erfüllen, von einer solchen Seite Gedanken, wie die oben gezeichneten, über diese Frage ausgesprochen zu sehen. Es ist also doch nicht nur kritisierende Neuerungssucht, die nach neuen Bahnen für den Religionsunterricht sucht, ja sie für eine Lebensfrage der Kirche hält. Aus einer großen Anzahl von Stimmen, die zu der Frage sich geäußert, klingt es geradezu als Grundton wieder: das eigentlich Reformbedürftige sei der Unterricht.[1]) Wir wiederholen nicht die teilweise goldenen Worte

[1]) Wenn auf einer Berliner Synode (Friedrichswerder I) vor Jahresfrist Prof. D. v. Soden auf die von Nathusius auch in der preußischen Generalsynode erhobenen Anklagen gegen den zu hohen, theologischen Unterricht erklärt hat, „das sei heute nicht mehr richtig; die Dinge brennten dem Geistlichen heute zu sehr auf die Finger, als daß er dazu versucht sein könnte,“ — so trifft das für eine reformerische Minderheit gewiß zu. Doch bleibt im allgemeinen N.'s Urteil zu Recht bestehen.

des Verfassers, möchten vielmehr seine Ausführungen in einigen Stücken ergänzen, die dem Vertreter der praktischen Theologie ferner liegen mögen, für uns aber, vom Standpunkt der Schule aus, sehr ins Gewicht fallen.

Seltsamerweise beschränkt N. mit vielen seine Bestrebungen auf den pfarramtlichen Unterricht. Und aus seinen Ausführungen klingt deutlich die Meinung hindurch, als sei gerade dieser berufen und befähigt, den Katechumenen zu einer gegründeten Glaubensüberzeugung zu bringen. Der Konfirmandenunterricht kann aber dies Ziel gar nicht mehr und nicht weniger erreichen als der Religionsunterricht der Schule auch. Auch N. [1]) setzt offenbar jenen grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden Stufen der religiösen Belehrung voraus, der in Wirklichkeit gar nicht existiert [2]). Auch die Schule treibt letzthin kirchlichen Unterricht. Auch sie kann und will nicht auf das Praktische verzichten [3]). Es wird hoffentlich in nicht zu ferner Zeit eine stoffliche Abgrenzung zwischen beiden Faktoren erfolgen. Aber Ziel und Methode kann gar nicht verschieden gedacht werden. Es kann weder zwei grundsätzlich verschiedene und doch in gleicher Weise zum Ziele führende Wege der Unterweisung geben, noch darf dieselbe hier oder dort auf eine gleichmäßige Beeinflussung des ganzen Menschen, seines Verstandes, Willens und Gemütes, Verzicht leisten. Wo man eine derartige Scheidung annimmt, befindet man sich in einer Selbsttäuschung oder begeht bei der Gestaltung des Unterrichts pädagogische Fehler. Leider führt sie meistens zu einer ungerechtfertigten Unterschätzung der Schularbeit. Auch bei N. finden sich einige in dieser Richtung laufende Äußerungen [4]), die nicht unwidersprochen bleiben dürfen. Die Katechumenen bekommen in der Schule doch mehr als „eine allgemeine Vorstellung vom Christentum und eine gewisse christliche Gewöhnung“. Mit allem Nachdruck wollen wir es aussprechen: die Hauptarbeit leistet die Schule! Viel unnötige Reibungen würden vermieden werden, wenn dieser Gedanke von den Theologen mehr beherzigt würde, wenn namentlich bei den öffentlichen Konfirmandenprüfungen der Geistliche nicht nur seiner Arbeit, sondern auch der der Schule gedenken würde. Was aber für die Sache wichtiger ist: die erstrebte Reform darf sich nach allem nicht auf den pfarramtlichen Unterricht beschränken, sondern muß ebenso den der Schule ergreifen. Die „Katechismustradition“ ist hier fast ebenso eingewurzelt wie dort. Die Stofffülle wird hier als fast gleicher Druck empfunden.

Wir kommen damit zu einem zweiten Desiderium für den Unterricht, welches eng mit dem eben ausgesprochenen zusammenhängt. Neben der von Nathusius gerügten allzu theologisierenden Art trägt vor allem die religiöse Überfütterung der Jugend Schuld an dem geringen

---

[1]) (S. 97 oben).

[2]) Vergl. auch Graetz, Die Konfirmation nach ihrer bibl. Begründung, Geschichte und Zukunft. S. 38.

[3]) Simons, Konfirmation und Konfirmandenunterricht. S. 55.

[4]) S. 86 unten; S. 97 unten.

Erfolg des Unterrichts.[1]) Die „Masse" bringt es wahrlich nicht, weder hinsichtlich des Stoffs noch der Stundenzahl.

Wir können diese Frage hier nicht erschöpfen. Nur an einem Beispiel sei gezeigt, wie gerade in dieser Beziehung schreiende Mißstände klaffen. Während des Katechumenatsjahres empfangen unter den für unsere Landeskirche als normal geltenden Verhältnissen die Kinder Unterricht in 5 Schul- und 4 Konfirmandenstunden. Von jenen sind 2, diese sämtlich der Behandlung des kleinen Katechismus gewidmet. Daneben wird Jahr um Jahr in der obligatorischen Kinderlehre — ebenfalls der Katechismus traktiert. Die Kinder empfangen also dreimal nebeneinander denselben Stoff; unter Umständen aus drei Händen!! Der beste Unterricht muß bei solcher Sachlage Bankerott erklären. Es ist, gerade herausgesagt, eine Vergewaltigung des kindlichen Gemütes, ihm das zu bieten. Abhilfe kann hier nur behördliches Eingreifen schaffen. Der einzelne steht solchen Verhältnissen machtlos gegenüber: Videant consules!

Endlich liegt der geringe Erfolg des Unterrichts nicht zuletzt an dem Mangel an Einverständnis und Zusammenwirken von Kirche und Schule, konkreter gesagt: von Geistlichen und Lehrern in der Gestaltung des Unterrichts [2]). In der Schule schreibt der Lehrplan dem einzelnen Lehrer wenigstens im allgemeinen seinen Weg vor und amtliche wie außeramtliche Besprechungen verhüten allzuweites Auseinandergehen der Wege. Pfarr- und Schulunterricht dagegen gehen wohl nur zu oft neben- und nicht selten darum auch widereinander her. Es sind freilich in dieser Hinsicht erfreuliche Anzeichen der Besserung gerade in den letzten Jahren zu beobachten gewesen. Aber privates Vorgehen einzelner führt auch hier schwerlich zum Ziele. Und doch fordert die religiöse Erziehung dringend Einheitlichkeit des Weges um der Kinder willen, deren Geist namentlich stetes Umlernen und Umgewöhnen nicht ohne tiefe Schädigung erträgt. Wohl müssen wir Eckert [3]) darin beistimmen, daß im gegenwärtigen Augenblick von einer amtlichen

[1]) Hier sei einer kürzlich erschienenen, höchst eigenartigen Schrift von Hobbing „Kirche und Erziehung" (Leipzig, Wallmann. 1904. 1,80 Mk.) gedacht, welche einen flammenden Protest gegen das herrschende „System der nutzlosen Verschwendung des heiligen Materials", gegen den verderblichen didaktischen Materialismus darstellt. „Man hat die ganzen Gemeinden dahin erzogen, daß sie sich mit äußerer Aneignung des Stoffes begnügten, man hat ja nie Wurzel, nie Blüte oder Frucht gesucht, es galt ja immer nur die Aufnahme von neuer angeblicher Nahrung und — Anerkennung ihrer Gefäße". Demgegenüber gilt es, die Seele wirklich zu pflegen. „Tua res agitur" und „Gott selbst redet" — diese beiden Gedanken sollen den Unterricht beherrschen. Der erziehende, im tiefsten Sinne „seel-sorgerische" und darum auch psychologisch begründete Religionsunterricht hat seit langem keinen wärmeren Anwalt gefunden als in diesem mit Herzblut geschriebenen Buch eines praktischen Geistlichen.

[2]) Vergl. Bornemann, Der 2. Artikel 2c.: „Auf dem Gebiete des gesamten religiösen Volksunterrichts gibt es vielleicht seit Jahrzehnten keinen schlimmeren Schaden als das planlose Nebeneinander, Durcheinander und Gegeneinander von .... Kirche und Schule."

[3]) Zur lehrplanmäßigen Organisation des Konfirmandenunterrichts — „Halte was du hast" 1903. Heft 7 ff.



Reglementierung des kirchlichen Unterrichts noch abzusehen sei, bis Kirche und Schule selber die notwendige Fühlung mit einander gewonnen haben. Aber doch wäre in der Zwischenzeit ein gewisser Druck von oben her das einzige aussichtsvolle Mittel, um wenigstens eine lokale Einigung und Verständigung der in Betracht kommenden Elemente zu bewirken. Sie ist freilich nur durch Konzessionen auf beiden Seiten möglich. —

Wir haben der Frage des Unterrichts einen breiteren Raum gewährt. Er ist das wichtigste Mittel der Kirche, ihr Katechumenatsziel zu erreichen. Was Nathusius an anderen Mitteln empfiehlt, ist durchweg durchführbar und zweckentsprechend. Vielleicht sind hier z. T. gar nicht so sehr neue kirchengesetzliche Grundlagen und Handhaben, z. B. zur Ausscheidung absolut ungeeigneter Elemente, zu fordern, als eine strengere und gewissenhaftere Anwendung der vorhandenen. Vor allem aber sollte in dieser Hinsicht die Kirche so laut und kräftig sie kann es aussprechen, daß sie von Heuchlern und Gegnern eine Teilnahme an ihren Institutionen nicht wünscht. Sie soll es meinetwegen förmlich aufdrängen — das trifft besonders für großstädtische Verhältnisse zu —, daß man sich bei innerer Entfremdung auch äußerlich von ihr trenne. Die Kirche sollte Austrittsbewegungen wie die Berliner oder die Hamburger Agitation gegen die Konfirmation geradezu begünstigen. Sie sollte selbst die Hand dazu bieten, daß Kinder nicht-christlicher Eltern nicht aus Zwang oder Schlendrian zur Teilnahme am christlichen Religionsunterricht gebracht werden. Denn die für die Entwicklung der Kinder verantwortlichen Personen sind nach göttlichem und menschlichem Recht in erster Linie die Eltern. — Solches Abwehren wird allerdings nicht entfernt alle disparaten Elemente von der kirchlichen Einsegnung fern halten. Es werden sich trotzdem Unzählige zu der Feier drängen wegen des bürgerlich-sozialen Moments, das sie enthält. Dieser menschliche Einschlag macht die Handlung populär: den Schritt ins Berufsleben will auch der Atheist feierlich vollzogen sehen. Es liegt hier ähnlich wie z. B. bei der Beerdigung: Auch hier hat der Nichtchrist das Bedürfnis nach einer würdigen Gestaltung der Handlung. Er wird seine Befriedigung so lange bei der Kirche suchen, — diese wird so lange dadurch in peinliche Konflikte geraten, als nicht für eine angemessene rein bürgerliche Bestattung, ein Gegenstück zur Ziviltrauung, gesorgt ist. So wird vielleicht — ich möchte diesen Gedanken nur als Frage aufwerfen — die Konfirmation erst dann von den absolut fremden Elementen befreit werden, wenn ein gewisser Ersatz in einem rein bürgerlichen, aber auch feierlichen und würdigen Entlassungsakt an der Schwelle zwischen Schule und praktischem Leben für alle die geschaffen ist, deren die Kirche ohne Verletzung ihres Wesens und ihres Wahrheitssinns sich nicht annehmen kann.

Bis diese und andere Wege sich öffnen, ist für den einzelnen nur möglich: gewissenhafteste Arbeit im Rahmen des Gegebenen und bewußtes Tragen der von ihm nicht verschuldeten Konflikte. Auch dieser Druck ist im letzten Grunde notwendig und gewinnbringend: er ist ein steter Stachel zur Vollkommenheit.

Schiller und das Christentum.

Von Professor D. **Wilh. Schmidt** in Breslau.

Zum 9. Mai 1905.

„Jetzt gib mir einen Menschen, gute Vorsicht —
Du hast mir viel gegeben. Schenke mir
Jetzt einen Menschen! Du — du bist allein,
Denn deine Augen prüfen das Verborgne,
Ich bitte dich um einen Freund; denn ich
Bin nicht, wie du, allwissend!"
„Ich brauche Wahrheit — Ihre stille Quelle
Im dunklen Schacht des Irrtums aufzugraben,
Ist nicht das Los der Könige. Gib mir
Den seltenen Mann mit reinem, offnem Herzen,
Mit hellem Geist und unbefangnen Augen,
Der mir sie finden helfen kann!" [1])

Dieser seltene Mann hat Schiller seiner Mitwelt und über sie hinaus dem Menschen werden wollen. Regierten und Regierenden zugleich.

Bei der hundertsten Wiederkehr des Tages, an dem er, wenige Monate über 45 Jahre alt, von seinem reichen Lebenswerk inmitten neuer Pläne und Entwürfe abgerufen wurde, bedenken wir's mit Dank, daß er's auch der Nachwelt geblieben und immer mehr geworden ist.

Er hat in einer Zeit, wo Gefahr im Verzug war, daß sich das Urteil über die Rechte und Pflichten, über die höchsten Ideale und heiligsten Interessen trübe und verwische, die Menschenseele an ihr Indigenat, ihre Natur, an ihre Bestimmung erinnert und sie wieder auf die Stimmen verwiesen, die aus ihren eigensten Tiefen heraus mit unbestechlicher Wage bezeugen, was menschenwürdig, menschlich groß und edel, echte Menschlichkeit und menschliche Tugend ist.

So hat man in dafür empfänglichen, gleichgesinnten Kreisen seine Mühe frühe verstanden. Im Juni 1784 erhielt er einen Brief: „In einer Zeit, da die Kunst sich immer mehr zur feilen Sklavin reicher und mächtiger Wollüstlinge herabwürdigt, tut es wohl, wenn ein großer Mann auftritt und zeigt, was der Mensch auch jetzt noch vermag. Der bessere Teil der Menschheit, den seines Zeitalters ekelte, der im Gewühl ausgearteter Geschöpfe nach Größe schmachtete, löscht seinen Durst, fühlt in sich einen Schwung, der ihn über seine Zeitgenossen erhebt, und Stärkung auf der mühevollsten Laufbahn nach einem würdigen Ziele. Dann möchte er gern seinem Wohltäter die Hand drücken, ihn in seinen Augen die Tränen der Freude und der Begeisterung sehen lassen — daß er auch ihn stärkte, wenn ihn etwa der Zweifel müde machte: ob seine Zeitgenossen wert wären, daß er für sie arbeitete. — Dies ist die Veranlassung, daß ich mich mit drei Personen[2]), die insgesamt wert sind, Ihre Werke zu lesen, vereinigte,

---

[1]) „Don Karlos, Infant von Spanien. Ein dramatisches Gedicht." 3. Akt. 5. Auftr. Der König allein. — Gedruckt zuerst in der von Schiller in Mannheim begonnenen Zeitschrift: „Rheinische Thalia". Der frühste Entwurf entstand schon 1783 in Bauerbach. Von 1785 an erschien die Tragödie bruchstückweise in der Thalia. Der 3. Akt 1.—9. Szene: Heft IV. 1787. S. 6—67. [2]) Christian Gottfried Körner, geb. am 2. Juli 1756 zu München, gest. am 13. Mai 1831 in Berlin als Geh. Oberregierungsrat im Minist. des Innern, Vater von Karl Theodor. Seine Braut Minna Stock. Ludwig Ferdinand Huber, geb. 1764 in Paris, gest. 24. Dez. 1804 in Ulm, Schriftsteller und Dichter. Seine Braut Dora Stock, damals alle in Leipzig.

Ihnen zu danken und zu huldigen. — Wenn ich, obwohl in einem andern Fache, als das Ihrige ist, werde gezeigt haben, daß auch ich zum Salze der Erde gehöre, dann sollen Sie meinen Namen wissen. Jetzt kann es zu nichts helfen."

Die Sendung [1]) traf den Dichter in einer der traurigsten Stimmungen seines Herzens, in einer Gemütsverfassung, in der man sich nicht gern zum ersten Male Menschen vors Auge bringt, die eine so schmeichelhafte Meinung von uns haben, wenn sie auch nur eine angenehme Illusion ist. So antwortet er 7 Monate nach Empfang am 7. Dezember 1787 von Mannheim aus.

Eine Illusion war die Meinung nicht. Zum Salz der Erde hat der Empfänger gehört wie der Absender. Freunde im Vollsinne des Worts sind sie zeitlebens geblieben. Ihr Briefwechsel [2]) ist noch heute geeignet, den sinnenden Leser mit mahnendem Ernst auf die höchsten Ziele des Menschen und der Menschheit hinzuweisen.

Auf nichts Geringeres ist Schiller in seinem Berufe bedacht. Er gibt sich Rechenschaft darüber, daß sich derselbe sowohl mit der Würde seines Geistes vertrage als auch die gedachten Ansprüche des Ganzen auf seinen Beitrag erfülle.[3]) Des Ganzen. Nicht enger zieht er seines Lebens Kreis.

Auch Geschichte „für eine Nation zu schreiben", ist nicht sein „Ideal". „Einem philosophischen Geiste" bekennt er,[4]) „ist diese Grenze durchaus unerträglich. Er kann sich nicht weiter dafür erwärmen, als soweit ihm diese Nation für den Fortschritt der Gattung wichtig ist." Sein „Interesse ist es, jede merkwürdige Begebenheit, die mit dem Menschen vorging, dem M e n s c h e n wichtig darzustellen".[4])

Wohl weiß er deutsches Wesen, deutsche Art zu schätzen: „Wären die Deutschen! Pflanzten sich vor den Alten,[5]) wie Felsen. Wenn sie das fremden Tyrannen tun, wie müssen sie ihre Fürsten bewachen!" [6]) Wohl sind es Worte vom Hintergrunde seines eigenen Empfindens aus: „Steh zu deinem Volk! Es ist dein angeborener Platz!" [7]) „Ich fühl's, es" (das „stets geliebte Vaterland") „fehlte mir zu jedem Glück der Erden." [8]) Weh mir, daß meine letzten Blicke den U n t e r g a n g des Vaterlands gesehn! Mußt ich des Lebens höchstes Maß erreichen, um ganz mit a l l e n Hoffnungen zu sterben?" [9])

Die Schriftsteller seines V a t e r l a n d e s, deren Namen bereits der Ruhm unter den Sternen aufstellte, sollen ihm die Hand bei seiner Arbeit reichen. Sie sollen sie mit strengster Offenherzigkeit beurteilen, damit er noch beizeiten wieder gut machen könne, ehe die Nachwelt verdamme „ohne Beklagten, ohne Sachwalter, ohne Zeugen". [10]) Der „heiligen Ordnung" gilt sein Lied, die „gewöhnt zu sanften Sitten und das Teuerste der Bande wob, den Trieb zum Vaterlande". [11]) Es ist sein Pulsschlag: „O mächtig ist der Trieb des Vaterlandes!" [12]) „Die angebornen Bande knüpfe fest, ans Vaterland, ans teure,

---

[1]) Dem Briefe waren die Porträts der 4 Absender und Körners Komposition von Amaliens Arie „die Räuber" 3. Akt, 1. Szene beigefügt. [2]) Schillers Briefwechsel mit Körner. 1847. 4 Bändchen. [3]) „Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet." Vorgelesen in der kurfürstlich deutschen Gesellschaft zu Mannhein. 1784. Erschienen in „Rheinische Thalia". Erstes Heft. Lenzmonat. 1785. [4]) Seinem Freunde Körner: Rudolstadt, 13. Oktober 1789. Schillers Briefwechsel mit Körner II, 128. [5]) Andreas Doria, Doge von Genua. Ehrwürdiger Greis von 80 Jahren. [6]) „Die Verschwörung des Fiesko zu Genua. Ein republikanisches Trauerspiel." 5. Aufz. 6. Auftr. Kalkagno. [7]) Wilhelm Tell, 3. Aufz. 2. Szene. Schluß. Bertha. [8]) Ebenda. Rudenz. [9]) 4. Aufz. 2. Szene. Attinghausen. [10]) Vorrede im 1. Heft der Thalia. 1785. [11]) „Das Lied von der Glocke." 1799 entstanden. 1800 veröffentlicht. [12]) Tell, 2. Aufz. 1. Szene. Attinghausen.

schließ dich an, das halte fest mit deinem ganzen Herzen! Hier sind die starken Wurzeln deiner Kraft; dort in der fremden Welt stehst du allein, ein schwankes Rohr, das jeder Sturm zerknickt." [1]) „Ja, wir sind eines Herzens, eines Bluts." „Es gibt das Herz, das Blut sich zu erkennen." [1]) „Seid einig, einig, einig!" Noch klingen diese Worte in allen deutschen Herzen wieder als unübertroffener Ausdruck patriotisch nationalen Empfindens. Die Vaterlandsliebe dessen, von dem sie stammen, ist mit Unrecht in Frage gestellt worden. Ein in tiefster Seele deutscher Dichter. [2]) Wer will sagen, ob er auf einem andern als dem Volksstamme hätte wachsen können, dessen innerste Eigenart in ihm ihren vielgestaltigen, unmittelbar werbenden und insofern unüberholten Ausdruck gefunden hat! Der in seiner Art unvergleichliche Nationalsänger!

Bei der ersten Aufführung der „Braut von Messina" in Weimar, Sonnabend, den 19. März 1803, steigerte sich gegen Ende der Enthusiasmus so, daß trotz der Gegenwart des Hofes dem Dichter ein dreimaliges Hoch gebracht wurde. Eine solche Akklamation hatte im Weimarschen Hoftheater noch nicht stattgefunden — und wie lautete sie? „Vivat Schiller. Es lebe der Dichter Deutschlands!" rief in verständnisvoller Empfindung die akademische Jugend von Jena im Weimarer Theater.

Es ist die Meinung des ganzen Volks je länger je allgemeiner geworden. Bei dem in flammender Begeisterung einmütigen Gedenken seines 100. Geburtstages gab ihr der kunstsinnige, verständnisinnige Bayernkönig Ludwig I. herzstärkenden Ausdruck:

„Es rühret sich im ganzen Vaterlande
Vom Rhein und Main bis wo die Isar fließt,
Wie von der Oder bis zum Donaustrande,
Bis wo die Alster sich ins Meer ergießt.
Denn unser ist er! Unser Ja! Vor allen,
Der Deutschen Dichter Schiller ewig bleibt.
Wie in den Hütten, in den Königshallen
Zu Schiller die Bewunderung jeden treibt!"

Dabei schlug doch sein Herz „der ganzen Menschheit. Seine Neigung war die Welt mit allen kommenden Geschlechtern." [3]) Nur daß er eben damit der deutschen Volksseele nicht sowohl untreu wurde, als sie vielmehr gerade so in ihrem tiefsten auf ernste, uneigennützige, ideale Arbeit gerichteten Wesen und Wollen verstand.

Eben so ist er der durch Gehalt und Sprache unbestritten populärste unserer Dichter geworden. Nicht nur ein Schwabe den Schwaben, sondern ein Deutscher den Deutschen. Lange vor dem neuen deutschen Reich gab's eine Einheit des Geistes bei aller politischen Zerstückelung in deutschen Landen. Deren ist Schiller ein Zeuge, ein Träger und ein Förderer geworden, gewesen und — geblieben. Noch im geeinigten Vaterlande danken wir's ihm und können auch in ihm noch seine Dienste wohl gebrauchen.

Sein Lebensgedanke, seine Lebensmission und seine Lebensarbeit galt dem Menschen, dem Menschen mit „dem eingeborenen sittlichen Gefühle". [4]) Dem Gefühle, das keinem völlig erstirbt. „Jedem, auch dem Lasterhaftesten, ist gewissermaßen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt, und vielleicht

---

[1]) Tell, 2. Aufz. 1. Szene. Attinghausen. [2]) „Of the Genius of Schiller, the German dramatic Poët in Nathan Drake: „The Gleaner." London. 1811. [3]) Don Karlos. 5. Akt. 9. Auftr. König. Sagt's von Posa. [4]) „Philosophische Briefe. Vorerinnerung." Zuerst erschienen in der „Thalia". 3. Heft. 1786.



hat der große Bösewicht keinen so weiten Weg zum großen Rechtschaffenen, als der kleine." [1])

Handelt es sich darum, „ganze Menschen hinzustellen", „Vollkommenheiten" „fehlen auch dem Bösesten nie ganz". Oft gewinnt er von Seiten des Geistes, was er von Seiten des Herzens verliert. „Wenn ich vor dem Tiger gewarnt haben will, so darf ich seine schöne blendende Fleckenhaut nicht übergehen, damit man nicht den Tiger beim Tiger vermißt." Ganz abgesehen davon, daß „ein Mensch, der ganz Bosheit ist", nur abstoßen, aber nicht die Aufmerksamkeit der Leser fesseln könnte. „Man würde umblättern, wenn er redet. Eine edle Seele erträgt so wenig anhaltende moralische Dissonanzen, als das Ohr das Gekritzel eines Messers auf Glas." [1])

Um die edle Seele ist Schiller bemüht. Den Menschen zu veredeln, dazu ist er „Menschenmaler" geworden. „Das Laster zu stürzen, Religion, Moral und bürgerliche Gesetze an ihren Feinden zu rächen," [1]) den Zweck hatte er sich vorgezeichnet.

Wie der zu Gott hin geschaffene Mensch in dem Banne der Sünde, in den Banden des bösen Begehrens „all die verworrenen Schauer des Gewissens in ohnmächtige Abstraktionen" auflöst, „die richtende Empfindung skelettisiert und die ernsthafte Stimme der Religion hinwegscherzt": darin entfaltete er das „Laster mit seinem ganzen inneren Räderwerk". Er durchschaut es und schildert es, wie dem, „der es einmal soweit gebracht hat, seinen Verstand auf Kosten seines Herzens zu verfeineren", Schritt für Schritt in konsequenter innerer Folge „das Heiligste nicht mehr heilig", „die Menschheit, die Gottheit nichts", „beide Welten" „nichts in seinen Augen sind". [2])

Wir hören es, wie unter Mißgeschick der Held an allem Trost verzweifeln kann: „Unsinn du siegst, und ich muß untergehn". Muß „solchem groben Gaukelspiel erliegen! War unser ernstes, arbeitsvolles Leben keines ernsthafteren Ausgangs wert?" „Bald ist's vorüber, und der Erde geb' ich, der ewigen Sonne die Atome wieder, die sich zu Schmerz und Lust in mir gefügt — und von dem mächt'gen Talbot, der die Welt mit seinem Kriegsruhm füllte, bleibt nichts übrig als eine Handvoll leichten Staubs. — So geht der Mensch zu Ende — und die einzige Ausbeute, die wir aus dem Kampf des Lebens wegtragen, ist die Einsicht in das Nichts und — herzliche Verachtung alles dessen, was uns erhaben schien und wünschenswert." — [3])

Wir hören, wie „— im Übermaß des Schmerzes ein Mutterherz sich nicht gebieten, der Junge verwegenes Toben nicht bezähmen will. So haltet Ihr mir Wort, Ihr Himmelsmächte? Das, das ist Eure Wahrheit? Wehe dem, der Euch vertraut mit redlichem Gemüt! Warum besuchen wir die heiligen Häuser und heben zu dem Himmel fromme Hände? Gutmütige Toren, was gewinnen wir mit unserem Glauben? So unmöglich ist's, die Götter, die hochwohnenden, zu treffen, als in den Mond mit einem Pfeil zu schießen." [4]) Wir hören, wie dieselbe Mutter die „Verwünschungen" zurückruft, die sie „im blinden Wahnsinn der Verzweiflung" auf ihres Sohnes „geliebtes Haupt" herunterrief, und es ihm sagt: „Nicht hört der Himmel solche sündige Gebete; schwer von Tränen fallen sie zurück von seinem leuchtenden Gewölbe." [5]) Wir hören, wie dieses „Trauerspiel mit Chören" vom Hintergrunde heidnischen

---

[1]) „Die Räuber. Ein Schauspiel." Vorrede. Ostermesse. 1781. [2]) „Die Räuber." Vorrede. [3]) „Die Jungfrau von Orleans." 3. Aufz. 6. Auftr. Talbot [4]) „Die Braut von Messina." Am 31. Januar 1803 vollendet. Aufgeführt in Weimar am 19. März 1803. 4. Aufz. 4. Auftr. Isabella an der Bahre ihres Sohnes Don Manuel. [5]) 9. Auftr.

Schicksals-Aberglaubens[1]) aus doch schließlich in ein Wort ausklingt, dessen ganzer Ernst erst in dem Sinn des Neuen Testaments[2]) verstanden wird: „Dies eine fühl' ich und erkenn' es klar: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht. Der Übel größtes aber ist die Schuld." [3])

So wird der eben darin, in diesem ernsten Grundzug seiner Seele, deutsche Dichter ein Warner vor der Sünde in jeder Form, vor dem Laster, dessen Gewerbe und Gewebe er aufdeckt und dessen verderbliche Folgen er vor Augen führt, vor Kleinmut und vor Aberglauben, ein Prediger der Buße, den man hört daheim und draußen, ohne Groll und ohne Widerspruch. Seine Stimme ist durch das Jahrhundert gegangen. Sie hat fortgeklungen nach seinem frühen Tode. Die Kulturwelt hat ihr, von vereinzelten Anklägern und durch den modernen Wirklichkeitssinn um das Verständnis für die Ideale der Menschenseele vorübergehend gekommenen Gruppen abgesehen, in zunehmendem Umfang gelauscht. Es war die Stimme des Menschen, den der Mensch aller Orten versteht.

Wer will sagen, wie mancher sich von ihr hat umstimmen lassen zu einem Halt auf seinem abschüssigen Wege, zu einer Umkehr von seiner vergeblichen Jagd nach all dem Flitter und Tand, den Scheinwerten des Lebens zu schlichter Rechtschaffenheit, zu häuslicher Tugend, zu gewissenhafter Pflichterfüllung, zum Glauben an eine ideale Welt? Das erwartete Schiller von seiner Arbeit. Nicht daß man „den Dichter bewundern, aber den rechtschaffenen Mann in ihm hochschätzte" [4]); daß sie bessernd auf den Menschen wirke. Das lag ihm am Herzen. Er sah den sittlichen[5]) Verfall, der ihn umgab, mit allen Folgen und Mißständen nicht mit verschränkten Armen. Er wollte Hand anlegen und zweifelte nicht an einem Erfolg. Der Glaube an den Menschen, an einen unvertilgbar guten Kern im Menschen, an seine gottgegebene „menschliche" Natur hat ihn nie verlassen:

„Nein, nein, das Edle ist nicht ganz erstickt
In Euch! Es schlummert nur, ich will es wecken;
Ihr müßt Gewalt ausüben an Euch selbst,
Die angestammte Tugend zu erhöhen;
Doch wohl Euch, sie ist mächtiger als Ihr,
Und trotz Euch seid Ihr gut und edel." [6])

Er forscht nach den Ursachen „der moralischen Verschlimmerung" und erkennt, daß ihre „allgemeine Wurzel eine einseitige und schwankende Philosophie" ist. Es entgeht ihm nicht, daß diese „um so gefährlicher" ist, „weil sie die umnebelte Vernunft durch einen Schein von Rechtmäßigkeit, Wahrheit und Überzeugung blendet". Er weiß: „Die Wahrheit verliert nichts, wenn ein heftiger Jüngling sie verfehlt, ebensowenig als die Tugend und die Religion, wenn ein Lasterhafter sie verleugnet".[7])

---

[1]) „Das Ideenkostüm, das ich mir erlaubte, hat dadurch seine Rechtfertigung, daß die Handlung nach Messina versetzt ist, wo sich Christentum, griechische Mythologie und Mohammedanismus wirklich begegnet und vermischt haben." Weimar, 10. März 1803. An Körner. Briefwechsel IV, 319. [2]) Matth. 10, 28. [3]) Letzter Auftritt. „Necesse ullum magnum malum praeter culpam" (Cic. ad fam. vc. 4, 2). [4])) „Die Räuber". Vorrede. [5]) So persifliert ihn Friedr. Nietzsche in der Stimmung und dem Stadium der „Götzendämmerung" als den „Moraltrompeter von Säkkingen" und klassifiziert ihn unter die „Unmöglichen". [6]) Wilhelm Tell. Dritter Aufzug. Zweite Szene. Bertha v. Bruneck zu Ulrich von Rudenz. — Das Schauspiel wurde am 18. Februar 1804 „geendigt" und am 17. März 1804 zum erstenmal in Weimar aufgeführt. [7]) Philosophische Briefe. Zuerst erschienen in „Thalia". 3. Heft. 1786. Der letzte Brief in „Thalia". 7. Heft. 1789.

Für ihn ist es keine Frage, daß „Skeptizismus und Freidenkerei" „die Fieberparoxismen des menschlichen Geistes" sind. Aber auch nicht, daß sie „durch eben die unnatürliche Erschütterung, die sie in gut organisierten Seelen verursachen, zuletzt die Gesundheit befestigen helfen müssen".[1]) Aber „die Kenntnis der Krankheit" muß der Heilung vorangehen. „Ein erleuchteter Verstand veredelt auch die Gesinnungen — der Kopf muß das Herz bilden." In diesem Interesse entstehen die „philophischen Briefe".[1])

Die Schaubühne gilt ihm „als eine moralische Anstalt".[2]) Als einer solchen will er ihr dienen und soll sie ihm dienen. Die sichtbare Darstellung wirkt mächtiger als toter Buchstabe und kalte Erzählung. „Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt. Wenn die Gerechtigkeit für Gold verblindet und im Solde der Laster schwelgt, wenn die Frevel der Mächtigen ihrer Ohnmacht spotten und Menschenfurcht den Arm der Obrigkeit bindet, übernimmt die Schaubühne Schwert und Wage." „Tausend Laster, die jene ungestraft duldet, straft sie. Tausend Tugenden, wovon jene schweigt, werden von der Bühne empfohlen. Hier begleitet sie die Weisheit und die Religion. Aus dieser reinen Quelle schöpft sie ihre Lehren und Muster." Ein „unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele". „Hier nur hören die Großen der Welt, was sie nie oder selten hören — Wahrheit. Was sie nie oder selten sehen, sehen sie hier — den Menschen." „Und dann endlich — welch ein Triumph für dich, Natur! — so oft zu Boden geworfen, so oft wieder auferstehende Natur! wenn Menschen aus allen Kreisen und Zonen und Ständen, abgeworfen jede Fessel der Künstelei und der Mode, herausgerissen aus jedem Drange des Schicksals, durch eine allwebende Sympathie verbrüdert, in ein Geschlecht wieder aufgelöst, ihrer selbst und der Welt vergessen und ihrem himmlischen Ursprung sich nähern. Jeder einzelne genießt die Entzückungen aller, die verstärkt und verschönert aus hundert Augen auf ihn zurückfallen, und seine Brust gibt jetzt nur einer Empfindung Raum, — ein Mensch zu sein." [2])

Geht so Schillers Dichten und Trachten, sein ausgesprochener selbstgewollter und verfolgter Lebenszweck darauf aus, dem Menschen wieder zum Menschen zu verhelfen, den „Naturvergessenen" [3]) wieder an seine Natur zu erinnern, die Ideale der Menschlichkeit ihm wieder zum Bewußtsein zu bringen: so ist er damit auch dem Christentum nicht sowohl untreu geworden als hat ihm gedient.

* * *

Daß die Menschenseele von Natur eine Christin ist, dies Wort Tertullians ist unvergessen geblieben. „Von Natur", das will sagen: von Gott aus, so viel an ihm liegt. Nach seinem Liebeswillen dazu bestimmt und mit dem Zuge, mit allen Fähigkeiten ausgerüstet, eine Christin zu werden. Von Gott aus ist alles dazu geschehen. Diese zu Gott hin geschaffene Natur ist die Menschennatur. Wir werden alle mit ihr, mit diesem Zuge zu Gott hin geboren. Er gehört unauslöschlich zu unserem Wesen, unverlierbar zu unserer Art. Aber wie wir uns ihm gegenüber verhalten, ob wir ihm folgen oder widerstreben, ob wir ihn pflegen oder versäumen, das hängt von uns ab, von unserem freien Willen, von unserer Selbstbestimmung. Das ist unsere Sache. Nur daß, je wie wir uns entscheiden, nicht ohne Folgen bleibt für unser Denken und Dichten, für unser Leben und Streben, für unseren Einklang mit uns selbst und anderen.

Wir verlieren, wir müssen verlieren, wenn wir, soviel an uns ist, aufgeben, d. h. ungepflegt und unverwertet lassen, was wir nach und von

[1]) Philosophische Briefe. Zuerst erschienen in „Thalia". 3. Heft. 1786. Der letzte Brief in Thalia". 7. Heft. 1789. [2]) „Die Schaubühne als moralische Anstalt." 1784. [3]) Wilhelm Tell. 3. Aufz. 2. Szene. Bertha zu Rudenz.

Gottes Liebeswillen haben. Der verlorene Sohn im Evangelium geht von Hause aus und kehrt nach Hause zurück. Dadurch ging er verloren, daß er das Vaterhaus verließ. Und er sah keinen Ausweg aus der selbstgeschaffenen Not, als zu dem zurückzustreben, was er schon besessen hatte. Das Verlorene, was sich verloren hat von der Gemeinschaft mit Gott,[1] zu suchen und zu retten, ist des Menschen Sohn gekommen.[2] Es handelt sich im Christentum sowohl bei der Heilsabsicht des Erlösers als auch bei dem Heilsverlangen des Menschen um eine restitutio in integrum, um das Wiedergewinnen eines Zustandes, den der Mensch von Gott aus hatte und haben sollte, aber durch seine Schuld verlor. Wer den Menschen an dieses sein bestimmungsgemäßes, gottgewolltes, ideales Selbst erinnert und ihn in weitesten Kreisen mit den Mitteln seines Berufes dazu zurückzurufen sich zu seiner Lebensaufgabe stellt und mit begeisterter Hingebung angelegen sein läßt, der dient der Menschheit im Sinne des Christentums.

Kommt dazu, daß es eine Zeit ist, in der es nicht an Stätten und an Stellen fehlte, an denen die berufenen Vertreter des Evangeliums mehr tötende Buchstaben als lebendig machenden Geist boten, mehr Außendienst als innerliche Förderung betrieben, und es auch sonst nicht ganz selten den Eindruck machte, als lasse sich von dieser Art des Lehrens und des Hörens nichts Großes mehr erwarten: so war der Weg, den Schiller einschlug, die Aufmerksamkeit von dem Widereinander der Stimmen des Tages auf die konstanten Stimmen in der eigenen Brust zurück zu lenken und so eine Wandlung von Innen aus zu erstreben, der durch die Not der Zeit gewiesene im christlichen Interesse. Wie er es sagt von „Rousseau — der aus Christen Menschen wirbt“,[3] so verstand er seine Zeit, so mutete sie ihn an, der Dienst schien ihm der dringlichste auch seinerseits, in aller Welt aus Christen Menschen zu werben.

Das will nicht im christusfeindlichen Sinne verstanden werden. Es lag ihm auch nicht eine Unterschätzung des Christentums zugrunde. Die Meinung kam vielmehr darin zum Ausdruck, daß die Art, wie man es habe, damals in nicht ganz engen Kreisen, dem echten, rechten, wahren Christentum nicht gerecht werde. Er bezichtigt „die sanftmütigste der Religionen“[1]) nicht alles dessen, was im Widerspruch mit ihrem Geist von solchen, die sich nach ihr nannten, im Laufe der Zeiten unter ihr als „Feldgeschrei“[1]) an Unrecht geschehen ist, „ob sie schon in heiligem Kleide kommen“.[4]) Er dient und will dem Christentum zu seinem bestimmungsgemäßen Wirken helfen, wenn er aus Christen, wie er sie in seinen Tagen nicht eben selten sieht, Menschen wirbt, Herzenschristen, und dazu an die gottgegebene Natur des Menschen, das tiefste Sehnen und Bedürfen seiner Seele, das eigentümlich „menschliche“, an diese „Menschlichkeit“ appelliert.

Ohne diesen Anknüpfungspunkt im Menschen, ohne diesen Zug unseres innersten Wesens zu Gott hin, ohne diesen sittlich-religiösen Grundton unseres Herzens, wie vielfach übertönt von dem Geräusch des Tages und der Verstimmung einer verirrten Begehrlichkeit, in selbstgeschmiedeten Sündenketten, doch unverloren und unverlierbar, hätte das Christentum weder Anklang und Eingang finden, noch viel weniger eine Macht werden können im Leben der Völker. Das Evangelium wendet sich an die Herzen, an die Gewissen und mußte sich

1) „Die Schaubühne ...“ 2) Matth. 10, 6; 15, 24. 3) Gedicht aus der ersten Periode: „Rousseau“. 1782. 4) „Über das gegenwärtige deutsche Theater.“ Zuerst im „Wirtembergischen Repertorium der Literatur. Eine Vierteljahresschrift. Erstes Stück. Auf Kosten der Herausgeber. 1782.“ S. 93—106. Mit U. unterzeichnet. Körner hat den Aufsatz als einen von Schiller 1812 unvollständig in die Gesamtausgabe der Werke aufgenommen.



vor ihnen legitimieren, um auf Aufnahme zu rechnen, um geglaubt zu werden. Es gibt keine Erlösung im neutestamentlichen Sinne ohne sittliche Erneuerung. Unbedingt verpflichtend für alle Menschen, ungeachtet aller individuellen Unterschiede kann immer nur das sein, was dem spezifischen Kerne und innersten Wesen der menschlichen Natur entspricht. Das christlich Gute ist das allgemein menschlich sittlich Gute. Die christliche Gesinnung ist zugleich und recht eigentlich die wahrhaft humane Gesinnung.

* * *

Freilich lebt der Christ von Gnade und nur von Gnade. Aber sie kann ihm nicht zuteil werden, ohne daß er sich begnadigen läßt. Und dazu gehört das Gott zugewendete Herz. Freilich gibt Gott das Wollen und Vollbringen. So viel an ihm liegt, will er allen dazu helfen. Aber er kann es nicht, wenn wir uns nicht dazu helfen lassen. Das ist nach seiner eigensten Ordnung die unerläßliche Bedingung dazu. Die Selbstentscheidung unsererseits ist unentbehrlich. Niemand kann unsere Sinnesänderung zuwege bringen ohne unseren Willen. Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist ohne Selbstbestimmung, ohne „Gedankenfreiheit" [1]) und Gewissensfreiheit nicht einmal zu denken. Es gibt nur einen freien, nicht einen erzwungenen Christenglauben. So befindet sich Schiller, auch wenn er die Freiheit betont, nicht sowohl im Widerspruch mit dem Christentum als ihm Einklang mit ihm. Sie gehört zu den Lebensbedingungen desselben, das mit dem Selbstwerte der Einzelpersönlichkeit steht und fällt.

Mochte sein Freiheitsdrang im Anfang überschäumen, der Dichter ist sich dessen später selbst bewußt geworden und hat die Erscheinung aus der Art seiner Erziehung in der Militärakademie zu erklären gesucht. „Die Fehler des Jünglings rechnet man ja dem Manne nicht mehr an." [2]) Der Kern war echt und recht und ist's noch immer: der Abscheu, welcher in dem Worte liegt: „Geh hin, verkaufe deine freie Seele!" [3]) „Wirf nicht für eitlen Glanz und Flitterschein die echte Perle deines Wertes hin!" [3]) „Wir wollen trauen auf den höchsten Gott und uns nicht fürchten vor der Macht der Menschen." [4]) „Ich tue Recht und scheue keinen Feind." [5]) „Was rechte Leute sind, die machen lieber den langen Umweg um den Flecken, eh' sie den Rücken beugten vor dem Hut." Sie wollen lieber, frei, „die Gletscherberge im Rücken haben, als die bösen Menschen." [6])

„Was sollten auch die phantastischen Träumereien von Seelengröße und persönlichem Adel an einem Hof, wo die größte Wahrheit diejenige ist, im rechten Tempo, auf eine geschickte Art, groß und klein zu sein!" [7]) „Der Mann von unbescholtenen Sitten ist mehr als der von Einfluß." [8]) „Meine Pflicht heißt mich bleiben und dulden." [9]) „Der Mensch ist mehr, als Sie von ihm gehalten." [10])

„Seine höhere Bestimmung" ist es allein, welche „dem Menschen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenwesen gibt." „Für die architektonische Schönheit des Menschen sorgt die Natur allein." „Der Mensch ist aber zugleich eine Person, ein Wesen, „welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt,

[1]) „Don Karlos". 3. Akt. 10. Auftritt. Marquis v. Posa zum König: „Geben Sie Gedankenfreiheit". [2]) Vorrede der in Mannheim 1785 von Schiller begonnenen Zeitschrift „Rheinische Thalia". Erstes Heft. [3]) Wilhelm Tell. 2. Aufz. 1. Szene. Attinghausen an seinen Neffen Ulrich von Rudenz. [4]) 2. Szene. Stauffacher. [5]) 3. Aufz. 1. Szene Tell. [6]) 3. Szene. [7]) „Kabale und Liebe." „Ein bürgerliches Trauerspiel." 1784. 3. Akt. 1. Szene. Wurm. [8]) 3. Akt. 2. Szene. Präsident. [9]) 3. Akt. 4. Szene. Louise. [10]) Don Karlos. 3. Akt. 10. Auftr. Marquis v. Posa.

verändern kann. Die Art seines Erscheinens ist abhängig von der Art seines Empfindens und Wollens, also von Zuständen, die er selbst in seiner Freiheit und nicht die Natur nach ihrer Notwendigkeit bestimmt".[1])

„Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit, die Schönheit derjenigen Erscheinungen, die die Person bestimmt. Die architektonische Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmut und Grazie machen ihrem Besitzer Ehre. Jene ist ein Talent, diese ein persönliches Verdienst." [1])

„Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und würd' er in Ketten geboren.
Laßt Euch nicht irren des Pöbels Geschrei, nicht den Mißbrauch rasender Toren,
Vor dem Sklaven, wenn er die Ketten bricht, vor dem freien Menschen erzittert nicht." [2])

Aus dem stürmischen Jüngling ist der besonnene Mann geworden. Der Freiheit ist er treu geblieben. Wohin ihr Mißbrauch führte, hat ihn die französische Revolution mit Schrecken gelehrt. Der „Männerstolz vor Königsthronen" [3]) ohne die innere Freiheit sich selbst gegenüber, ohne die Macht, seiner selbst Herr zu bleiben und frei von den Begehrlichkeiten der Selbstherrlichkeit, birgt und verbürgt nicht das Menschenglück, sondern bedroht es.

„Wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten.
Wenn sich die Völker selbst befrein, da kann die Wohlfahrt nicht gedeihn" [4])
„Freiheit und Gleichheit! hört man schallen. Der ruh'ge Bürger greift zur Wehr,
Die Straßen füllen sich, die Hallen, und Würgerbanden ziehn umher . . ."
„Nichts Heiliges ist mehr, es lösen sich alle Banden frommer Scheu.
Der Gute räumt den Platz dem Bösen, und alle Laster walten frei." [4])

„Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren.
Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's." [5])

Deo servire vera libertas. Das Menschliche, dem Schiller das Wort redet, ist nicht die Egoität, nicht die Selbstherrlichkeit im Widerspruch mit Gott im Sinne von Matth. 16, 25.[6]) Nicht das Widergöttliche, was es zu verleugnen, im heißen Kampf mit dem psychischen Menschen im Sinne von 1 Kor. 2, 14 [7]) zu überwinden gilt, sondern die gottgegebene Bestimmung zu allem Guten, die es zu betätigen, die auf Gott hin geschaffene Menschennatur,[8]) die es zu entfalten, das göttliche Ebenbild, das es zu bewähren gilt. Einem jeden an der Stelle, in dem Beruf, in der Aufgabe, die gerade ihm nach Gottes hl. Willen zugefallen ist. Sie zu erfüllen, das soll unser Wollen sein. Mit entschlossenem Eifer und allem Ernst, aber doch nicht im Widerspruch mit unserer gottgewollten Befriedigung,[9]) sondern im tiefsten Einklang mit ihr, mit unserem geheimsten Bedürfen und Sehnen. Nimmermehr im eudämonistisch egoistischen Interesse, um äußeren Vorteil davon zu haben, aber allerdings mit fröhlichem Herzen und unbedenklich dankbarem Wohlgefallen an unserem gottgegebenen Beruf, an unserer gottgewiesenen Arbeit. „Gerne" und „mit Neigung".[9])

[1]) „Über Anmut und Würde." — Zuerst erschienen in: Neue Thalia. 3. Teil. Zweites Stück des Jahrgangs 1793. S. 115—230. Unterzeichnet Schiller. — „An Karl v. Dalberg in Erfurt. Was du hier siehest, edler Geist, bist du selbst." Milton. Leipzig. 1793. [2]) „Die Worte des Glaubens." 1797 entstanden. 1798 veröffentlicht. [3]) „An die Freude." 1785 entstanden. 1786 publiziert. [4]) „Das Lied von der Glocke." 1799. Veröffentlicht 1800. [5]) „Das Höchste." 1795. [6]) „ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων." [7]) „ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ." [8]) Röm. 2, 14. 15: „φύσει" — „γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν." [9]) Gegen Kant: „Gewissensskrupel": Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin." „Entscheidung": „Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut" in „Die Philosophen". 1796 entstanden. 1797 veröffentlicht.

„Keiner sei gleich dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich!“ [1])

„Aufgabe“ überschreibt Schiller das Distichon. Sie liegt uns ob ohne Unterschied. Sie erfordert unsere ganze Kraft, unsere ganze Hingebung und unausgesetzte Arbeit an uns selbst, Selbstbewahrung und Selbstverleugnung, nicht ohne das diese Aufbietung all unseres Könnens begleitende Gefühl bis zum bestimmtesten Bewußtsein: „Mit unserer Macht ist nichts getan.“

Nicht abmattende Arbeit ohne hoffenden Aufblick auf den, der sie von uns heischt. Nicht erschlaffendes Gottvertrauen, das die zum Schaffen gegebenen Hände nicht rührt und doch darauf rechnet, daß die Not ausbleibe und daß der Müßiggang nicht aller Laster Anfang werde. „Von der Stirne heiß rinnen muß der Schweiß, soll das Werk den Meister loben. Doch der Segen kommt von oben.“ [2]) Das ist christliche Lebensauffassung, christliches Pflichtgefühl, christliche Sittlichkeit. Schiller ist ihr Dolmetscher für weite Kreise geworden.

* * *

Er kennt den Mahner und Warner in unserer Brust, der unsere Verantwortung für unser Handeln uns nie verschweigt. „Den ewigen Skorpion des Gewissens.“ [3]) Er weiß: „Ins Ohr des Allwissenden schreit auch der letzte Krampf des zertretenen Wurms.[4])“ „Einen Meineid! Hör auf! Ihr ermüdet den Griffel Gottes, der sie niederschreibt!“ [5])

Er schaut in die Tiefe: „Du hast dein Gebet aufgegeben, und der Barmherzige zog seine Hand von dir.“ [6]) Das Neue Testament drückt denselben Gedanken so aus: „Nahet euch zu Gott, so naht er sich zu euch!“ [7]) Einem ihm abgewendeten, innerlich widerstrebenden Herzen kann er nicht helfen.[8])

„Wenn du Gott liebst, wirst du nie bis zum Frevel lieben.“ [9]) „O denket, daß ein Gott im Himmel ist, dem ihr müßt Rede stehn für eure Taten.“ [10])

Durch Gottes gnäd'ge Fürsehung weiß sich Tell gerettet, obwohl er selber alles dazu tat, was ihm an Kraft des Leibes und der Seele zu Gebote stand. Die Allmacht Gottes läßt gelingen, was gelingt.[11]) „Es lebt ein Gott zu strafen und zu rächen.“ [12]) „Hört, was mir Gott ins Herz gibt.“ [13]) Seine Vorsehung regiert die Welt. Hier schlägt sie eine Wunde, das Herz zu prüfen für die nahe Größe.[14]) Dort ruft sie einen „vor der Zeit“ von seiner „schönen Pflanzung“ ab.[15]) Der Freund verliert ihn. „Toren nennen es auf ewig.“ [16]) „Auf Wiedersehen in einer anderen Welt!“ [17]) „Wer Tränen ernten will, muß Liebe säen.“ [18]) „Himmlische Vorsicht! rette! o rette meinen sinkenden Glauben.“ [19])

Niemand kann so empfinden und denken, so dichten und gestalten, so singen und sagen, der nichts davon aus eigener Erfahrung weiß.

So ist die Weltanschauung, die Lebensauffassung, die religiössittliche Denkweise, welche den Hintergrund der herzbewegenden Schöpfungen bildet, durchaus die christliche. Sie quellen aus einem Innenleben, das nicht nur in der christlichen Glaubens- und Gedankenwelt wohl unterwiesen und heimisch ist, sondern selbst christlich fühlt.

---

[1]) „Aufgabe“. 1797. [2]) „Das Lied von der Glocke.“ 1800. [3]) „Kabale und Liebe.“ 1. Akt. 7. Szene. [4]) 4. Akt. 7. Szene. [5]) 2. Aufz. 3. Auftr. [6]) 5. Akt. 1. Szene. [7]) Jak. 4. 8. Vgl. Weish. 6, 20. [8]) Matth. 23, 37. [9]) „Kabale und Liebe“. 5. Akt. 1. Szene. Miller. Vgl. 1 Joh. 5, 3. 2 Joh. 6. [10]) Wilhelm Tell. 3. Aufz. 3. Szene. Rösselmann. [11]) Don Karlos. 5. Akt. 3. Auftr. Marquis. [12]) Wilhelm Tell. 4. Aufz. 3. Szene. Tell. [13]) 5. Aufz. 2. Szene. Tell. [14]) Fiesko. 5. Aufz. 13. Auftr. Fiesko. [15]) Don Karlos. 4. Akt. 21. Auftr. Marquis. [16]) 5. Akt. 3. Auftr. Marquis. [17]) „Die Jungfrau von Orleans.“ 3. Aufz. 6. Auftr. Lionel zu Talbot. [18]) Wilhelm Tell. 5. Aufz. 1. Szene. Melchthal. [19]) „Kabale und Liebe.“ 3. Akt. 6. Szene.

Es ist bekannt, wie lange sich Schiller ernstlichst mit dem Vorsatz trug, Prediger zu werden. Es war der Wunsch nicht seiner Eltern nur, sondern des eigenen Herzens. Diese lehnten daher den Antrag des Herzogs Karl Eugen, den Knaben in die militärische Pflanzschule auf dem Schlosse Solitude aufzunehmen, zunächst ab und gaben erst dem wiederholten Drängen nach. Später erbittet es sich Schiller selbst von dem ihm wohlwollenden Herzog als eine besondere Gnade, dereinst als Gottesgelehrter seinem Vaterlande dienen zu dürfen.

Karl Eugen gab es nicht zu. Er zweifelte nicht, daß Schiller auch auf anderem Gebiete Tüchtiges leisten werde. Man kann heute fragen, ob es dem Prediger möglich geworden sein würde, in so weiten Kreisen dem christlichen Denken und Empfinden den Boden zurückzugewinnen, die Herzen wieder seinem Verständnis zu öffnen und ihm von Innen aus zu dienen, wie es dem Dichter gegeben gewesen ist und, so hoffen wir, seinen noch unverhallten Worten weiter gegeben sein wird.

Seine Dichtungen sind in ungewöhnlichem Grade und Umfang Gemeingut der deutschen Volksseele geworden. Wir hören in ihnen, was uns bewegt und wie's uns bewegt, in der ureigensten Sprache unseres Herzens. Das gilt freilich mit Abstufungen, aber doch so überwiegend, daß viele der von ihm geprägten Sprüche als geflügelte Worte noch unter uns leben. Es ist die Art seiner Muse, die Art dieses Genius. „Das Lied von der Glocke", ein unübertroffenes Kleinod der Dichtung, vielleicht aller Dichtung, ist aus dem Lebenverklärenden Geiste des Christentums geboren, eine Perle, die auf dem Grunde deutscher Gemütstiefe, christlichen Glaubens, tatkräftiger Schaffenslust gewachsen ist und vielleicht nur da hat entstehen und wachsen können.

Freilich hat Schillers Glaube seine Anfechtungen und seine Stimmung ihre Schwankungen gehabt. Nur daß der Tag mit seinem überreichen Grund zum Danken nach 100 Jahren zu kritischen Bemerkungen jede, auch die leiseste, Anwandlung im Keim erstickt. Die Freiheit, die er, hinter dem „im wesenlosen Scheine lag, was uns alle bändigt, das Gemeine",[1]) als Dichter „sich erlaubt", wenn er „die christliche Religion und die griechische Götterlehre vermischt anwendet, ja selbst an den maurischen Aberglauben erinnert",[2]) nennt er selbst „schwer" zu rechtfertigen." „Unter der Hülle aller Religionen liegt die Religion, die Idee eines Göttlichen," sagt er, „und das muß dem Dichter erlaubt sein, dieses auszusprechen, in welcher Form er es jedesmal am Bequemsten und am Treffendsten findet." [2]) Er empfand es später selbst, wie er es Goethe gegenüber[3]) bekannte, daß es „mit den griechischen Dingen doch eine mißliche Sache auf unserem Theater" sei.

Einer früheren Beschäftigung mit den Griechen war das vielangefochtene Gedicht: „Die Götter Griechenlands" 1788 entsprossen. David Friedrich Strauß versteht es als eine großartige religionsgeschichtliche Elegie, als das Wort gegen das Christentum, das von jeher dem Humanismus auf der Seele gelegen habe, kühn und klangvoll ausgesprochen.[4]) Friedrich Stolbergs Urteil über das Gedicht nennt Schiller eine „Sottise" [5]) und stellt dabei die allgemeine Regel auf: „Der Künstler und vorzüglich der Dichter behandelt niemals das Wirkliche, sondern immer nur das Idealische oder das aus einem wirklichen Gegenstande kunstgemäß Ausgewählte." „Der Gott, den ich in den „Göttern Griechenlands" in Schatten stelle, ist eine aus vielen gebrechlichen, schiefen Vorstellungsarten zusammengeflossene Mißgeburt. — Die Götter der Griechen, die ich ins

[1]) Wie Goethe es dem abgeschiedenen Freund nachrief. [2]) Vorbericht zur „Braut von Messina": „Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie." [3]) Im Februar 1804. [4]) „Der alte und der neue Glaube." Oktober 1872. [5]) Brief an Körner: Weimar, 25. Dezember 1788. Briefwechsel I, 396.

Licht stelle, sind nur die lieblichen Eigenschaften der griechischen Mythologie in eine Vorstellungsart zusammengefaßt.[1]) Darnach ist das Verständnis ausgeschlossen, welches in dem Gedicht einen „entschiedenen Bruch mit der christlichen Weltanschauung“ [2]) findet. Schiller stellt dies selbst damit entschieden in Abrede.

Was der Dichter in Schatten stellt, ist die entgottete Natur: „Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere.“ Die Welt, wo, „wie unsere Weisen sagen, seelenlos ein Feuerball sich dreht,“ nichts mehr „wies den eingeweihten Blicken“, nichts mehr „eines Gottes Spur“. Eine Welt, die „entwachsen“ göttlichem Geleite, sich durch eigenes Schweben hält.“ Was er ablehnt, ist ein Gottdienen, wofür „nur blieb das entseelte Wort“ [3]): eine Karikatur, wozu ihm seine Zeit die Züge bieten mochte.

Die christliche Weltanschauung im Sinne der Schrift wird dadurch nicht getroffen. Nach ihr erzählen die Himmel die Ehre Gottes. Alles, was Odem hat, lobet den Herrn. Alles wartet auf ihn, daß er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit. Er fähret auf den Wolken wie auf einem Wagen und gehet auf den Fittigen des Windes.[4]) Nach ihr wird Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit, sinnend erschaut von der Erschaffung der Welt her an seinen Werken.[5])

Der Christ ist in vollem Einklang mit seinem Glauben und auf Grund desselben ein fröhliches Menschenkind, weltoffen und aufgeschlossen für alle die vielfältigen Eindrücke, unter denen sein Leben verfließt. Natursinn und Naturfreude ist sein Erbgut von den Tagen her, in denen sein Herr auf die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels verwies, daß sie Zeugnis ablegen von dem, der sie kleidet und nährt; ein Erbgut, das er unvermindert weiter gibt. Die Welt ist dem Christen in allen Gaben und Gütern, Tiefen und Höhen die Offenbarung Gottes. Seine Spur erspäht er im Tautropfen des Grases wie im Leuchten der Gestirne, das aus unerreichbarer Ferne das Auge trifft.

Körner schreibt an Schiller, nachdem er das Gedicht gelesen hat: „Im ganzen habe ich Ideen zum Julian erkannt. Hast du etwa wieder daran gedacht?“ [6])

Der so Angeredete muß sich also schon damals mit dem Gedanken eines dramatischen Entwurfes: „Julian der Abtrünnige“ getragen und selbst davon gesprochen haben. Aus einem Briefe vom 4. Februar 1789 erfahren wir, daß Lotte [7]) „im Gibbon[8]) viel Interessantes an Julian gefunden“ hat. Am 1. März 1789 hat sie am Morgen den Tod Julians gelesen. Es rührte sie, wie Julian mit soviel Mut einige Momente vor seinem Tode zu seinen Soldaten und Freunden spricht. Am 28. November 1791 berichtet Schiller über die möglichen Helden eines Epos, Friedrich den Großen, Gustav Adolf, wenn ihm das vierte oder das fünfte Jahrhundert nicht einen noch interessanteren Stoff darbiete. Körner antwortet am 6. Dezember 1791, Julian hätte wegen des Kostüms gewisse Vorteile vor Gustav Adolf. Noch am 5. Januar 1798 schreibt Schiller an Goethe: „Ich möchte wohl einmal, wenn es mir mit einigen Schauspielen gelungen ist, mir unser Publikum recht geneigt zu machen, etwas recht Böses tun und eine alte Idee mit Julian dem Apostaten ausführen.“ „Das fürchterliche Interesse, das der Stoff hat, müßte die Gewalt der poetischen Darstellung desto wirksamer machen.“

„Etwas recht Böses?“

---

[1]) A. a. O. [2]) Robert König, „Deutsche Literaturgeschichte“. II, 66. [3]) „Die Götter Griechenlands.“ [4]) Ps. 104. [5]) Röm. 1, 20. [6]) Dresden, 25. April 1788. [7]) Charlotte von Lengefeld, mit der er am 22. Februar 1790 in der Kirche von Wenigenjena getraut wurde. [8]) Edward Gibbon „History of the decline and fall of the Roman Empire“ 1782—88. 6 vol.

Es war eine Gefahr, worüber Julians Auftreten die Augen öffnete, daß das Christentum und die klassische Bildung getrennte Wege gingen und nicht vielmehr die ganze vorchristliche Geistesarbeit in den Dienst des Reiches Gottes gestellt wurde.

Es war nicht minder eine Gefahr, daß das allgemein menschlich sittliche Empfinden für Recht und Gerechtigkeit, für Schuld und Strafe, wie es schon das Altertum hatte und irgendwie alle Zeit vor ihm, an seinem Ernst und seiner Strenge durch das mißverstandene oder mißdeutete Evangelium von der Gnade allein — verlor.

Daß Schiller auf die Seite der Gegner des Christentums hätte treten können, ist nicht anzunehmen. Aber daß er dem Christentum hätte dienen mögen, indem er auf diese beiden Gefahren, die immer wieder drohen, oder auf eine von ihnen, zumal die letztgenannte, die Aufmerksamkeit lenkte: das hätte durchaus zu seiner ganzen Geistesrichtung gestimmt. Dem Publikum von damals aber, dessen ganze Art, das Christentum zu haben, damit an den Pranger gestellt worden wäre, hätte eben das als „etwas recht Böses" erscheinen und empfindlich werden können. Denn auch im Christentum kann man nicht von Gnade leben ohne das Herz, das sich begnadigen läßt, und damit nicht ohne die Willensrichtung, die mit der gottabgewendeten Gesinnung grundsätzlich gebrochen hat, nicht ohne innere, sittliche Erneuerung von Grund aus.[1])

„Noch immer habe ich den Euripides vor", schreibt Schiller in dem Jahr der „Götter Griechenlands".[2]) Mag das für die Wahl mancher Wendung, wenn nicht für die ganze Stimmung,[3]) in Anschlag kommen: sein Andenken bleibt uns dankbar in Ehren. Wir schulden ihm viel. Seine Werke sind eine unversiegte Quelle der Erfrischung, Bereicherung, Veredelung, Erhebung und Vertiefung unter uns geworden. Sein Einfluß auf unser Denken und Empfinden, auch durchaus auf unser christlich-sittliches, ist gar nicht zu übertreiben. Selbst daran, daß der weltoffene Christensinn wieder zur Anerkennung gekommen ist, hat er seinen nicht zu unterschätzenden Teil, und wer will es sagen, daß seine Arbeit an der Volksseele nicht selbst für die sittliche Erneuerung in den Freiheitskriegen wie für das Wiedererwachen des Glaubenslebens vorbereitend geworden ist!

„An Tugenden der Vorgeschlechter entzündet er die Folgezeit": diesen von ihm selbst dem Dichter gestellten Beruf hat er, soweit die deutsche Zunge klingt und darüber hinaus, in hohem, idealem, wirksamen Sinne in christlichem Geiste begeistert und begeisternd erfüllt. —

Der Erinnerungstag fällt in eine Zeit, wo eine neue Bewegung Anklang zu finden droht. Ein kühner, trotziger Lebenspraktiker steigt als Jahrhundertsproß hervor. Er kümmert sich nicht um das, was der Mensch sein soll, sondern um das, was er ist. Macht und Erfolg sind seine Götter. Kraft heißt seine Moral. Selbstherrlichkeit seine Tugend. Für ihn sind die Ideen und Ideale Schillers Träume und Schäume. Er traut ihnen nicht mehr und hegt sie nicht mehr. Einbildungen, Illusionen, leeres Gerede nennt er sie. Für ihn hat die ideale Weltanschauung allen Kredit und selbst jeglichen Sinn verloren.

---

[1]) Joh. 3, 3. Mark. 1, 15. [2]) An Körner: Weimar, 12. Dezember 1788. Briefwechsel I, 387). [3]) „Einige Ausfälle wünschte ich weg. Sie tragen zum Wert des Gedichtes nichts bei und geben ihm ein Ansehen von Bravour, dessen du nicht bedarfst, um deine Arbeiten zu würzen. Ich wünschte mir Dein Talent, um ein Gegenstück zu machen. An Stoff sollte mir's nicht fehlen." So schreibt ihm Körner, nachdem er das Gedicht gelesen hat: Dresden, 25. April 1788. Der „Vorwurf" des Gedichtes war eben, so korrekt die Diktion und so melodisch der Vers ist, nach Schillers eigenstem Ausdruck eine „Mißgeburt". Nichts Wirkliches, nicht das lebendige Christentum.

Andere huldigen ihr zwar noch, aber sie bestreiten, daß der Mensch von Haus aus auf sie angelegt sei; daß der Zug zu Gott hin zu seinem Wesen, zu seiner „Natur" gehöre. Die religiös-sittliche Anlage gilt ihnen als ein leicht widerlegbarer „Mythus".

Noch andere sehen es als das Ergebnis der modernen Erkenntnis an, daß wir in einer Entwicklung leben, die aus eigenen inneren Kräften und in ihr selbst liegenden Antrieben sich abspielt. Die so verstandene Entwicklungslehre ist ihr Dogma. Den Glauben an den weltleitenden Gotteswillen, an die „himmlische Vorsicht" haben sie verloren. Er gilt ihnen als überwunden durch die moderne Wissenschaft.

Unter diesen Umständen gewinnt die erhebende Tatsache, daß sich das deutsche Volk von heute aus eigenem Antrieb in weitesten Kreisen mit innerer Wärme seines großen Toten erinnert, zugleich eine zeitgeschichtliche Bedeutung. Unser Geschlecht ehrt sich selbst, indem es, umgeben von den Stimmen des Realismus, die in den Zielen Schillers und seinen edelsten Gütern der Menschen nur noch allzu jugendliche Illusionen zu sehen vermögen, sich noch zu dem begeisterten Herold der idealen Weltanschauung bekennt und sich damit noch als seines Geistes öffentlich bekundet. Der Lebenspraktiker wird in der Volksseele keinen Boden finden. Die Menschenseele wird ihre gottgegebene Bestimmung nicht vergessen und mit dem ernsten Sinn den erhabensten Idealismus nicht aus den Augen verlieren.

„Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei
Und würd' er in Ketten geboren."
„Und die Tugend, sie ist kein leerer Schall;
Der Mensch kann sie üben im Leben."
„Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke."

„Dem Menschen ist aller Wert geraubt, wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt."

„Dem Menschen ist nimmer sein Wert geraubt, so lang' er noch an die drei Worte glaubt." [1])

Kirchbaufragen.

Von Pfarrer **Spiess**, in Bottenhorn, Kreis Biedenkopf.

Wohl die meisten Geistlichen kommen im Laufe ihrer Amtszeit einmal in die Lage, sich mit Kirchbausachen befassen zu müssen. Zu der angenehmsten Beschäftigung gehört das gerade nicht und wer einmal damit zu tun gehabt hat, wird den lebhaften Wunsch hegen, für die Zukunft davon verschont zu bleiben. Aber es geschieht ja auch nicht aus Liebhaberei, sondern unter dem Drucke einer harten Notwendigkeit. Was die Sache so sehr erschwert und an dem unerfreulichen Ergebnis, das sich oft herausstellt, einen großen Teil der Schuld trägt, ist jedoch nicht etwa die Menge der Arbeit, Verhandlungen, Schreibereien, Scherereien aller Art, sondern die große Unkenntnis auf diesem Gebiet, die leider unter den Geistlichen noch sehr verbreitet ist. Man betritt es infolgedessen zagen und schwankenden Trittes; es fehlt die Sicherheit und Umsicht, mit der man sich sonst zu bewegen gewöhnt ist, und die eigenen Entschließungen fallen so schwer, daß man sie am liebsten umgeht und alles ver-

[1]) „Die Worte des Glaubens." 1797 entstanden. 1798 veröffentlicht.

trauensvoll, vielleicht wider Willen, dem Baumeister überläßt. Es zeigt sich auch auf diesem Gebiet ein empfindlicher Mangel in der Vorbildung und Ausbildung für den Beruf. Es fehlt an brauchbarer Ausrüstung für die Praxis, in der alle Kenntnisse in Exegese und Dogmatik nichts nützen. Und wie die Unkenntnis der Volkspsychologie und der religiösen Volkskunde oft zu den bedauerlichsten Mißgriffen führt, so sind auch die unerfreulichen Erfahrungen, die mancher bei Bauangelegenheiten machen muß, in dem Mangel an den notwendigsten Kenntnissen begründet.

Es wäre überaus töricht, hier eine Schuld des einzelnen Geistlichen, den es gerade trifft, suchen zu wollen. Man hat weder auf der Universität ihm von dergleichen geredet, noch im Examen Kenntnis der Volkskunde und des Kirchenbaus von ihm verlangt. So ist er völlig ahnungslos ins Amt gekommen, bis ihn sein Verhängnis ereilt. Nun muß er bitter büßen, was er gar nicht verschuldet hat. Denn ganz naturgemäß liegt die ganze Last der Arbeit und der Verantwortung auf ihm. Er muß Vorschläge machen und Anträge stellen, er muß die entscheidenden Verhandlungen führen und stellt sich am Ende heraus, daß Fehler gemacht worden sind — und das wird sich wohl fast immer herausstellen —, dann wird ihm kaltherzig die ganze Verantwortung aufgebürdet, und er bekommt das in sehr deutlicher Weise zu fühlen. Das ist dann um so bitterer, je mehr man sich bewußt ist, seine volle Pflicht und Schuldigkeit getan zu haben. Aber die Unerfahrenheit und Unkenntnis gelten vor dem Tribunal des Volksurteils wohl kaum als mildernde Umstände.

Übertreibe ich? Allem Anscheine nach. Denn wenn auch — was vielleicht allseitig zugegeben wird — unsere Vorbildung uns in diesem Punkte im Stiche läßt, so gibt es doch andere Hilfsmittel, um sich im gegebenen Falle orientieren und zurechtfinden zu können. Nehmen wir einmal an, daß es sich um den Bau einer einfachen Dorfkirche handelt. Bei städtischen Verhältnissen liegen die Dinge wesentlich anders und in der Regel günstiger; und wenn wir uns an ländliche Verhältnisse halten, so geschieht das auch um deswillen, weil die Mehrzahl der Geistlichen zu den Landpfarrern gehört und weil, wenn Kirchbaufragen erörtert werden, man gewöhnlich trotzdem Stadtkirchen im Auge hat. Also bleiben wir bei der einfachen Dorfkirche. Da wird nun der Gang der Dinge in der Regel der sein, daß man sich mit einem Baumeister in Verbindung setzt. Der legt einen Entwurf vor, oder er schickt eine Mappe zur Auswahl, wie sie jetzt im Buchhandel zu billigen Preisen zu haben sind. Die Auswahl und Entscheidung wird nach dem Grundsatz getroffen: Möglichst billig. Findet sich etwas, was diesem Prinzip entspricht, so ist man froh, etwas Geeignetes gefunden zu haben und überläßt alles andere dem Architekten. Ihm in Stilfragen, in Grundriß, Raumverteilung, Innenanordnung, Stellung von Orgel, Altar, Kanzel u. a. hineinzureden, würde für Vermessenheit und strafbaren Vorwitz gehalten werden, und der Architekt selbst würde derartige Vorschläge sicher mit mitleidigem Lächeln aufnehmen, das dem Vorwitzigen auch den letzten Rest seiner Sicherheit raubt. Er wird nun keinen Versuch mehr machen, dem Architekten ins Handwerk zu pfuschen. Der ist doch Fachmann und jeder andere, der keine Baugewerkschule besuchte, ist Laie; und ist der Baumeister gar akademisch gebildet, so wird sich keiner zu seiner souveränen Höhe aufschwingen können. Also ist die Sache nicht höchst einfach?

Besehen wir sie bei Licht! Die Kirche ist fertig; der Voranschlag ist zwar überschritten, aber es ist noch gnädig abgelaufen. Die erste Freude an dem schönen Neubau, der gegen die alte Kirche in seiner jungfräulichen Schönheit sehr vorteilhaft absticht, beginnt allmählich zu verrauchen. Man wird nüchterner, kritischer. Es ist zwar alles nach allen Regeln der Kunst: Spitz-

bogenfenster, womöglich bunt verglast, Strebepfeiler, der Chor nach Osten, der Turm nach Westen, Emporen, Kanzel, Gestühl, alles Schnitz- und Holzwerk, wie es sich gehört, streng in „kirchlichem Stil“ gehalten. Der Architekt hat seine Sache offenbar verstanden. Und doch will kein rechtes Behagen aufkommen, weder bei Pfarrer noch bei Gemeinde. Ich will gar nicht von offenbaren Fehlern und Verstößen, schlechter Akustik und ähnlichem reden. Es soll alles ganz tadellos sein. Und doch kann der Gedanke auftauchen, ob nicht die alte Kirche ohne Spitzbögen und Strebepfeiler doch schöner, anheimelnder gewesen sei. Aber der Gedanke ist ja eine arge Ketzerei und wird darum sofort verscheucht. Gleichwohl, das Gefühl eines gewissen Unbehagens bleibt; man kann es nicht fassen, nicht aussprechen; man weiß nicht, woher es kommt und worauf es sich gründet. Aber es bleibt und verdichtet sich vielleicht doch zu der Überzeugung, daß doch wohl nicht alles in Ordnung sei. Aber da es nun nicht mehr zu ändern ist, beruhigt man sich und findet sich in das Unabänderliche.

Woher kommt denn nun das unerfreuliche Ergebnis, daß der Kirchbau, der für das Gemeindeleben ein Ereignis bedeutet, am Ende keinen befriedigt? Es sei ein Vergleich gestattet, um der Sache näher zu kommen. Betrachten wir zwei Wohnhäuser. Das eine macht ganz unmittelbar auf jeden, der es sieht, den Eindruck: hier muß sich's schön und behaglich wohnen. Das andere sieht gräßlich öde und langweilig aus, und man wird den Gedanken nicht los, als hieße hier wohnen doch nur eine Art Zuchthäuslerdasein führen. Das sind ganz landläufige Erfahrungen. Woran liegt aber dieser verschiedenartige Eindruck? Sind es nur Gefühlsmomente, von denen man ja nicht viel zu halten pflegt, die in diesem harten Leben gewissermaßen als Luxus erscheinen, die uns so urteilen lassen? Und wenn es Gefühlsmomente wären, was gibt uns ein Recht, über sie so absprechend zu urteilen? Stehen sie dem nüchternen praktischen Verstand hindernd im Wege? Dann allerdings müßten wir sie rücksichtslos bei Seite schieben. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall! Das Urteil, das uns das eine Haus behaglich und gemütlich, das andere kahl, öde und langweilig nennen läßt, ist nicht von einem unbestimmten Gefühl diktiert, sondern es ist ein verstandesmäßiges, ein logisches Urteil. Wenn wir es übersetzen, so lautet es ganz einfach: Jenes Haus ist praktisch und dieses ist unpraktisch; jenes zeugt in seiner ganzen Anlage und allen einzelnen Teilen von Überlegung und Einsicht, dieses von Geist- und Sinnlosigkeit; jenes trägt sozusagen den Stempel einer schaffenden, gestaltenden Persönlichkeit, dieses ist unpersönliche Fabrikware, wie hundert und tausend andere am Reißbrett entstanden oder nach einem Allerweltsschema kopiert. Und dabei ist das letztere fehlerlos gebaut, man findet keinen architektonischen Schnitzer, es ist kein Haus, wie man sie in Schilda zu bauen pflegt. Trotzdem urteilt das Auge sofort ganz unmittelbar beim ersten Anblick: jenes ist schön und dieses häßlich, und das heißt in die gewöhnliche Sprache übertragen: jenes ist praktisch und dieses unpraktisch. Denn wenn das Auge urteilt und sein Prädikat „schön“ oder „häßlich“ austeilt, so urteilt es nicht gefühlsmäßig, sondern, ohne daß wir es ahnen und wissen, nach logischen Gesichtspunkten.

Ich kann darauf hier nicht näher eingehen. Wer mehr davon wissen und sich durch Anschauung will belehren lassen, der nehme die von Schultze-Naumburg herausgegebenen „Kulturarbeiten“ [1]) zur Hand. Hier sei nur soviel gesagt. Es ist doch ganz naturgemäß, daß der Anblick des Harmonischen, Zweck-

[1]) Band I: Hausbau. 84 Abb. Mk. 3, geb. Mk. 4. — Band II: Gärten. Mit 170 Abb. Mk. 4, geb. Mk. 5. — Band III: Dörfer und Kolonien. Mit 164 Abb. Mk. 4, geb. Mk. 5. Andere Bände, darunter auch einer über Kirchen, stehen in Aussicht. Vgl. auch den Aufsatz im „Kunstwart“ 1902, Heft 13.

mäßigen, Sinnvollen uns angenehm berührt; der Anblick des Unzweckmäßigen, Sinnlosen uns abstößt. Das Auge empfindet das instinktiv, noch ehe der Verstand Zeit gehabt hat, den Sinneseindruck zu zergliedern. Wenn er aber imstande ist, dem Auge zu folgen, dann wird er dessen Urteil in allen Einzelheiten bestätigen. Und so ist in der Tat das Urteil des Auges ein logisches, und was in der Sprache der Ästhetik „schön" und „häßlich" heißt, das ist in der Sprache der Logik „praktisch" und „unpraktisch".

Es ist doch sicherlich überaus bezeichnend, daß der Widerspruch gegen die herrschende Praxis des Kirchenbaus von Künstlern und Architekten ausgegangen ist. Man war in diesen Kreisen am frühesten zu der Überzeugung gekommen, daß die Dorfkirchen, wie man sie heute in der Regel baut, nicht nur unschön, sondern, was dasselbe ist, unpraktisch seien. Sie wirkten unschön, weil sie unpraktisch waren, weil sie ihrem Zweck so wenig entsprachen. Und daß das Urteil von Künstlern, von namhaften Architekten geteilt wird, wird und muß uns hindern, es vorschnell abzuweisen.

Wenn wir die Bedenken, die von dieser Seite geäußert werden, näher betrachten, dann wird das auf der einen Seite dazu dienen, daß das unklare Gefühl des Unbehagens einer klaren Einsicht in die Gründe dieser Stimmung weicht, auf der anderen Seite wird es die Wege zeigen, die Fehler zu vermeiden, die bisher unbewußt gemacht worden sind.

Was wir oben von dem verschiedenen Eindruck gesagt haben, den zwei verschiedene Häuser auf uns machen können, gilt natürlich in derselben Weise auch von kirchlichen Gebäuden. Das Gefühl des Unbefriedigtseins, das uns angesichts so manches kirchlichen Neubaus beschleichen will, ist ein unklarer, unbestimmter Ausdruck, der klar und bestimmt in Worte gefaßt lauten würde: die Kirche ist unpraktisch. Das ist aber keineswegs so zu verstehen, als wäre sie gänzlich ungeeignet, ihren Zweck zu erfüllen. Es kommt nur darauf an, wie man den Zweck, den ein Kirchengebäude erfüllen soll, formuliert. Ist man bescheiden genug, von ihm nichts weiter zu verlangen, als daß es einen Raum bietet, der die darin Weilenden gegen Sonne und die Unbilden der Witterung schützt, dann werden allerdings vier Wände mit einem Dach darüber allen Anforderungen genügen. Aber mich dünkt, daß man selbst beim einfachsten Wohnhaus das Ziel höher steckt. Und für ein kirchliches Gebäude dies als den einzigen Zweck hinstellen, wird heutzutage selbst der strengste Puritaner nicht mehr wollen. Wir verlangen von dem Raum, der der Gemeinde als Versammlungsort dient, Würde, Ernst, Feierlichkeit. Wir fordern, daß seine Formensprache geeignet ist, in dem Besucher diese Gefühle auszulösen, daß seine ganze Anlage und die Anordnung des Raumes und der Einzelteile unmittelbar diesen Eindruck macht. Wenn wir also eine Kirche „unpraktisch" nennen, so beziehen wir das Urteil auf diesen Zweck und wollen sagen: Das Gebäude ist nicht würdig, nicht ernst, nicht feierlich genug. Die Kirche kann also in allen Teilen gut und solide gebaut sein, sie kann Raum genug bieten, die Anordnung der Emporen und des Gestühls kann zweckmäßig, die Akustik befriedigend sein — und doch „gefällt" sie uns nicht, das Auge bildet sofort ein ablehnendes Urteil und der Verstand deutet dies völlig richtig, wenn er sagt: sie ist unpraktisch, sie ist nicht ernst und würdig.

Gegen das Mißverständnis, als sei das „unpraktisch" im Sinne von „gänzlich verfehlt" oder „völlig unbrauchbar" zu verstehen, glaube ich nun geschützt zu sein. Wir verlangen grade von einem kirchlichen Gebäude, daß es uns auch geistige Werte vermittle, daß es uns ernst und andächtig stimme, und wenn es dazu ungeeignet ist, nennen wir es eben unpraktisch. Diesen Zweck mit architektonischen Mitteln, durch Grundrißanordnung, Formensprache,

Raumverteilung, zu erreichen, muß das Bemühen des Architekten sein. Dabei muß er aber immer darauf Rücksicht nehmen, daß er denen, für die er baut, verständlich bleibt. Und das ist gerade der Punkt, an dem es hapert. Die Formen, in denen unsre Baumeister und Architekten zu reden gelehrt werden, sind dem Volke unverständlich. In vielen Fällen werden sie ihnen selbst unverständlich, weil unverstanden, sein. Und selbst wenn sie, im günstigsten Falle, etwas sagen wollen, so pflegen sie so viel hineinzugeheimnissen, daß es für jeden andern ein unlösbares Rätsel sein wird. In der Regel geben sie aber nur wieder, was sie gelehrt worden sind, ohne eigene Verarbeitung und ohne tieferes Verständnis. Die Schulen, in denen sie vorgebildet werden, beschränken sich darauf, ihnen eine Unmenge von verschiedenen Stilformen mitzugeben, in deren Wirrsal sie sich unmöglich zurechtfinden können. Stilgemäßheit und Stilreinheit gilt als höchstes Prinzip, und so glaubt der Architekt seiner Aufgabe völlig gerecht geworden zu sein, wenn er „stilrein" gebaut hat. Leider kommt diesem verhängnisvollen Glauben das in kirchlichen Kreisen noch so festwurzelnde Vorurteil entgegen, als gäbe es einen spezifisch kirchlichen Stil und als sei dieser Stil die Gotik. So arbeiten beide Seiten Hand in Hand und bemerken kaum, wie sie sich vom Volksempfinden entfernen.

Und doch käme alles darauf an, daß sie dem Volke verständlich würden. Soll der oben gekennzeichnete Zweck eines kirchlichen Gebäudes erreicht werden, so müssen die toten Formen Leben gewinnen und sprechen; daß sie das nicht tun, daß sie tot bleiben und stumm, das erweckt jenen Eindruck von Kälte und Unbehagen, den wir in so mancher stilvollen Kirche empfinden. Da redet nichts zu einem, alles ist kalt und tot und stumm, man fühlt sich fremd und unbehaglich und ist froh, wenn man den Raum wieder verlassen kann. Und es macht keinen Unterschied, wenn der Besucher ein schlichter Bauer ist. Ja, er wird diesen Eindruck noch unmittelbarer und stärker haben, und der Eindruck wird noch nachhaltiger wirken, weil er gar nicht imstande ist, ihn zu analysieren, ihm verstandesmäßig nachzugehen. Es ist darum gar nicht verwunderlich, wenn der Kirchenbesuch in der neuen Kirche nachläßt. Ein Haus, in dem man sich fremd und unbehaglich fühlt, sucht man nicht gerne auf. Und in einer Kirche, deren Formensprache ihm unverständlich ist, die ihn vielleicht gar bedrückt, wo nichts Vertrautes, Bekanntes ihn anblickt, sondern alles ganz fremd und unverständlich ist, wird der Bauer sich immer unbehaglich fühlen und nie innerlich recht warm werden.

Hier liegt also die Quelle des ganzen Uebels. Unsere Architekten verzichten in der Mehrzahl darauf, etwas Eigenes zu schaffen, sie reproduzieren bloß, sie reden in Formen, die ihnen selbst unverständlich und gleichgültig sind, sie arbeiten am Reißbrett, sind ohne jede Verbindung mit dem Volksleben und Volksempfinden, schaffen ohne jede Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse; wie wäre es da möglich, daß das, was sie auf diese Weise hervorbringen, dem Volke lebendig würde? Wunderbar ist nur, daß die nächstbeteiligten und interessierten Kreise der Kirche, Geistliche und Kirchenbehörden, noch immer weder Grund noch Umfang dieses Übels sehen, sondern es noch auf jede Weise fördern helfen. Und doch ist es eine der allerselbstverständlichsten Forderungen, die eigentlich gar keiner Begründung bedarf, daß man die Kirchen, die Dorfkirchen zumal so baue, daß ihre Formen verständlich zum Volke reden, mit andern Worten: daß man volkstümlich baue.

Daß wir hiermit in Wahrheit die Wurzel des Übels bloßgelegt haben, wird uns in erfreulichster Weise durch einen Fachmann bestätigt. Regierungsbaumeister Gruner in Dresden, ein Mann, der sich um volkstümliches Bau-

wesen sehr verdient gemacht hat, sagt in der Vorrede zu seiner neuesten Publikation[1]): „Unsere modernen Dorfkirchen sind nicht mehr die Verkörperung des Gemüts- und Glaubenslebens ihrer Gemeinden, an ihrer Entstehung nimmt nur noch ein kleiner Kreis „von Amts wegen" dazu Berufener teil. Die architektonische Formenfrage und die akademischen Baugedanken, die sie reden und ausdrücken, sind der Mehrzahl fremd und unverständlich" (S. 5 f.). Und daß die Schuld zum großen Teile die Baugewerkschulen trifft, muß dieser Fachmann am besten wissen: „So lange unsere Baugewerksmeister auf ihren Schulen „akademisch" ausgebildet werden, vermögen sie nicht den einfachen, zum Herzen sprechenden Volkston für ein ländliches Gotteshaus zu treffen" (S. 63). Diese beiden Äußerungen eines anerkannt hervorragenden Fachmanns besagen in Kürze dasselbe, was wir ausgeführt haben.

Also volkstümliche Bauweise, Formensprache, die dem Volk verständlich ist, muß die Forderung lauten. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, daß man die ganze Frage nun einseitig als Stilfrage faßt. Ob Gotik oder Empire, ob romanisch oder Renaissance, ist herzlich gleichgültig neben der Hauptsache: daß man zum Volk rede in seiner Sprache. Wenn man diese Notwendigkeit begriffen hat, liegt eine Erwägung sehr nahe. Unsere Baugewerkschulen sind eine moderne Einrichtung. Und die Überfütterung mit unverstandenem Formenkram, das Dressieren auf gewisse Stile hat nur ungünstig gewirkt. Früher kannte man es nicht. Unsere alten Dorfkirchen sind von Meistern gebaut, die keine Gewerkschule besucht hatten. Sollte es ihnen vielleicht besser gelungen sein, den Volkston zu treffen? Sie standen mitten im Volk, kein mühsam angelernter Formenballast, keine theoretischen Vorurteile schieben sie vom Volksempfinden. Naiv, aus sich heraus, aus Eignem schöpfend, schufen sie. Das läßt schon a priori das Urteil zu, daß ihre Schöpfungen „eine Verkörperung des Gemüts- und Glaubenslebens der Gemeinde" waren, weil sie an diesem Leben teilhatten. Und dieses apriorische Urteil bestätigt sich, wenn wir ihre Schöpfungen betrachten. Ich verweise zum Beweis dafür nur auf das Gruner'sche Buch. Dort wird überzeugend, durch anschauliches reichhaltiges Material, dargetan, daß diese alten Dorfkirchen alle die Vorzüge aufweisen, die wir an den modernen schmerzlich vermissen, daß sie aus der Umgebung fast mit Naturnotwendigkeit hervorwachsen, daß sie nicht fremd und kalt, sondern im besten Sinn des Wortes volkstümlich, daß sie praktisch sind in dem Sinne, wie wir es oben verlangten.

So erweitert sich unsere Forderung volkstümlicher Bauweise zu der anderen: Anknüpfung an die guten Traditionen des ländlichen Kirchbaus. Unsre modernen Dorfkirchen sind Stadtkirchen, die sich aufs Land verirrten und dort eine klägliche Rolle spielen, weil sie nicht hinpassen. An den alten Dorfkirchen lerne man volkstümlich bauen. Gute erfreuliche Ansätze sind vorhanden; Gruner bringt Beispiele dafür. Ich nenne hier nur noch den genialen Theodor Fischer mit seiner Erlöserkirche in Schwabing (abgebildet „Kunstwart" 1902, Heft 13; vgl. auch den Aufsatz S. 15 desselben Heftes) und der Kirche in Gaggstatt (abgebildet und besprochen in der „M.-Schr. f. Gottesdienst und

---

[1]) Die Dorfkirche im Königreiche Sachsen. Leipzig. 1904. Mk. 5, geb. Mk. 6. Die Publikation ist weit über Sachsen hinaus von Bedeutung und man kann von ihr mit gutem Rechte sagen: Jeder Geistliche sollte sie kennen. Vgl. auch Tiedemann, der Kirchenbau des Protestantismus, seine Entwicklung und seine Ziele (Potsdam, Stein. 60 Pf.), ein vortrefflich orientierender und zum Nachdenken anregender Vortrag eines Fachmanns, auf der kurmärkischen kirchlichen Konferenz gehalten.

kirchl. Kunst" 1904, Heft 2). Wichtig genug ist die Sache. Denn bei der innigen Verknüpfung des religiösen und kirchlichen Lebens auf dem Lande hat Gruner ohne Zweifel recht, wenn er die Frage des ländlichen Kirchbaus eine „Frage des kirchlichen Lebens" nennt.

Neueres vom Gebiete neutestamentlicher Forschung.

Von Professor Lic. Dr. Kropatscheck in Breslau.[1])

1. Zur religionsgeschichtlichen Methode.

Einen sehr lesenswerten Aufsatz hat Prof. Hans Delbrück im Maiheft 1904 der Preußischen Jahrbücher veröffentlicht: Theologische Philologie. Eins der hervorragendsten neueren Geschichtswerke, Joh. Kromayers Antike Schlachtfelder (1903), das Ulrich von Wilamowitz in hoher Begeisterung gepriesen, und das Ministerium allen Gymnasialbibliotheken zur Anschaffung empfohlen hatte, wird von ihm hier in rücksichtsloser Weise kritisiert. Der Streit um kriegsgeschichtliche Prinzipienfragen ist auch unser Streit um die richtige Methode der Behandlung neutestamentlicher Quellen, nur daß unser Streit älter ist. Man braucht für die Namen der beiden Profanhistoriker nur die Namen Ferd. Christ. Baur und K. v. Hase einzusetzen. Deren Polemik über die rechte kritische Darstellung des Lebens Jesu hat sich nicht überlebt. Die Probleme sind latent geblieben und werden heute wieder stärker denn je empfunden.

Am interessantesten ist für uns die Diskussion an den Punkten, wo Delbrück seinen Standpunkt gegen Wilamowitz fixiert, dessen führende Stellung in der modernen Religionsgeschichte ja auch von uns Theologen allgemein anerkannt wird, der aber hier (nach Delbrück) auf eine „Scheinleistung" „hereinfiel" (S. 213), die „so sehr der wirklichen wissenschaftlichen Fundamente ermangelt, daß man ihr die Wissenschaftlichkeit selber nicht mehr zuerkennen kann" (S. 212). Wie ist es möglich, daß zwei angesehene Historiker (nicht etwa Theologen verschiedener Richtung) sich „die Wissenschaftlichkeit" absprechen? Das Rüstzeug des Kritizismus ist durchaus in Delbrücks Hand vereinigt. Er kann nachweisen, daß die Zahlenangaben der alten Berichte legendär sind, die Verproviantierung der Armeen unmöglich, die überlieferten militärischen Exerzitien unausführbar. Wir kennen als Theologen recht gut dies Operieren mit „unmöglich", „undenkbar" usw. Wilamowitz entgegnet, das sei alles „moderne Spekulation", deren „Urheber dies und jenes aus ihrer Erfahrung nicht mit der Überlieferung reimen zu können glaubten". Er fordert „Achtung vor der wirklichen Überlieferung" und will sein „Vertrauen lediglich auf die setzen, welche von den Dingen selbst noch etwas gesehen hatten, ganz ohne Rücksicht darauf, ob ihre Angaben für unser Empfinden den Schein der Wahrheit haben oder nicht" (Zeitschr. für Gymnasialwesen, Aprilheft 1903). Ein Beispiel, das man an Ort und

---

[1]) Vgl. „Studierstube" 1904, S. 246—251; S. 617—631.

Stelle nachlesen muß, ist der für Delbrück unannehmbare Acht-Stadien-lauf von Marathon. Für Wilamowitz (Aristoteles und Athen II, 85; I, 250) ist er echte Historie: „Der fabelhafte Lauf sollte niemand quälen"; „Artemis hat den Athenern die Kraft zu den βοηδρόμια (Lauf mit lautem Rufen zu Ehren der Göttin) gegeben und erhält zum Dank das Ziegenopfer." „Es ist der Unverstand und die Mißgunst allein, die diesem Tage abstreiten, daß das schlichte Vertrauen auf Gott und die eigene Tüchtigkeit wider alle Voraussicht menschlicher Kleingläubigkeit den Tapferen den Sieg gegeben hat. Das ist die Hauptsache." Allerdings muß er sich dafür von Delbrück einen Romantiker und Subjektivisten nennen lassen, „wobei dann das Urteil zwischen der gläubigen Verehrung des Wunders und dem Nihilismus der absoluten Skepsis hin- und herschwankt" (S. 238). Wer versteht von den beiden nun das Altertum besser, der Kritiker oder der Romantiker? Wird man den Evangelien gegenüber die gleiche „Achtung vor der wirklichen Überlieferung" üben? Kromayer sprach mit Empörung von der „Sucht, Polybius zu meistern"; das hieße „Polybius für einen gedankenlosen und schludrigen Skribenten erklären"; Delbrück vergleicht dies Zutrauen zu den Autoren, die den Ereignissen näher stehen, mit der gläubigen Position von Rubanowitsch und Viebahn auf dem „menschlichen Tage" gegen Dr. Lepsius (Reich Christi VII, 1). „Theologische Philologie!"

In den neuesten Streit um die religionshistorische Methode mit grundsätzlichen Bemerkungen einzutreten, habe ich hier keinen Anlaß. Das einzige wissenschaftliche Interesse, das ich als Referent über exegetische Arbeiten dabei habe, ist, daß stets wirkliche historische Erkenntnis zutage gefördert wird. In der Beziehung sieht es trübe genug aus in der jungen Wissenschaft. Welche Fülle problematischer Weisheit hat nicht Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments) mit der Miene, Gesichertes auszusprechen, uns vorgelegt, um die These zu beweisen, das Christentum sei eine synkretistische Religion. Sehr schwer ist es wohl nicht, Kombinationen hinzuwerfen, wie: Auferstehung des Gottwesens — Auferstehen des Sonnengottes im Frühling — Ostersonntag, frühmorgens — Aufgang der Sonne — Bedeutung der „drei Tage" in altorientalischer Mythologie — Übertragung „mit Händen zu greifen", wenn die soliden Fachkenntnisse dem Schreiber die nötigen Belege liefern (vgl. Gunkel über die Auferstehung und die Entstehung der Sonntagsfeier, und „Studierstube" 1904, S. 722). Alle diese Kombinationen wollen einer einzigen (bestrittenen) Tatsache das Gleichgewicht halten, daß Christus wirklich nach drei Tagen auferstanden ist und die Christen den Sonntag danach gefeiert haben. Wer Gunkels Heft in die Hand genommen hat, weiß, daß an jede Tatsache der Geschichte Christi, von der Geburt bis zur Auferstehung, sich derartige Kombinationen knüpfen lassen, die zu „widerlegen" eine Sisyphusarbeit bleibt, wenn der Gegner von vornherein gewillt ist, die einfache Lösung abzulehnen, nach der eine gutbezeugte Erzählung sehr wohl historisch sein kann, die daneben im Alten Testament geweissagt ist, oder an irgend etwas in andern Religionen „erinnert". Daß die grundlegenden

Personen nicht zu ihrem Recht kommen und nicht verständlich werden, hatten schon Wellhausen und Harnack gegen Gunkel eingewandt.

Immer wieder ist man veranlaßt, sich nach dem festen Boden umzusehen, der den Kombinationen den Halt geben soll. Ferd. Christ. Baur, an den ich eingangs erinnerte, konnte es sich leicht machen: „Alles, was zum echt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen enthalten ist, ... macht das eigentliche Wesen des Christentums aus, seinen substantiellen Mittelpunkt; es ist dies sein über alles einzelne übergreifendes Prinzip, das allgemein Menschliche, das wahrhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts.“ Dazu kommt die vergängliche Form des jüdischen Messiasbegriffs (Streitschrift gegen Uhlhorn, 2. Aufl., S. 30 ff.; vgl. Prot. Realenz. II, 478). Aber wir sind doch heute keine Hegelianer mehr, um mit Gunkel das Urchristentum des Johannes und Paulus zu opfern und ein imaginäres Evangelium Jesu einzutauschen (S. 88), das in seiner allgemein menschlichen Wahrheit und Schlichtheit unantastbar ist. Wir suchen nach wirklicher geschichtlicher Erkenntnis. Der Beweis, daß die von Gunkel aufgezählten Lebensdaten und Gebräuche „nicht von Jesus stammen“, ist nicht erbracht. Oder scheut man sich nur, Jesus selbst zu kritisieren, falls er der Vater der „Christologie“ sein sollte?

Historisch ist dies Verfahren jedenfalls nicht. Deutlicher noch werden die Mängel der Methode bei exponierten Beispielen, wie etwa den Versuchen, die Entstehung der Trinitätslehre zu erklären.

In der großen synkretistischen Bewegung nach Christi Zeit sei die Christologie geschaffen worden. Jetzt hatte die Zeit noch die Kraft, im Trinitätsdogma, einem der größten Rätsel der Religionsgeschichte, die Theorien weiterzubilden. Wenn in der gesamten Literatur ein so merkwürdiger Glaube, wie der an den dreieinigen Gott, fast unmittelbar nach einem Religionsstifter (etwa Buddha) auftauchte, so würden wir ohne Zweifel schließen, daß der originale Gedanke von ihm stamme. Nur von der Person Christi soll der Schein ferngehalten werden, als hätte er etwas vom modernen Christentum Christi Abweichendes lehren können. Was ist statt dessen natürlicher, als daß er selbst trinitarische Aufschlüsse gegeben hat, die dann die Grundlage und Voraussetzung der apostolischen Verkündigung bilden. Stände der von der Kritik angefochtene Taufbefehl, Matth. 28, nicht da, man müßte ihn postulieren.

Zum Glück sind die Versuche, die Anfänge unserer Religion in geschichtlichen Zusammenhängen zu erfassen, keineswegs das Monopol einer Schule. Das zeigt z. B. ein Aufsatz von R. Seeberg im Januarheft 1905 der Neuen kirchl. Zeitschrift (Zur Charakteristik des Apostels Johannes). In der historischen Perspektive, der Milieuschilderung, ist nichts versehen, und doch ist das Resultat ein diametral entgegengesetztes; „Der spekulativen Christologie des Kerinth trat die johanneische Christuskontemplation entgegen, die religiöse Erfahrung rang mit der Logik, der abstrakten Metaphysik vertrat die Geschichte den Weg. Dem dialektischen Spiel mit zwei Prinzipien warf die Religion im Bund mit der

Geschichte ihre Macht entgegen. Das verdanken wir dem Johannesevangelium" (S. 60).

Hoffentlich fallen derartige Anregungen auf guten Boden, und das Vorbild, das hier gegeben ist, reizt zum Studium der angewandten Methode. Sonst ist das weite Feld leicht zu charakterisieren: eine Schar von Männern, die in der neuen Methode eine große Gefahr sehen. Von allen Seiten werden Bedenken laut gegen den eingeschlagenen Weg. Am eingehendsten hat sie wohl Max Reischle begründet (Theologie und Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr. 1,80 Mk.), Hermann Gunkel hat ihm mit offenem Einsetzen seiner Person geantwortet (Deutsche Lit.-Ztg. 1904, S. 1100—1110, Nr. 18), Carl Clemen hat die Geschichte der Bewegung und die neueste Literatur bis zum 29. April 1904 geschildert (Die religionsgeschichtliche Methode. Gießen, Ricker. 80 Pfg.), K. Girgensohn als Systematiker zu ihr Stellung genommen (Die moderne historische Denkweise. Leipzig, Böhme. 1 Mk.), Nösgen[1]), in der Neuen kirchl. Zeitschr. 1904, S. 923 ff. sich geäußert.

Abwehrarbeit wird in Hülle, in Fülle geleistet. Doch wer wollte leugnen, daß es ein mühevolles, undankbares Geschäft bleibt für jeden, der nicht vom Streiten lebt und der nicht gewohnt ist, vom Gegner seine Probleme sich stellen zu lassen, sondern selbst sie aufzusuchen. Auf zwei Erscheinungen des Streites möchte ich kurz noch hinweisen.

In der gelehrten Diskussion kommt unerwartete Hilfe von den älteren Historikern, die man sonst als Väter der Bewegung anzusehen gewohnt ist, die aber jetzt sich willig in den Dienst der Reaktion stellen. Harnack hatte schon 1901 den jüngeren Religionshistorikern eine Absage gegeben (wiederabgedruckt: Reden und Aufsätze II, 159 ff.); erst kürzlich wieder wies er in sehr prinzipieller Weise einen angesehenen Philologen zurück[2]). Und Fr. Loofs hat noch deutlicher die Gegner gekennzeichnet, mit denen er nicht zu paktieren gesonnen ist (Die Krisis des Christentums im zweiten Jahrhundert. Deutsch-Evangel. Blätter 1904, S. 4 des Sep.-Abzuges): „Wenn, wie neuerdings von theologischer Seite geschehen ist (Gunkel), von Paulus und Johannes aus eine ganze Reihe christlicher Anschauungsformen, ja beinahe eine ganze messianische Dogmatik zurückvermutet wird in das angeblich stark synkretistische Judentum, das ins Christentum überging; wenn dann von solchen Voraus-

[1]) Andrerseits vgl. Boussets Aufsätze: Die Religionsgeschichte und das Neue Testament. Theol. Rundschau 1904, S. 265 ff., 311 ff., 353 ff.

[2]) Deutsche Lit.-Ztg. 1904, Nr. 41, S. 2469 (Anzeige von Joh. Geffcken, Die Acta Apollonii): „Zum Schluß noch eine Bitte: Die Geschichte der altchristlichen Literatur und der alten Kirche erfreut sich seit einiger Zeit der Aufmerksamkeit sachkundiger Philologen. Wir Kirchenhistoriker sind darüber beglückt und ersuchen darum, daß uns solche Unterstützung noch reichlicher zuteil werde. Dringend aber müssen wir wünschen, daß wir nicht nur auf Streifzügen besucht werden, als wäre unser Land gleichsam noch unentdeckt oder herrenlos, und jedes könne dort noch leichte und glänzende Beute machen. Auch von diesem Arbeitsgebiet gilt, wie von jedem anderen, daß man es in seinem ganzen Umfange umklammern muß, um es zu beherrschen, daß man auf einem Wege in dasselbe überhaupt nicht eindringen kann, und daß das Urteil darüber, was echt oder unecht, lebendig oder tot in ihm ist, das schwierigste ist."

setzungen aus das Christentum selbst als synkretistisches Gebilde ausgegeben wird, oder wenn in einem jüngst erschienenen philologischen Werke[1]) die These verfochten wird, daß das Christentum vorbereitet worden sei durch die Spekulationen des ägyptischen Hellenismus; wenn selbst der neutestamentliche Begriff des ‚Menschensohnes', in Zusammenhang gebracht wird mit trüben synkretistischen Ideen von einem Gotte ἄνθρωπος: so sind Bahnen besonnener Forschung mit solchen Konstruktionen verlassen".

Bedenklicher sieht es auf einem zweiten Kampffelde aus. — Man sollte denken, daß die tastenden Versuche, in denen die religionsgeschichtliche Forschung noch immer großenteils sich bewegt, zur Vorsicht mahnen würden. Erfahrungsgemäß ist gewöhnlich das Gegenteil der Fall. Ich meine selbstverständlich die popularisierende Arbeit der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher"[2]). Selbst ein liberaler Rezensent hält es für eine Schattenseite an Wernles glänzendem Stil, daß „Nichttheologen vielfach den Eindruck haben: So und nicht anders muß sich das alles verhalten". In der Evangelischen Kirchenzeitung (1904, Nr. 46) hat ein nicht genannter Theologe den rechten Ton getroffen, die schwache Seite dieser „Popularisierung der modernen Theologie" zu charakterisieren. Es gehörte zunächst nur dazu, einige der vielen Ausdrücke der vollen Sicherheit, Unmöglichkeit usw. zu sammeln, die in ihrer Häufung ziemlich peinlich berühren. Daß mehrere Hefte einen recht guten, empfehlenswerten Inhalt haben, sei gern bemerkt. Ich denke an v. Dobschütz' Apostolisches Zeitalter, Löhrs Hiob und Prediger Salomo, und einige andere. Die interessantesten, aber auch anfechtbarsten Hefte sind Boussets Jesus und Wredes Paulus.

Als andersartige populäre Lektüre liegt heute nur die Schrift von Rob. Falke zum Rezensieren vor: Gibt es eine Seelenwanderung? (vgl. Bertholet unter den Volksbüchern). Verlag von Eugen Strien in Halle 1904. 2,60 Mk. Aus zweiter Hand wird hier noch einmal das Material von den Ägyptern und Indern bis zu den modernen Theosophen ganz anregend zusammengestellt, mit scharfer Ablehnung der Versuche, im Neuen Testament die Vorstellung der Seelenwanderung zu belegen.

Ein neu geplantes positives Unternehmen ist in Vorbereitung. Es will den Beweis liefern, daß sich über religionsgeschichtliche Fragen innerhalb der Hl. Schrift noch manches bisher nicht Ausgesprochene sagen läßt.

2. Paulus.

Eine zusammenfassende Darstellung der gesamten neuesten Arbeit an der Chronologie und Theologie des Apostels hat jüngst Prof. Carl

[1]) Reitzenstein, Poimandres, Leipzig, Teubner 1904.

[2]) Erschienen sind bisher zum Preise von meist 40 Pf. (Verlag von Gebauer-Schwetschke in Halle): Wernle, Quellen des Lebens Jesu; Bousset, Jesus (Doppelheft); Eb. Vischer, Paulusbriefe; Wrede, Paulus (Doppelheft); Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat; v. Dobschütz, Apostolisches Zeitalter; Holtzmann, Entstehung des Neuen Testaments; Löhr, Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren; Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie; Bertholet, Seelenwanderung.

Clemen geliefert (Paulus. Zwei Bände, Gießen, Ricker), die zur Besprechung jedoch nicht eingesandt ist. Auch auf den sehr bedeutenden Zahnschen Kommentar zum Galaterbrief kann ich nur im Vorbeigehen hinweisen.

Von Joh. Walter (Pastor zu Marienburg in Livland) liegt ein anregendes Buch (Der religiöse Gehalt des Galaterbriefes. X, 257 S. Göttingen 1904, Vandenhoeck u. Ruprecht. 6 Mk.) vor. Das „Christentum des Paulus“ ist das Thema. An religionsgeschichtliche Arbeit hat der Verfasser nicht gedacht. Schon daß er, außer der Schrift von Diels über elementum, „in den letzten anderthalb Jahren kaum ein wissenschaftliches Buch hat aufschlagen können“, hinderte den von praktischer Arbeit offenbar fast erdrückten Pfarrer an Auseinandersetzung mit der neuesten wissenschaftlichen Literatur. Um so mehr ist anerkennenswert, daß eine gute methodische Schulung es ihm ermöglichte, mehrere wichtige Probleme scharf zu präzisieren und die eigenen Gedanken darüber klar vorzutragen.

Es handelt sich einmal — die äußere Form des Buches ist eine fortlaufende Exegese von Gal. 2, 15 bis zum Schluß — um die Frage nach der „objektiven Erlösung“, die an 2, 19 angeknüpft ist. Ich kann dem Verfasser nicht beistimmen, wenn er in seiner Abneigung gegen das Bestreben, die Erlösung in einen subjektiven Vorgang aufzulösen, so weit geht, ein Entweder — Oder aus dem Objektiv und Subjektiv zu konstruieren, bei dem die evangelische Lehre in ernste Gefahr gerät. Gegen Mißverständnis schützt man die Lehre genügend, wenn man nicht von einem neuen Verhalten des Menschen, sondern einem neuen von Christus gestifteten Verhältnis des Menschen zu Gott redet (Hofmann). Das Verdienst des Verfassers ist es, die objektive Seite der Erlösung kräftig mit allen Argumenten noch einmal betont zu haben; aber er selbst lenkt doch ein zu einem Standpunkt, der von dem durch ihn bekämpften (Hofmann, A. Seeberg) nicht so wesentlich verschieden ist, wenn er schreibt (S. 33): „Als Hauptziel meiner Paulusstudien schwebt mir vor, den Beweis zu erbringen, daß bei Paulus gerade die stärkste Betonung der objektiven Seite der Erlösung am meisten die ethische Seite derselben hervorhebt und ins Licht stellt.“ Das ist auch meine Ansicht über die Verknüpfung der zwei Seiten des einen Gedankens, in der der Schlüssel der paulinischen Ethik liegt: Wir sind der Sünde gestorben, so tötet eure Glieder; wir sind geheiligt, so heiligt euch; wir haben Christum angezogen, so ziehet den alten Menschen aus und die vielen andern Stellen, wo Perfektum und Imperativ nebeneinanderstehen, ohne daß der Energie des einen der beiden Gedanken etwas abgebrochen werden darf. Sobald der Verfasser den Versuch machen würde, sein Drängen auf eine objektive Erlösung in dogmatische Formen zu fassen und einer allseitig ausgebauten Soteriologie einzuordnen, würde er, glaube ich, merken, daß er der Erlanger Theologie gar nicht so fern steht.

Schärfer ist die Differenz zwischen ihm und R. Kabisch, dessen eschatologisch-jüdisch-eudämonistische Fassung des Heilsgutes allerdings gar nicht dem paulinischen Christentum gerecht wird. Schon die Tat-

sache des Geistesempfanges stößt die eschatologische Konstruktion um, und jede Beschäftigung mit dem Galaterbrief lehrt aufs neue, daß die Begriffe: *κληρονομία*, *ἐπαγγελία* (abstr. pro concr.), *υἱοθεσία*, *ζωή*, Geistesempfang, Rechtfertigung usw. Synonyma sind, alle gruppiert um den Zentralbegriff: *ἐν Χριστῷ εἶναι*, für dessen Verständnis Gal. 2, 20 (*ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ* ꝛc.) und Luthers Christus in nobis actuosissimus maßgebend sind. Der christliche Inhalt aller dieser Wendungen ist so ausgeprägt, daß die Versuche, vom jüdischen Hintergrund aus ihn zu bemeistern, scheitern mußten (S. 73). Wie gegen Kabisch, hat der Verfasser auch gegen Everling, Wernle, Lüdemann u. a. scharfe und zutreffende Kritiken eingeflochten. Die größeren Exkurse über *πίστις*, *σάρξ*, die Formel *ἐν χριστῷ* seien noch genannt. Zweideutig bleibt leider bis zum Schluß der Gebrauch des Wortes Erfahrung. S. 217, Anm. 2 wird gegen den Begriff polemisiert, obwohl nicht einzusehen ist, aus welchen Gründen von Glaubensaussagen das Prädikat Erfahrung ferngehalten werden soll. S. 226 und sonst wird das unentbehrliche Wort in der Polemik gegen Wernle wieder vom Verfasser benutzt. — Nimmt man den reichen Ertrag des Zahnschen Galaterkommentars (1905) hinzu, so gewährt die Waltersche Monographie mit jenem die beste wissenschaftliche Ausbeute, die man für jede Beschäftigung mit dem Brief aus der Literatur der letzten Jahre namhaft machen kann. Walter schreibt zudem einen lebhaften, persönlichen Stil, der die Lektüre recht anziehend macht.

Eine beachtenswerte Konjektur zu Eph. 1, 1 gab P. Ewald in einer Mißzelle (Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 560 ff.). Die Stelle hat ihre Schwierigkeit durch das nicht ursprüngliche *ἐν Ἐφέσῳ*, das die neueren Ausgaben einklammern, und die Exegeten vielfach durch eine im Original in blanco gelassene Ortsangabe ersetzt denken. Statt anderer Konjekturen, die der übrig bleibenden seltsamen Wortfolge aufhelfen sollen, schlägt Ewald vor, das *τοῖς ἁγίοις τοῖς* zu ersetzen durch *τοῖς ἀγαπητοῖς* (ohne den störenden zweiten Artikel). Das Für und Wider der einzelnen Konjekturen wird gründlich besprochen.

Auf die Hypothese von H. Achelis, altchristliches Syneisaktentum auch in der dunklen Stelle 1 Kor. 7, 36—38 anzunehmen, ist im letzten Referat (1904, S. 630) hingewiesen worden (Virgines subintroductae, Leipzig 1902, Hinrichs. 2,50 Mk.). Die Frage ist inzwischen lebhaft weiter besprochen und fast immer in dem unbefangenen Ton aufrichtiger Geschichtsforschung diskutiert worden, der in biblischen Streitfragen sonst leider so selten zu finden ist. Der Katholik A. Bigelmair hatte als Historiker Bedenken, die asketische Sitte des „Zusammenlebens eines ehelosen Mannes mit einer gottgeweihten Jungfrau", die aus dem 3. und 4. Jahrhundert bekannt ist und von den Synoden bekämpft wird, ins 1. und 2. Jahrhundert zurückzuverlegen (Histor. Jahrbuch der Görresgesellsch. XXV, S. 571 ff.). Andererseits hatte der katholische Exeget Ignaz Rohr (Breslau) schon 1899 in seinem Buche: Paulus und die Gemeinde zu Korinth über 1 Kor. 7, 36 ff. gesagt: „Vorausgesetzt ist im ganzen Passus ein Institut, das dem Syneisakten-

tum nahe verwandt ist“ (S. 67). Von protestantischer Seite hatten bereits früher Weizsäcker (Apostol. Zeitalter, 1 Aufl.) und Grafe (Geistliche Verlöbnisse bei Paulus, Theol. Arb. a. d. rhein. wiss. Pred.-Verein N. F. III) 1 Kor. 7 so aufgefaßt. Zuletzt noch hat Ad. Jülicher im Archiv für Religionswissenschaft (1904, S. 373 ff.: Die geistlichen Ehen in der alten Kirche) betont, daß er „kein Bedenken trägt, in 1 Kor. 7, 36—38 ein durch die Urform der geistlichen Ehe geschaffenes Problem von Paulus besprochen zu finden“ (S. 382 f.). Jedenfalls die „Elemente“ des späteren Syneisaktentums liegen im Neuen Testament fertig vor (S. 382). Exegetisch hätte man dann die Deutung aufzugeben, nach der Paulus dem Vater oder Vormund einer heiratsfähigen Jungfrau Ratschläge erteilt. Der heiratende Mann (*γαμίζειν* = *γαμεῖν*, nicht ein die Tochter verheiratender) ist der Brunstleidende. Das Liebespaar, so rät Paulus sehr verständig, soll trotz des unbesonnenen Gelübdes der Keuschheit sich lieber heiraten, mag auch die Ehelosigkeit in solchem Fall verdienstlicher sein. In dieser verbesserten Form Jülichers ist wohl jetzt die Hypothese von Grafe und H. Achelis zur Diskussion zu stellen. Auch das kirchengeschichtliche Material hat Jülicher vermehrt, u. a. durch ein sehr instruktives Beispiel aus den Heiligengeschichten des Johannes von Ephesus (ca. 566).

Der Widerspruch ist trotzdem nicht ausgeblieben. Zur Rezension ist eingesandt ein Aufsatz von Dr. J. Rudolph, ev. Pfarrer in Hoboken, N. J.: Virgines subintroductae aus der Deutsch-Amerikanischen Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1904. Durch Schreib- und Druckfehler ist die Arbeit leider recht entstellt, auch an Mißverständnissen fehlt es nicht. Übersieht der Blick des Verfassers auch keineswegs den ganzen Umfang des Problems, so ahnt er doch ganz richtig, daß zwischen der späteren Sitte und dem apostolischen Zeitalter ein Unterschied zu machen sei. Den Gedanken weiter zu verfolgen, hindert ihn die nicht ausreichende eigene Kenntnis der Quellen und eine etwas derbe Art, die Perioden der Kirchengeschichte zu schematisieren.

Wertvoller ist Jos. Sickenbergers Aufsatz: Syneisaktentum im 1. Korintherbriefe? (Biblische Zeitschrift 1905, S. 44 ff.) Bei Rudolph wird (S. 12) gelegentlich einmal der Einwand gestreift, weshalb denn keiner der alten griechischen Ausleger die Stelle so verstanden haben, wie H. Achelis. Sickenberger führt das patristische Material zur Erklärung der Stelle vor (Chrysostomus, Theodoret, Epiphanius, Methodius u. a.), das nirgends eine Andeutung über vorausgesetztes Syneisaktentum liefert, und bespricht dann gründlich die lexikalische Frage, ob *γαμίζειν* = *γαμεῖν* genommen werden könne. Sie wird entschieden verneint. Damit sind zu den historischen Bedenken (Bigelmair) jetzt gewichtige exegetische Gegengründe getreten. Die Fachleute werden entscheiden müssen.

Wenn ich recht sehe, liegt hier zugleich ein typisches Beispiel richtig oder falsch angewandter religionsgeschichtlicher Methode vor. Die „Elemente liegen im Neuen Testament fertig vor“, meint Jülicher, „deren Durchdringen in dem Gemeinschaftsleben der enthusiastisch erregten alten Kirche

zunächst ein absolutes Ignorieren der Geschlechtsunterschiede als für uns mit der alten Welt abgetan, sehr bald, weil das Fleisch dies Ignorieren bestrafte, das kühnste Ankämpfen gegen sie, das erfindbar war, nämlich die geistlichen Ehen auf die Tagesordnung setzte" (S. 382). Therapeuten- und andere Ideale mögen mitgewirkt haben; kaum die „platonische" Liebe, sondern im Gegenteil das Ideal eines verdienstlichen Kampfes mit besonders gefährlichen sinnlichen Versuchungen. Jülicher wird recht haben, wenn man unter Elementen nichts weiter versteht, als den Spruch Christi, daß die, die gewürdigt sind, zu jener Welt zu gelangen, weder freien noch sich lassen freien (Luk. 20, 35), und den des Paulus: Hinfort gilt es, daß die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine (1 Kor. 7, 29). Aber unsere eschatologisch exegesierenden Theologen haben auch das paulinische: *οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ* (Gal. 3, 28) umgedeutet zu dem Gedanken: Dem Auferstehungsleibe werden die Geschlechtsorgane fehlen usw. (Kabisch, S. 307), wogegen J. Walter in dem oben angezeigten Buch (S. 141) polemisiert. Für Paulus hören wir nicht auf zu sein, was wir waren, also auch sinnlich empfindende Menschen, und können doch in Christo und geheiligt sein. Will man die paulinischen Gedanken als Elemente für das spätere Syneisaktentum ansehen, so kann dies nur in dem Sinne gelten, daß die außerchristliche Askese sich mißbräuchlich ihrer als Elemente bedient hat.

Klar bleibt der fundamentale Unterschied zwischen dem weisen seelsorgerlichen Rat 1 Kor. 7, 38 (besonders auch in der Jülicherschen Deutung) und dem Spruch der Apokryphen Acta Pauli: „Selig sind, die Weiber haben, wie wenn sie sie nicht hätten, denn sie werden Gott erben" (Schmidt, Acta Pauli, S. 193), wenn auch 1 Kor. 7, 29 deutlich das elementum dieses Makarismos ist. Zu dem Spruch Christi bildet eine gute Parallele eines der neuen Sayings of Jesus aus den Oxyrynchos Papyri, Bd. IV. Ed. by Grenfell and Hunt (London 1904). Ich zitiere die ausführliche Rezension von U. v. Wilamowitz (Gött. Gel.Anz. 1904, S. 664). Danach zeigt der Pap. Nr. 655 allerdings dem Unbefangenen recht deutlich, wie rasch die Worte Jesu bis zur Unkenntlichkeit überprägt wurden. Hier scheint Jesus gesagt zu haben (nur der erste Satz ist verstümmelt): „Ihr seid etwas viel Besseres als die Lilien, die wachsen, ohne zu spinnen, und wenn sie nur ein Kleid haben, was fehlt ihnen? Und ihr? Wer kann seiner Länge etwas zusetzen? Er selbst wird euch euer Kleid geben." Seine Jünger sagen zu ihm: „Wann wirst du uns offenbar werden, und wann werden wir dich sehen?" Er sagt: „Wenn ihr euch auszieht, ohne euch zu schämen." Es ist bekannt, wie man das Kriterium dieser Offenbarung der Zukunft des Herrn zu gebrauchen gewagt hat oder durch Abgewöhnung der Scham das Kommen des Reiches Gottes zu beschleunigen gesucht hat.[1])

Mit großer Zartheit hatte H. Achelis vom Syneisaktentum ge-

[1]) Nachträglich sei (bei der Korrektur) auf die eingehende Besprechung der neuen Logia von Heinrici (Stud. und Krit. 1905, Heft 1) aufmerksam gemacht, wo der zitierte Spruch anders gedeutet wird.

redet, volle Gerechtigkeit geschichtlichen Verständnisses ihm gewährend. Wo er zur Entschuldigung die dekadente Zeit mit ihrer „nervösen, zerrütteten, greisenhaften Gesellschaft“ (S. 73) erwähnte, übernahm Jülicher noch weiteren Verteidigungsdienst und sprach von einer Zeit der „vollen Jugendfrische“ und des „asketischen Enthusiasmus“ (S. 382). Der moderne geschichtliche Sinn feiert hier geradezu Triumphe. Man mag das Institut beurteilen, wie man will, auf keinen Fall läßt sich die Grenze verwischen zwischen der großen außerchristlichen Geschichte asketischer Ideale und dem überlieferten Bilde Christi und Pauli. Die Frage, ob Paulus wirklich 1 Kor. 7 Syneisaktenwesen vor sich gehabt hat, ist geschichtlich und exegetisch nach den angegebenen Gesichtspunkten zu untersuchen. In keinem der beiden möglichen Fälle aber gelingt es, den Apostel selbst als ein Glied der Geschichte des Syneisaktenwesens aufzufassen. Die Erklärung aus dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang versagt gerade da, wo sie die Probe bestehen soll. Nicht immer führt ein Problem in so klarer Weise an die Grenze dessen, was religionsgeschichtlich vergleichbar ist. Der Phantasie kann es dann getrost überlassen bleiben, die apokalyptischen Ideale der Ehelosigkeit und Askese, den Synkretismus nicht nur der Weltanschauung, sondern auch der Ziele, die man dem Leben setzte, die ganze „Interimsethik“ Jesu und der Apostel sich auszumalen. Man mag das Milieu damit zum Teil richtig treffen, die charakteristischen Züge werden mehr verwischt als herausgehoben. Sie können allein in sorgfältiger Geschichtsforschung bestimmt werden. Der Stand der Diskussion zwischen Jülicher und Sickenberger zeigte deutlich, bis zu welchem Grade der Gewißheit ernsthafte, wirkliche Forschung zu führen vermag.

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Zur Frage der Verständigung.

1. Der Streit um die neue Religion (Allg. Ev. luth. K. Ztg. 1905, Nr. 6):

Schon längst ist der Zustand innerhalb der evangelischen Kirche von kirchlich gläubigen Kreisen als unerträglich bezeichnet worden, und der Fall Fischer hat ihn noch unerträglicher gemacht. Bereits werden Stimmen laut, und angesehene Männer wie D. Stöcker treten dafür ein, daß das Messer der Scheidung an die evangelische Kirche gelegt werden müsse: ein Teil der Kirchen und Pfarreien solle den Liberalen überlassen werden, wo ihre Geistliche dann predigen können, was ihnen beliebt und niemand sie mehr stört oder mit Absetzung bedroht; der andere Teil verbleibt der gläubigen Gemeinde, die dann auch ihrerseits fremde Lehren und Lehrer nicht mehr zu dulden braucht. War es dies oder anderes, genug, auch auf der anderen Seite kommt man endlich zu der Einsicht, daß es so in der Kirche nicht mehr fortgehen kann. Prof. D. Rade schreibt in der „Christl. Welt“ vom 2. Februar 1905: „Der bisherige Zustand kann nicht dauern. Dies Absprechen des Christentums gegenüber solchen, die von Herzen Christen sein wollen. Dies Herumkurieren und Amputieren am Leibe unserer Kirche.“ Er fordert zum offenen, ehrlichen Streit heraus, was in der Kirche gelten und was nicht gelten soll; und er steht nicht allein. Denn er deckt mit seinem Schilde das ganze Heer der Modernen von den Ritschlianern mildester Observanz an bis herab zu Bousset, Weinel und Wernle. Sie alle erkennen ihn auch willig als den Mann an, der ihre Sache vertritt. Wir haben keine Ursache, der angebotenen Auseinandersetzung aus dem

Wege zu gehen und wünschen nur, daß es ein vornehmer, ernsthafter und vor Gottes Augen geführter Streit werde. Denn es handelt sich um die höchsten Güter der Gemeinde und des deutschen evangelischen Volkes.

D. Rade gibt seinem Artikel die Aufschrift: „Eine neue Religion," und beschwert sich im ersten Teile, daß man ihm und seinen Freunden eine „neue Religion" unterschiebe ...

Zwei Wege sieht D. Rade vor sich, den einen der Anbequemung, den andern der rückhalt- und schonungslosen Auseinandersetzung ...

Hier ist nun der Punkt, wo Rade mit seiner eigentlichen Forderung hervortritt. Der rechte Glaube, der aus allem Streit hervorgeboren werden soll, kann nur dann gedeihen, wenn der Lehre völlige Freiheit gegeben ist. „Der kirchlichen Rede muß vor aller Welt der Charakter eines durch keine äußere Rücksicht und Schranke eingeengten Zeugnisses erobert werden." Kein Kirchenregiment, kein Tribunal darf wehren oder richten. Man braucht nicht zu befürchten, daß diese vollkommene „Gewissensfreiheit" zur Anarchie führe. Es kann keine Rede davon sein, schreibt Rade, daß alles gelehrt und gepredigt werden dürfe, was den Menschen einfällt. Es gibt ein Richteramt, das ist die Gemeinde. „Man wird denen, die als christlich ausgeben, was dem Christentum zuwider ist, das Gewissen schärfen. Es wird das ein Bruderdienst werden, den einer dem andern leistet. Es wird Sache der Gemeinde sein, daß sie über ihren Hirten selbst wacht. Es wird eine öffentliche Stimme geben, die Unfug abwehrt. Und wenn es die nicht gibt, dann ist freilich das ganze Kirchenwesen nicht wert, daß es besteht." Rade gibt sofort ein Beispiel dieser öffentlichen Zucht. Er fordert jenen Prediger in Bremen, der die Religionslosigkeit als höchstes Ziel verkündete, Pastor Mauritz am Dom, auf, Rede zu stehen. Denn was von seinen Predigten und dem Konfirmandenunterricht gesagt werde, zehre weithin als „heimliches Gift". „Vielleicht geschieht ihm bitteres Unrecht, dann dankt er mir den Dienst, den ich ihm mit diesen Zeilen tue." Rade schließt seine Ausführungen mit dem Hinweis, daß die Modernen gar wohl wissen, daß das Christentum in der Vergangenheit wurzelt; „auch sie wollen die Fülle der heiligen Überlieferung nicht missen, sondern nur noch tiefer erschließen und reichlicher davon zehren." Um deswillen „protestieren wir mit aller Entschiedenheit gegen den Vorwurf, wir hätten eine neue Religion".

Man wird gestehen, daß die Modernen keinen glücklicheren Anwalt als Prof. D. Rade finden konnten. Seine Rede hat etwas Gewinnendes, Versöhnendes, fast möchten wir sagen Aussichtsvolles. Ohne dem Glauben der Gemeinde zu nahe zu treten oder ihre gläubigen Glieder zu ärgern, bemüht er sich vielmehr, ihr Ehre zu erweisen, und redet aufrichtig von dem hohen Wert ihrer „großen Goldmünzen" auch für die Modernen. Auf der andern Seite malt er in lichten, versöhnlichen Farben die Bestrebungen der letzteren. Nicht kalte, kritische Gelehrsamkeit, nicht ästhetische Lust an Jesus schaffen ihre religionsgeschichtlichen und anderen Bücher, sondern Wille zum Glauben, wahre, innere Frömmigkeit ...

Darf man solchen Zeugnissen gegenüber wirklich von einer neuen Religion reden, deren Anhänger aus der Kirche ausscheiden müßten, mit eignen Kirchen und Predigern? Um das gleich vorauszuschicken, in diese Scheidung möchten auch wir nicht so schnell willigen. Grund ist uns die Geschichte der Kirche. Die Kirche hat zur Zeit des Rationalismus auch schlimme Zeiten gesehen, aber das Messer hat sie nicht genommen, den Schnitt nicht vollzogen. Das war ihr eigner Gewinn. In der nachfolgenden Erweckungszeit durfte sie dem ganzen deutschen Volk zu neuem Segen werden. Wir hätten noch andere Bedenken auf dem Herzen, ob das Hinausstoßen nicht den geistlichen Untergang vieler zur Folge hätte, da sie dem heilenden Einfluß der Gemeinden entzogen werden u. dgl. ...

Die neue Religion setzt nicht in der Peripherie, sondern im Zentrum ein. Das Zentrum aber ist die Kardinalfrage: Wie dünkt euch um Christo? Wes Sohn ist er? Hier scheiden sich die Geister und die Religionen. Die christliche Religion steht und fällt mit dem zweiten Artikel des Apostolikums im Sinne der Auslegung von Luthers kleinem Katechismus. ...

Von diesem Glauben sich trennen, heißt von der christlichen Religion sich trennen; an Stelle dieses Glaubens etwas anderes setzen, heißt eine neue Religion schaffen. Und diese neue Religion sucht man jetzt in der Tat zu schaffen. Man

lese doch die von D. Rade so freudig begrüßten religionsgeschichtlichen Volksbücher. So mannigfaltige Gegenstände sie behandeln, so verschieden ihre Verfasser sind, darin sind sie, sobald sie auf das Christentum kommen, eins, daß Christus nicht vom Himmel herabkam, daß er nicht die Schuld der Menschheit mit seinem Tode sühnte, daß er nicht auferstanden, daß er nicht gen Himmel gefahren ist....

Wir finden daher noch immer keinen andern Ausweg, als daß die geordneten Kirchenregierungen ihr Wächteramt ausüben; sie können es milde und strenge ausüben. Das mindeste, was sie von ihren Predigern verlangen müssen, ist, daß sie ihre Heterodoxien bei sich behalten, daß sie nicht den Glauben der Gemeinde verderben. Die Gemeinde wird freilich dürre Tage bekommen, wenn ihr Prediger ihr nichts von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, nichts von seiner Auferstehung und Himmelfahrt sagen kann, weil er nicht daran glaubt; wenn sie das Beste vom Christentum nicht mehr zu hören bekommt. Aber sie muß sich dann eben behelfen, wie man sich in dürren Zeiten behilft. Nur die neue Religion müßte unbedingt von Kanzel und Unterricht fern bleiben, und wenn sie doch hereingebracht wird, dann hat das Kirchenregiment keinen andern Ausweg, als den Prediger zur Amtsniederlegung zu veranlassen; er ist kein christlicher Prediger mehr.

Wenn wir demnach D. Rades Vorschläge schlechthin ablehnen müssen, möchten wir damit doch nicht so von ihm heute scheiden. Er meint es zu aufrichtig, es ist ihm zu bitter leid um die Zerrissenheit in der Kirche, als daß wir eine runde Absage über unser Gewissen brächten. Dazu kommt, daß er in dem Fischerschen Streite das bedeutsame Wort von seinem „christozentrischen" Standpunkte fallen ließ, der ihn von Fischer trenne. Dann ist er aber auch nicht Vertreter der „neuen Religion", sondern einer „verschränkten Theologie", und viele seiner Freunde stehen wie er. Wir rechnen daher nicht mit dem ab, was er alles in seiner „Christl. Welt" zuließ und was die Gemeinde oft schwer bedrückte, wir rechnen mit dem, was er selbst will und von sich sagt. Soviel Trennendes vorliegt, ein Faden ist noch da: das christozentrische Christentum. Diesen Faden wollen wir festhalten und nicht vergessen. daß man auch dort den liebt, den wir unsern Gott und Heiland nennen. Will es Gott, so werden sich die christozentrischen Menschen wieder zu einem Glauben und zu einer Anbetung zusammenfinden. Aber eins müßte auf jener Seite aufhören: die wenn auch ungewollte aber unerträgliche Vergiftung der Seelen. Man muß endlich einmal einsehen, daß die Theologie diejenige Wissenschaft ist, die es nicht bloß mit dem Kopfe, sondern vornehmlich mit dem Herzen zu tun hat; Ablehnung einer bestimmten christlichen Lehre bedeutet für viele einen inneren Zusammenbruch. Man muß endlich einmal einsehen, daß unsere Gemeinden nicht Versuchsobjekte sind, sondern Menschen mit allen ihren Sünden und Schwachheiten, die eines Führers bedürfen in der Gewissensnot, eines Halts in den Leiden des Lebens, eines gewissen Trostes in der Todesstunde. Nehmt ihnen den nicht, der allein heilen, trösten und selig machen kann. Rührt nicht an das zarte Gewächs ihres oft schwachen Glaubens, indem ihr das Scheidewasser eurer Kritik über die Bibel gießt. Vielleicht könnt ihr es ertragen, die Gemeinden ertragen es nicht. Wenn D. Rade und seine Freunde uns hier helfen, wenn sie mehr Gewissen für die Gewissen haben wollten und so auf ihre Kreise einwirken, so würde vieles besser werden. Mit dieser Bitte schließen wir.

2. Religionsgeschichtliche Volksbücher im Urteile von Wernle (laut Chr. Welt 1905, Nr. 6 Sp. 131—134):

Eben jetzt, da in unsern Religionsgeschichtlichen Volksbüchern diese Forschung in die weitesten Kreise hinaustritt, drängt sich uns auch die andere Seite auf. Es ist — um es schroff auszudrücken — das Zerstörende und Verwirrende, das immerfort das Befreiende und Beglückende begleitet. Unsere Gegner pflegen in der Regel nur dies zweite zu sehen. Haben sie denn ganz falsche Augen?... Wo bleibt da der feste historische Grund? Wo bin ich ganz sicher, Jesus selbst zu greifen und nicht bloß Überlieferung über ihn? Löst sich am Ende alles in Dunst und Nebel auf?... Am radikalsten geht Wredes „Paulus" gegen alte Lieblingsmeinungen zum Sturm vor....

Das alles wird auf viele Leser zerstörend und verwirrend wirken müssen. Ich glaube, wir sollen uns das frei eingestehen und uns gar nicht darum kümmern, ob sich andere über dieses Eingeständnis besonders freuen oder nicht. Es ist

immer der erste Schritt zum Vorwärtskommen, sich die Dinge so vorzustellen, wie sie sind. Und ich denke, daß wir, die Mitarbeiter an dieser Popularisierung biblischer Forschung, mit klarem Bewußtsein so schrieben, wie wir schrieben. Man wird uns deshalb eine große Schuld zumessen an der Zersetzung des Christentums unserer Zeit. Ich glaube, mit Unrecht. Schuld muß allerdings vorhanden sein. Aber es ist eine uralte Schuld, die sich heute sühnt.... Es ist gar kein Zweifel, daß wir in einer wirklichen Krisis stehen. Wie sollen wir sie überwinden helfen? Eins ist sofort klar: wie sie nicht überwunden werden kann und darf. Sie kann jedenfalls nicht durch Verbote und kirchliche oder staatliche Einschränkungen der Lehrfreiheit überwunden werden.... Weit verlockender scheint ein andrer Weg zu sein: die Überwindung unsrer freien Forschung durch eine ihr gelegentlich entgegenkommende, sofort aber sie neutralisierende Apologetik....

Selbstverständlich hat auch diese Apologetik ihr gutes Recht....

[So können wir die von Boehmer und Kropatscheck begründeten „Biblischen Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten", die eine Art Gegenunternehmen gegen die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher", die „Lebensfragen" usw. sind, nur als prinzipiell berechtigt und einem Bedürfnis entgegenkommend begrüßen. D. H. sc. Rade.]

Aber für gänzlich hoffnungslos halte ich es, sich von „positiven" Widerlegungen so etwas wie Beruhigung und Versöhnung der Gemüter zu versprechen.... Wie ist uns dann aber aus all der Unsicherheit, dem Zweifel, der Verwirrung, in die geschichtliche Bibelforschung uns führt, führen muß, herauszuhelfen? Einfach durch ein mutiges Vertrauen auf die unzerstörbare Lebenskraft des Christentums, die ihm den göttlichen Stempel sattsam aufdrückt.... Wir Protestanten leiden alle an einer gewaltigen Überschätzung des Historischen und des Wissens von der Historie.... Wir nehmen das Wissen von der Historie in den Kern unseres Lebens mit Gott, so daß nun Ewiges und Vergängliches, Gewisses und Ungewisses sich seltsam verschlingt und verwirrt. Damit will ich nicht einem Christentum ohne Jesus das Wort geredet haben; das wäre bitterer Undank nicht bloß gegen Jesus, sondern gegen Gott selbst. Aber daß das Christentum, gerade wie Jesus selbst es wollte, Leben mit Gott selber, dem Gegenwärtigen, dem Lebendigen ist, das sollte doch unter Christen aller Richtungen feststehen. Die ganze Geschichte des Christentums gewinnt ein anderes Aussehen, wenn wir auf seine Lebensmacht achten, statt, wie wir es zu häufig tun, auf seine Theorien.

3. Brunnenvergiftung! (Lit. Beil. zum Alten Glauben 1905, Nr. 6 Sp. 92 in einer Besprechung von: Gümbel, L., Die Gedächtniskirche der Protestation von 1529 zu Speier.) „Interessant war uns namentlich auch die angehängte Abrechnung. Aus ihr geht zahlenmäßig hervor, in welchem Umfange die lutherischen Landeskirchen zum Bau eines unierten Gotteshauses herangezogen wurden. Wie dies angesichts der schreienden Notstände innerhalb dieser Kirchen selbst verantwortet werden kann, ist uns unerfindlich."

4. Noch eine Brunnenvergiftung. Berlin, die Metropole des deutschen Reiches, hat letzthin im wahrsten Sinne des Wortes im Zeichen des Affen gestanden. Ein „welterschütterndes" Ereignis, für das von der liberalen und der sogenannten „parteilosen" Presse — derselben Presse, die den D. Fischer als den „tapferen Vorkämpfer der Freiheit" gefeiert — lange Zeit vorher schon nach echt kaufmännischer Manier Reklame gemacht worden war, hat sich zugetragen: der Jenenser Professor Häckel hat vor „ausverkauftem Hause" über „Abstammungslehre und Kirchenglaube" und über „Affenentwicklung oder Menschenschöpfung" geredet. Das ist die neueste Berliner Sensation. D. Fischer der „Vorkämpfer" — Professor Häckel der „Sieger"! Es ist gewiß nicht von ungefähr, daß beide „Sensationen" zeitlich aufeinander folgen. Es sieht beinahe so aus wie: Anfang und Fortsetzung. Durch die „Affäre Fischer" war der Boden präpariert, auf dem die Häckelsche Affenlehre üppig wuchern konnte. Über den Geschmack läßt sich bekanntlich nicht nicht streiten. (So Stuhrmann in der Wacht 1905, Nr. 16.)

2. Der Pfarrer ein kirchlicher Beamter.

„Vor allem — und das ist ein Prozeß, in dem wir mitten drin stehen — der Pfarrer wird immer mehr zum kirchlichen Beamten. Und das ist eine große

Gefahr, ein ernster Schaden. Es hängt das mit der sich immer mehr vollziehenden Erstarrung des kirchlichen Verfassungswesens überhaupt zusammen. Unsere evangelischen Landeskirchen gestalten sich immer mehr zu Dubletten des modernen Staates aus: die Konsistorien entsprechen den Ministerien, die Synoden den Parlamenten, — obwohl sie von Haus aus gar nichts damit zu tun haben —, die Gemeindevertretungen den Vertretungen der politischen Gemeinden, die Geistlichen den staatlichen Beamten. Wir haben unsere Gesetzblätter in der Kirche wie im Staate; wir haben unsere Beamtenskala wie im Staate; wir haben als oberstes Grundgesetz in der Kirche: Gehorsam! ganz wie im Staate. Wie der moderne Staat sich um alles und jedes kümmert und in den kleinsten Winkel hineinregiert, so regiert, reglementiert, egalisiert die kirchliche Staatsmaschine alles in der Kirche. Die Freiheit der Bewegung der Einzelgemeinde und des Pfarrers wird immer mehr eingeengt. Je tadelloser dieser Mechanismus fungiert, desto mehr glaubt man die Religion gesichert. So etwas hat die evangelische Gemeinde, hat der Pfarrstand bis dahin nicht gesehen. Es ist auch unevangelisch bin ins Letzte hinein."

Aus einem sehr lehrreichen Aufsatz von Drews zur Geschichte des evangelischen Pfarrstandes in der Mtschr. f. k. Prax. 1905, S. 21—31.

3. An den Grenzen des Papstreiches.

1. Kaiser und Papst als Unionsführer? „Der Herr Abgeordnete Dr. Spahn hat die völlige Gleichberechtigung der Angehörigen beider Kirchen gefordert. Für mich steht das ja gar nicht in Frage. Aber ich möchte ihm doch antworten: soll dieser Gedanke innerlich durchdringen, soll er das Herz des deutschen Volkes gewinnen, dann muß auch auf seiten der katholischen Kirche nicht bloß eine bürgerliche, sondern auch eine religiöse Toleranz Platz greifen. Mir hat neulich jemand den Brief eines Herrn gezeigt, der in Rom den Papst gesprochen hat. Darin heißt es: daß der Papst vom Zerfall der Kirche in katholischen Ländern, z. B. in Frankreich, gesprochen und dabei die Worte gebraucht habe: er denke in Übereinstimmung und im Zusammenwirken mit Kaiser Wilhelm die Welt wieder zu Christo zurückzuführen. Die Worte lauteten französisch: restituer le monde dans le Christ. Das ist ein großer Gedanke; wer sollte nicht wünschen, daß er in Erfüllung geht? Dann aber ist hier die religiöse gegenseitige Anerkennung ganz unerläßlich.

Dann muß die katholische Kirche, um dem Streit ein Ende zu machen, anerkennen, daß der Protestantismus eine berechtigte Art des Christentums und die protestantische Kirche ein berechtigter Teil der Christenheit ist. Ohne das ist gar nicht an Frieden zu denken. Nur dann können wir daran denken, die Welt wieder auf christlichen Boden zu stellen. Ich weiß wohl, wie schwer das ist. Aber wie man gewisse Dinge eben nicht haben kann, ohne daß man sich auf einen neuen Boden stellt, so muß es auch auf dem religiösen Gebiete geschehen. Sonst werden die wilden Streitigkeiten, die unser Volk verwirren und verwüsten, nicht aufhören."

Aus einer Reichstagsrede Stöckers, die derselbe unter der Überschrift „Kaiser und Papst" in der Zeitung „Das Reich" 18. Dezember 1904 zugunsten eines Zusammenwirkens auf sozialem und sittlichem Gebiete kommentiert hat.

2. Die polnisch-katholische Hetzpresse über göttliche Strafen. In einem Artikel, den die „Gazeta Grudziadzka" (Graudenz) unter der Überschrift „Die Strafe Gottes" veröffentlicht, heißt es: „Die Strafe für Qualen und Martern, die unsere Kinder in den preußischen Schulen erleiden, beginnt, wie es scheint, die Preußen zu treffen. — Während der Gefangenschaft der Juden in Ägypten segnete sie der Herr, indem er ihnen viele Kinder gab. Pharao befürchtete schließlich, daß mit der Zeit die Zahl der Juden die Zahl der Ägypter übersteigen könnte, und aus Angst erließ er den Befehl, daß die jüdischen Knaben ertränkt würden. Doch der liebe Gott hat sein auserwähltes Volk gerächt, indem er den Todesengel in ihre Häuser schickte, damit er ihre erstgeborenen Söhne töte. — Wir befinden uns nicht in der ägyptischen, sondern in preußischer Gefangenschaft, und wir leben nicht in pharaonischen Zeiten, sondern in Zeiten der Zivilisation und Kultur. Und trotzdem machen unsere Kinder in den Schulen solche geistige Qualen und öfter sogar auch körperliche Qualen durch, daß die Zeitungen aller

zivilisierten Nationen auf der ganzen Welt mit Entrüstung von diesen Leiden der polnischen Kinderchen schreiben. Wenn aber die Preußen geglaubt haben, daß ihr Vorgehen gegenüber unseren Kindern straflos dahingehen würde, wenn sie gemeint haben, daß niemand den Mut haben würde, gegen die preußische Macht vorzugehen, so haben sie sich schrecklich geirrt. Auch Pharao glaubte, daß niemand über ihm sei, und der Gott Israels hat durch seinen Todesengel die erstgeborenen Söhne im ägyptischen Volke töten lassen. Und dieser Gott lebt auch heute noch und fürchtet sich nicht vor der preußischen Macht. Und so trifft auch heute den preußischen Stamm die Strafe Gottes, der sie für die Leiden unserer Kinderchen durch Unfruchtbarkeit und durch das Sterben der Säuglinge straft. Und diese Strafe trifft vor allem die Stadt, von der alles Böse auf uns ausgeht — und zwar Berlin. Erst vor kurzem wurden in den Berliner Zeitungen Klagen laut, daß die Zahl der neugeborenen Kinder von Jahr zu Jahr zurückgehe und gegenwärtig so niedrig sei, daß man nur mit Angst daran denken könne. Gleichzeitig erhebt sich eine zweite Stimme des Entsetzens über die große Sterblichkeit der neugeborenen Kinder. Das ist der Finger Gottes, ihr Herren Preußen. Doch das ist nur der Anfang der Strafe, denn die Fäulnis im Herzen eurer Gesamtheit nimmt nach der Meinung eurer eigenen Landsleute in so schrecklicher Weise zu, daß ihr trotz der offenbaren Zeichen des Himmels nicht zur Besinnung kommen werdet. Und so wird Gott für die Qualen unserer Kinder mit solchen Strafen euch demütigen und eure Macht brechen, während das polnische Volk zur Belohnung für seine Leiden mit Gottes Hilfe immer zahlreicher und lebensfähiger werden wird."

Aus Ev. K. Ztg. 1905, Nr. 8.

3. Presbyterium und Kultusministerium. Die „Berliner Ztg." 1905. 7. 3. Nr. 112 schreibt: Das Presbyterium zu St. Johann an der Saar faßte in seiner letzten Sitzung einen Beschluß in Sachen der geistlichen Schulaufsicht, der sämtlichen Presbyterien der Rheinprovinz vorgelegt werden soll. Es heißt da:

„Das Presbyterium nimmt Kenntnis davon, daß der preußische Kultusminister Dr. Studt in der Sitzung des Abgeordnetenhauses vom 21. Februar d. J. es angezeigt gefunden hat, dem Konsistorium der Rheinproving seine Mißbilligung darüber auszusprechen, daß dasselbe in dem Proponendum für die Verhandlungen der rheinischen Kreissynoden für das Jahr 1904 die Frage der geistlichen Ortsschulaufsicht zum Gegenstand der Beratungen gemacht hat. Aus diesem wohl ohne Vorgang dastehenden Urteil des Ministers über innere Maßnahmen einer provinziellen Kirchenbehörde entnimmt das Presbyterium die Besorgnis, es könne seitens des Herrn Ministers die weitergehende Neigung bestehen, gegebenen Falles auch den freien Gedankenaustausch der Synoden über schwerwiegende Kirchen- und Schulfragen, sowie die spontane Lebensbetätigung der Gemeindeorgane auf dem Gebiete der religiös-sittlichen Volksbildung seiner Zensur zu unterstellen."

Das Presbyterium kennt, wie man sieht, den Geist, der im Ministerium des Geistes herrscht, sehr gut, und es hat vollkommen recht, wenn es gegen diesen Geist beizeiten mobil macht. Es erklärt, daß die Differenzen auf dem Gebiet der Schulpolitik unmöglich im Verordnungswege beseitigt werden könnten, sondern daß diese Fragen nur durch ungehinderte Aussprache und durch einen freien Kampf mit rein geistigen Waffen geklärt und einer glücklichen Lösung entgegengeführt werden können.

4. Studenten und Kultusminister. (Zur Beleuchtung der studentenschaftlichen Konflikte in Hannover, Braunschweig, Münster, Marburg usw. und der Frage der akademischen Freiheit.) Laut „Germania" 22. 2. 05. Beil.

a. Reden in der Studentenversammlung in der Brauerei Friedrichshain zu Berlin am 17. Februar 1905. Professor Dr. Wilhelm Foerster-Berlin:

Auf einen aus der Mitte der Veranstalter dieser Versammlung an mich gerichteten Wunsch habe ich mich entschlossen, die Ansichten eines jetzt im 100. Semester stehenden Universitätsmitgliedes über die gegenwärtigen Konflikte und über die Zukunft der akademischen Freiheit heute vor Ihnen auszusprechen in der Hoffnung, dadurch vielleicht einen Beitrag zur Beseitigung der augenblicklichen Nöte und Erregungen und zugleich zur Stärkung der sittlichen Zuversicht und Freudigkeit des Studententums geben zu können. Die im letzten Sommer und Herbst unternommene Aktion der Studentenschaft in Hannover kann ich, und ich bin

dabei der fast einmütigen Zustimmung dieser Versammlung sicher, nur als eine für die Erhaltung und den Ausbau der akademischen Freiheit ungünstige Art des Vorgehens bezeichnen.

Auch bei diesem Vorgehen wird eine nähere Kenntnis aller besonderen Umstände und Motive, zu denen die anfänglich nicht abweisende Stellungnahme des Herrn Rektors der dortigen Hochschule einen erheblichen Beitrag geliefert hat, sicherlich Anhalt bieten für eine gewisse Rechtfertigung, aber der allgemeine Eindruck, den diese Bewegung macht, hat auch diejenigen, welche die Schärfe der konfessionellen Sonderungen in unserem Volke bitter beklagen und ihr Emporwachsen innerhalb des Hochschulwesens, dieser Pflegstätte der gemeinsamen Ideale, schmerzlich empfinden, zu der unmutsvollen Frage getrieben: wie kann man die akademische Freiheit im Munde führen und zugleich groben polizistischen Zwang gegen andersdenkende Kommilitonen bei den Autoritäten befürworten? (Bravo! Händeklatschen und Scharren.) bei den Autoritäten, die ohnehin schon in erregten Zeiten durch ihre große Verantwortlichkeit in Versuchung geführt werden, mit Gewaltmaßregeln das Emporwachsen sittlicher Freiheit zu stören.

Ich meine das Emporwachsen derjenigen wahren Freiheit der Gesinnung und Lebensführung, welche an die Stelle der Disziplin und der Strafen die Herrschaft der kernfesten Energetik der freien Seele, der Selbstbescheidung, der Geduld und Großmut und des Hineindenkens in die Seele der anderen treten lassen soll. Lasse man doch den konfessionellen Mächten den Ruhm, im krassen Gegensatz zu den reinen und liebevollen Lehren, welche die Grundlage zu dem Aufbau ihrer Macht geben, den Zwang der Freien auch in äußerer Vergewaltigung überall da zum Ausdruck zu bringen, wo sie, wie z. B. in Rußland, die Macht haben. Uns aber belebe die Freiheit, die niemals durch rohe Macht, sondern nur durch die treue Pflege des wahren gemeinsamen Erkennens mit Mitfühlens in den Tiefen der Menschenseele gewonnen wird. Allerdings ist der lebhafte Einspruch der Regierung gegen jene Aktion in Hannover wohl nicht entscheidend durch den Hinblick auf die darin enthaltene Gefährdung der akademischen Freiheit, sondern wesentlich durch politische Gesichtspunkte beeinflußt worden. Die Auffassung der Marburger Studentenschaft trifft entschieden sicherlich nicht das Richtige, wenn sie unter Hinweis auf die Haltung der Autoritäten über die Versagung der Rechte des freien Mannes Klage führt. Die Studenschaft unserer Hochschulen befindet sich doch zweifellos in bevorzugten Ehrenstellungen. Die Staatsgemeinschaft bietet ihnen aus den Mitteln der Gesamtheit eine Reihe von höchst bedeutsamen Wohlfahrtseinrichtungen. Natürlich stehen diesen Rechten auch Pflichten gegenüber, und zwar neben den Pflichten der sorgfältigen und geordneten Ausnutzung jener Wohltaten auch die Pflicht einer verständnisvollen maß- und achtungsvollen Haltung gegenüber den Staatsorganen, welche ihnen und dem Staate gegenüber die verantwortlichen Verwalter jener Wohlfahrtseinrichtungen sind. Hier gilt von dem Studenten der Spruch: Vornehmheit verpflichtet! Bei den Kundgebungen nach Österreich hin hätte ganz besonders diese Repräsentationsstellung des Studentenausschusses in Verbindung mit der so schwierigen Stellung der reichsdeutschen Regierung gegenüber den Nöten des deutschen Volkstums jener Länder sorgfältig erwogen werden müssen. Besonders durch Kundgebungen, welche geeignet sind, die leidenschaftliche Erbitterung in jenem ohnehin schon so bedrängten Reiche noch zu steigern. Eine tiefere Auffassung der sittlichen Freiheit und Pflicht kann auch hier dazu führen, nicht die niedrigen Instinkte der Menschennatur, Zorn, Haß und Rache zu steigern, sondern auch bei ihnen zu dem richtigen Gesichtspunkte zu kommen, welcher gerade dem Deutschen überall die innere Macht verleiht. So viel über die Macht der Gegenwirkungen.

In den letzten Schritten der Autoritäten scheint mir aber über die aktuellen Anlässe in betrübendster Weise hinausgegangen zu sein, und es erscheint auch mir durch alle diese Schritte eine Gefährdung der akademischen Freiheit heraufbeschworen zu sein; eine Gefahr dauernder und weitergehender Einschränkungen des Zusammenwirkens der Studenten von Hochschule zu Hochschule, der Bewegungsfreiheit ihrer Vertretungen und Gemeinschaftsorganisationen, welche so erfreulich bisher zu wachsen begannen. Eine in Hannover vorliegende Erklärung des dortigen Senats vom 14. Januar hat allerdings die Einschränkung

des Zusammenwirkens bei solchen Aktionen begründet mit dem Vorgehen des Ausschusses der dortigen Studentenschaft gegen die konfessionellen Korporationen, aber auch hierbei fehlt es an einer ausdrücklichen entsprechenden Stellungnahme der oberen Instanz. In einem Vortrage, den ich im Winter 1901 vor einer hiesigen Studentenversammlung über das Thema „Der Student und die Politik" gehalten habe, war schon der Rat enthalten, bei den gemeinschaftlichen Betätigungen der Studenten von einem Eingehen auf das Gebiet der sogenannten großen Politik, von einem Eingreifen in die internationalen und interkonfessionellen Konflikte und Interessen der parlamentarischen Parteien abzusehen und ihre ganze Kraft bei der Beteiligung an der großen Kulturpolitik einzusetzen. Seien Sie geduldig, aber energisch in der Wahrung und Stärkung der Freiheit, die Sie bei der Erfüllung Ihrer hohen Aufgaben brauchen, mit Festigkeit, aber ohne Leidenschaft und ohne Erbitterung. Gerade die Autoritäten sind unserer Großmut, die ihnen auch die Rückkehr von Irrungen erleichtert, am meisten bedürftig, denn in diesen bewegten Zeiten sind leitende Stellungen wahre Martyrien. Lassen Sie mich noch etwas hinzufügen. Der Mann, der hier vor Ihnen in einer Weise genannt worden ist, die mich außerordentlich schmerzlich berührt hat, findet wahrscheinlich heute hier in dieser Versammlung keinen einzigen Fürsprecher. Ich meine, es wäre richtiger und wichtiger für die Staatsregierung und die Autorität, daß sie sich in solchen Versammlungen ausdrücklich vertreten ließe, damit nicht über sie geurteilt wird nach einer einseitigen, wenn auch so gerecht sein wollenden Darstellung. Wir alle müssen das sittliche Bedürfnis haben, daß einigermaßen die Eindrücke eingeschränkt werden, welche heute von den Aussprüchen über Exzellenz Althoff verbleiben. Deshalb erkläre ich ausdrücklich, daß der Mann, dessen Vorgehen in den Einzelheiten des Verfahrens ich hier nicht näher erörtern will, doch auch ein Mann von ganz enormen Verdiensten um die Entwickelung der ganzen Verhältnisse, insbesondere des Hochschulwesens im deutschen Vaterlande gewesen ist. Mit dieser Erklärung bitte ich meine Ermahnung freundlichst entgegennehmen zu wollen. (Beifall.)

Geheimrat Professor v. Liszt führte in seiner Rede etwa folgendes aus: Zwei Gründe sind es, die mich bestimmt haben, heute das Wort zu nehmen: Einmal ist es mir ein Herzensbedürfnis, hier in ihrer Mitte zu bekunden, daß, wenn die akademische Freiheit gefährdet ist oder gefährdet zu sein scheint, daß dann Ihre akademischen Lehrer neben Ihnen stehen und mit Ihnen Schulter an Schulter kämpfen werden um die akademische Freiheit. (Beifall.) Der zweite Grund ist der gewesen, daß ich Ihnen meine Meinung sagen wollte über die weit über den heutigen Abend hinausreichende Bedeutung dieser unserer Versammlung. Irgend einer aus dem Kultusministerium hat gesagt: eine akademische Freiheit gibt es nicht. Wenn solch ein Aktenmensch, solche Schreiberseele das behauptet, tut sie es, weil sie es nicht besser weiß. In den Akten und Paragraphen steht allerdings die akademische Freiheit nicht definiert; man liest sie auf keinem Papier, denn sie ist mehr als ein papiernes, verbrieftes Recht, sie ist etwas in uns Lebendes, das wir haben, wenn wir es haben wollen, ist das Ringen nach dem Schönen, Guten und vor allem nach dem Wahren, ist ein Stürmen und Drängen, ein Arbeiten an der eigenen Charakterbildung. Sie kann uns nicht vom Staate und von der Kirche verliehen, reglementiert und geraubt werden; wie erkämpfen sie selber, wenn wir uns durchringen zur Weltanschauung, zur Erfüllung unserer Pflichten gegen Vaterland und Menschheit. Solange dieser Geist in uns Akademikern lebt, solange brauchen wir keinen behördlichen Eingriff in die akademische Freiheit zu fürchten.

Während der letzten Jahrzehnte haben wie eine Bewegung, wie sie jetzt durch die Studentenschaft geht, nicht erlebt, und wir haben sie so oft schmerzlich vermißt. Wo ist die gesamte deutsche Studentenschaft in der allerjüngsten Vergangenheit gewesen? Gruppen hat sie unter sich gebildet, Gruppen, die nicht nur ein Recht zu sein, die sogar die Exklusivität der Daseinsberechtigung beanspruchen. Wo war die Begeisterung für die nationalen, sozialen, religiösen und politischen Strömungen unserer Zeit? Der Student soll keine Politik treiben, sagt man. Aber diese Behauptung ist unehrlich und zum größten Teile sogar falsch. Unehrlich ist sie im Munde derjenigen, die da meinen, der Student soll solche Politik treiben, die den Wünschen der Machthaber entspricht. Wenn sie antisemitische Politik

treiben wollen und sie veranstalten große Kommerse und laden sich die Führer der antisemitischen Partei im Reichstag dazu ein: für diese Politik da finden sie hochgestellte Beamte und hochgestellte Offiziere, die nichts dagegen einzuwenden haben, das ist selbstverständlich. (Unruhe.)

Das Wort, der Student soll keine Politik treiben, ist aber auch unter allen Umständen zum größeren Teile falsch, wohl soll der Student keine Parteipolitik treiben, aber von denen, die einmal die geistigen Führer des Volkes werden wollen, müssen wir verlangen, daß sie die großen Strömungen der Zeitgeschichte kennen und auch die Menschen, in deren Persönlichkeiten sich diese Strömungen konzentrieren. Wo aber war bisher der flammende Zorn der Studentenschaft gegenüber der Heuchelei in unserem gesellschaftlichen Leben? Und vor allem: wo war der Mut der Überzeugung? Ein Strebergeist hat sich in der Studentenschaft geltend gemacht, der nur nach Ehre, Karriere und Würden fragt. Um so größer aber ist unsere Freude über die Bewegung. Die Einigkeit zwischen den Hochschulen ist jetzt da, die flammende Begeisterung für etwas rein Ideales, für die akademische Freiheit. Das ist die weit über die Gegenwart hinausragende Bedeutung dieser Bewegung. Bewahrt die Studenschaft dieses Ideal und empfindet sie ihre akademische Freiheit im Innern der Seele, dann steht sie weit höher als die Philisterseelen, die sie ihr nehmen wollen. Dann wird der heutige Abend eine Bedeutung gewinnen weit über die unsere Kreise hinaus, dann wird er eine segensreiche Entwicklung einleiten für unsere ganze studierende Jugend an sämtlichen deutschen Hochschulen, für die Gemeinschaft der Lehrer und der Lernenden und für das ganze innere geistige Leben unseres Volkes. (Lebhafter Beifall.)

Graf Hoensbroech: Meine Herren Kommilitonen! Es ist ein außerordentlich erfreulicher Anblick, hunderte von jugendlichen Gesichtern zu einem aufblicken zu sehen, aber in dieses erfreuliche Gefühl mischt sich doch ein erheblicher Tropfen Wermut, und dieser Tropfen Wermut rührt daher, daß wir nicht in verhältnismäßiger Stärke das Alter der Universität hier vertreten finden. (Beifall.) Wir haben die Freude gehabt, zwei hervorragende Lehrer der Berliner Hochschule hier zu uns reden zu hören; ich meine aber, wo es sich um eine solche Studentenversammlung handelt und wo der Lehrkörper der Universität aus den vorhergehenden Versammlungen schon wußte, daß die Versammlung für die akademische Freiheit eintreten werde, wäre es auch Sache der Herren Professoren gewesen, auch hier zu erscheinen, um ein Wort für die Freiheit mitzureden. (Beifall.) Glauben Sie nicht, daß ich diese Worte spreche, um irgendwelchen Zwiespalt zwischen Studenten und Hochschullehrern zu bringen; nein, aber ich habe sie gesprochen, um meinen innersten Gefühlen Ausdruck zu geben. Nun zur Sache: Herr Professor von Liszt hat mir schon sehr vieles aus dem Mund genommen. Er hat Ihnen auch schon gesagt, was akademische Freiheit in vollem Sinne ist. Ich meine, die Frage ist: Ist denn wirklich die akademische Freiheit in Gefahr? Und da sage ich: Wenn Tausende von deutschen Studenten spontan den Ruf erheben: Die akademische Freiheit ist in Gefahr, dann ist sie in Gefahr. (Beifall.) Ich betone das Wort spontan, hinter Ihnen stehen keine Hetzer und keine Drahtzieher. Es ist mir Bedürfnis, daß gerade ich das von dieser Stelle aus ausspreche: es wird mir vielfach nachgesagt, daß ich hinter Ihnen stehe; ich stehe mitten unter Ihnen; aber den Einfluß auf die deutsche Studentenschaft, daß sie zu Tausenden sich erhebt, den habe ich — vielleicht leider — nicht. Daß ich irgendwie einen Schritt hinter den Kulissen getan hätte, um die Bewegung zu fördern, wie man sagt, das ist eine Lüge. (Beifall.) Die gesamte Studentenschaft Deutschlands steht dafür ein in ihrem Tun und Vorgehen, daß die akademische Freiheit in Gefahr ist, und was noch mehr besagt: die öffentliche Meinung steht so gut wie ganz auf der Seite der Studentenschaft und sagt auch in der Presse: Die akademische Freiheit ist in Gefahr. Einzig ausgenommen von diesem gemeinschaftlichen Standpunkt der Presse ist die Zentrumspresse. (Widerspruch: Berliner Zeitung, Vorwärts usw.) Nun, meine Herren, muß ich mich allerdings gegen einige Ausführungen des verehrten Herrn Professor Förster wenden. Wenn ich den Tadel, den er ausgesprochen hat, und mit Worten, über die ich mein Bedauern nicht verhehlen kann, wenn ich den Tadel zurückweisen wollte, dann müßte ich tiefer auf das Wesen und die Ziele der konfessionellen Studentenverbindungen eingehen, und das tue ich nicht, weil

es nicht zum Thema des heutigen Abends gehört. Dieser Tadel, den Herr Prof. Förster ausgesprochen hat, ist deshalb von ihm erteilt worden, weil er die betreffenden Studentenverbindungen nicht genügend kennt. (Zurufe: Sie auch nicht! Sie waren ja nur Jesuitenzögling!) Ich bedauere auf das lebhafteste, daß Herr Professor Förster von dem Telegramm der hannoverschen Studenten nach Innsbruck sagte, es wäre eine Anregung oder Aufreizung roher Instinkte. (Widerspruch.) Wenn ich dem Herrn Professor damit Unrecht tue, dann bin ich gern bereit, das Mißverständnis zurückzunehmen, ich habe ihn so verstanden. Das war nicht die Erregung roher Instinkte, sondern die Erregung eines Idealismus, für den Herr Professor Förster mit Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit kämpft, des Idealismus, auf dem das deutsche Nationalgefühl beruht. Er hat ferner gesprochen für eine große Kulturbewegung unter den Studenten. Ich bin der letzte, der nicht für eine solche Kulturbewegung eintritt, aber wenn man diese Kulturbewegung fördern will, dann ist man verpflichtet, daß man gegen jene Dinge sich wendet, die diesen Kulturaufgaben feindlich gegenüberstehen. Ich habe die Empfindung, daß in den Worten des verehrten Herrn Professor Förster zu viel Idealismus vorhanden war, denn der richtige Idealismus muß auch die realen Tatsachen immer in Erwägung ziehen und ihnen entsprechend handeln. Wenn ich auch den Ausführungen des Herrn Professors Förster in diesen Punkten entgegentreten mußte, so bin ich doch erfreut über sein Eintreten für die Vornehmheit der Gesinnung. Kämpfen Sie den Kampf, den Sie kämpfen, in Vornehmheit der Gesinnung. Ferner teile ich ganz und gar die Anschauungen des Herrn Professors, wenn er sagt, es wäre richtig, daß sich die Regierung hier vertreten ließe. Auch ein Kultusminister dürfte sich nicht für zu gut halten, inmitten deutscher Studenten zu erscheinen. (Beifall.) Ich war erstaunt, daß der Herr Kultusminister entrüstet darüber war, von deutschen Studenten durch ein Telegramm in seiner Nachtruhe gestört zu sein. Der Herr Kultusminister ist für akademische Dinge bei Tag und bei Nacht zu sorgen verpflichtet, und wenn er heute abend hier anwesend gewesen wäre und gehört hätte, wie maßvoll und wie sachlich hier gesprochen wird, er wäre, auch wenn es nach 12 Uhr gewesen wäre, belehrt nach Hause zurückgekehrt. Andrerseits bin ich auch eins mit dem Herrn Professor Förster in der Anerkennung der Verdienste des hier vielfach angegriffenen Ministerialdirektors Althoff, wenn auch diese Verdienste durch die Mißliebigkeit, die er sich erworben hat, erheblich in den Schatten gestellt werden. Was mir aber mitgeteilt worden ist über Versuche, Zwiespältigkeit in die deutsche Studentenschaft hineinzubringen: — der parlamentarische Ausdruck fehlt mir für dieses Gebaren (Bravo! Klatschen und Beifallstrampeln), da wir aber nicht im Parlament sind, so erlaube ich mir zu sagen, daß dieses Gebaren unwürdig ist akademischer und staatlicher Behörden. Halten Sie fest an dem, was Sie begonnen haben, und ich möchte den Kultusminister und den betreffenden Direktor sehen, der die gesamte deutsche Studentenschaft relegieren und disziplinieren will. (Beifall.) Seien Sie aber nicht der Sturmbock, sondern seien Sie der Rocher de bronce, an dem sich schließlich die gegenteiligen Strömungen brechen werden, wenn er unerschütterlich auf seinem guten Rechte dasteht, bis Sie auf diesem Felsen die Fahne des Sieges aufpflanzen können. (Lebhafter andauernder Beifall.)

b. Professor Dr. Bauer-Marburg schreibt in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung (Nr. 35 vom 11. Februar 1905) wider Hoensbroechs Broschüre „Der konfessionelle Couleurstudent", in der die farbentragenden nichtkatholischen Studenten aufgefordert werden, die katholischen Studenten-Korporationen bei jeder Gelegenheit zu boykottieren.

„Solange die katholischen Studentenverbindungen von den akademischen Behörden anerkannt sind, müssen sie von anderen Studentenverbindungen auch als solche angesehen und respektiert werden, wollen jene selbst die allgemeinen Sitten studentischen Verkehrs aufrecht erhalten ... Wenn die Studenten erst den Rat Hoensbroechs befolgen ... so kommen wir auf unseren Hochschulen aus dem Streite nicht heraus, und die Studenten setzen sich in direkten Widerspruch zu ihren Behörden, die doch jene anerkannt haben. Hoensbroechs Friedensworte werden den Gegensatz zwischen katholischen und evangelischen Studenten nur verschärfen und die nichtkonfessionellen Verbindungen in beständige Konflikte mit den Universitäts-

behörden bringen, die dabei, wie die Sachen einmal liegen, gegen sie und für die katholischen Verbindungen eintreten müssen, weil das Recht auf ihrer Seite steht ... Wir Protestanten wenigstens sollen in diesem Kampfe nur Mittel anwenden, die unseren Ansichten von evangelischer Toleranz und weiter Freiheit des geistigen Lebens entsprechen. Um so mehr, da Graf Hoensbroech mit einer Behauptung sich tatsächlich im Irrtum befindet. Er behauptet, daß es nur katholische Couleurverbindungen gibt, daß nur katholische farbentragende Studentenverbindungen in ihren Satzungen die Konfession als unerläßliche Aufnahmebedingung hinstellen. — Aber es gibt eine farbentragende Verbindung — ob noch mehr, weiß ich nicht — auf einer deutschen Universität, die nur Protestanten aufnimmt und alle anderen Konfessionsangehörigen satzungsgemäß ausschließt ... Der Appell Hoensbroechs an die Studenten zum Protest gegen die katholischen Verbindungen ist eine Übertragung politischer Agitationsweise in das Studentenleben, die für dieses nur Nachteile bringen muß und die von keiner akademischen Behörde geduldet werden kann. Die Folgen zeigen sich schon in Hannover."

c. Die Hochschul-Nachrichten (Herr von Salvisberg in einem Artikel „Akademische Freiheit und akademische Maigesetze", XV. Jahrgang, Nr. 4) warnen die Studentenschaft, daß „die vielgepriesene akademische Freiheit nicht in Einseitigkeit und Willkür verkehrt und Ausnahmezustände, akademische Maigesetze angestrebt werden dürfen, die sich in unserem Geistesleben noch bitterer rächen werden, als auf politischem Gebiete".

5. Korpsstudent und Duell. Aus den Verhandlungen des preußischen Abgeordnetenhauses am 16. Februar:

Abg. v. Brandenstein (k.): Als überzeugter Korpsstudent, der bis vor kurzem aktiver höherer Verwaltungsbeamter (Regierungspräsident von Hannover) gewesen ist, fühle ich mich gedrungen, den Ausführungen des Abg. Herold, den ich leider nicht anwesend sehe, entgegenzutreten, jedoch nur für meine Person, da sich seit gestern keine Gelegenheit gefunden hat, zu erfahren, wieweit die Mitglieder meiner Partei meiner Auffassung beistimmen. Der Abg. Herold nimmt anscheinend Anstoß an dem studentischen Mensurwesen, denn nur bei diesem kann von einem Erziehungsmittel die Rede sein. Ich bemerke, die Frage, ob Mensuren überhaupt strafbar sind, ist von den Gerichten keineswegs immer mit ja beantwortet. Noch vor kurzem soll ein Senat des Reichsgerichts entschieden haben, daß die studentischen Paukereien nicht gegen das Gesetz verstoßen. Aber ganz abgesehen davon muß Abg. Herold wissen, daß viele hunderte gereiste deutsche Männer in den Mensuren nichts anderes erblicken als eine sehr ungefährliche Kraftübung, die weniger gefährlich ist als viele Zweige des modernen Sports. Sie sind ein Mittel zur Prüfung und Stählung des Charakters der heranwachsenden männlichen Jugend (Gelächter), das sich durch ein Jahrhundert nach unserer Auffassung sehr gut bewährt hat. Es gibt ja Korps, die ernsthafte Duelle leider nicht immer für unvermeidlich halten. Aber im allgemeinen können die Korps das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, daß sie in den Kreisen der studentischen Welt mit Eifer und Erfolg bemüht sind, das ernste Duell nach Möglichkeit einzuschränken. Im übrigen stehen die Korps in Bezug auf die Duellfrage im wesentlichen auf dem Standpunkt des deutschen Offizierkorps, und es ist wohl fraglich, ob Abg. Herold ähnliche Angriffe wie gegen die Korps auch gegen das deutsche Offizierkorps richten will. Wenn der Abg. Herold eine Statistik über Korpsstudenten verlangt, muß er diese nach seinen eigenen Darlegungen scheiden a) in solche, die nachträglich dem Korpswesen abgeschworen haben, b) in solche, die sich nach wie vor freuen, daß sie Korpsmitglieder gewesen sind. Die Statistik muß dann zunächst feststellen, wie viele Korpsstudenten es unter der studierenden Jugend Deutschlands gibt, und dann, wie stark der Prozentsatz der Korpsstudenten unter den höheren Beamten ist. Vom Standpunkt des Korpsstudenten könnte ich mich nur freuen, wenn Klarheit darüber geschaffen wird, wie groß ihr Prozentsatz unter den Studenten ist und was aus ihnen geworden ist. Ich glaube, daß die Statistik ein geradezu glänzendes Zeugnis für die Korps würde und den Beweis lieferte, daß aus denselben eine große Zahl tüchtiger Männer hervorgegangen ist. Ich weiß nicht, wie groß der Prozentsatz der Korpsstudenten jetzt ist. Nehmen wir an, es seien vielleicht fünf Prozent, dann müßten nach der jetzt beliebten Statistik unter den Landräten, Polizei-, Regierungs-

und Oberpräsidenten sowie unter den Ministern jedesmal der zwanzigste Mann ein Korpsstudent sein. Aber wie weit bleibt diese Zahl hinter der Wirklichkeit zurück? Sie haben das vierfache, vielleicht das sechsfache und noch mehr gestellt. (Hört! hört! und Beifall, Zuruf.) Da ruft einer der Herren etwas von Konnexionen. Demgegenüber betone ich, daß die Korpsstudenten nicht nur im Staatsdienst weit voranstehen, sondern in allen Zweigen des öffentlichen Lebens, bei den Organen der Selbstverwaltung und der Provinzialverwaltung sowohl, wie bei der Verwaltung größerer Städte. Und wie ist es in den Parlamenten? Wie vielleicht auch in der Zentrumsfraktion? (Heiterkeit.) Wenn man nur die Parlamentsmitglieder rechnet, die studiert haben, so ist sicher mancher mehr als der zwanzigste Korpsstudent gewesen. Der deutsche Reichstag, der gewiß keine auf veralteten Vorurteilen aufgebaute Versammlung ist, hat mehr als die Hälfte seiner Präsidenten aus der Reihe der Korpsstudenten gewählt. Es sind dies die Herren v. Bennigsen, v. Goßler, v. Wedel und Levetzow. Das ist doch eine höchst auffallende Tatsache. Und auch die Korpsgegner müssen sich die Frage vorlegen, ob in der Einrichtung der Korps nicht doch vielleicht ein tüchtiger Kern steckt. Selbstverständlich halte ich es für töricht, anzunehmen, daß jeder Korpsstudent ohne weiteres ein brauchbarer Mann, und jeder, der nicht Korpsstudent gewesen ist, minderwertig ist. Es ist nicht jeder berufen, ein Korpsstudent zu sein, und er kann doch ein tüchtiger Mann werden. Ich habe selbst in einzelnen Fällen Vätern, die ihre Söhne Korpsstudenten werden lassen wollten, weil sie selbst Korps angehört hatten, davon abgeraten, weil die Söhne keine Neigung dazu hatten. Woher kommt es nun, daß die Korps eine so hervorragende Rolle spielen: einmal daher, daß sich den Korps vorzugsweise solche Leute zuwenden, die, wenn sie auch nicht in Korps einträten, von vornherein Aussicht hätten, in öffentlichen Angelegenheiten eine große Rolle zu spielen. Und dann kommt die Erziehung in Betracht, die die Korps ihren Mitgliedern angedeihen lassen. Diese Auffassung teilen mit mir 99 Prozent der Männer, die den Korps angehört haben. Was das Korps in zwei bis drei Semestern hinsichtlich der Erziehung erreicht, ist erstaunlich. Es ist wunderbar zu sehen, wie ganz junge Leute aus unreifen Schulknaben in $1^1/_2$ Jahren zu charaktervollen Männern werden. Das ist unser Stolz. Ich habe dem Abg. Herold diese Antwort in meiner Eigenschaft als Korpsstudent und Staatsbeamter zuteil werden lassen. Nötig wäre das vielleicht nicht gewesen. (Zustimmung und Heiterkeit.) Ich bin überzeugt, daß durch das, was der Abg. Herold gestern gesagt hat, nicht das Allergeringste geändert wird. Die deutschen Korps werden sich über seine Angriffe mit dem Wort hinwegsetzen: Viel Feind, viel Ehr. (Gelächter und Zustimmung.)

Abg. Herold (Z.): Ich war in der Handelsvertragskommission, als mir mitgeteilt wurde, daß der Abg. v. Brandenstein mich scharf angegriffen habe. Inzwischen habe ich von den Angriffen näher Kenntnis erhalten. Zunächst hat Herr v. Brandenstein behauptet, die Gerichte schwankten in ihrer Judikatur, ob studentische Mensuren mit den Strafgesetzparagraphen in Widerspruch ständen. Das ist nicht richtig. Es besteht eine einheitliche Judikatur dahin, daß Zweikampf mit geschliffenen Säbeln (Lebhafte Zurufe: Darum handelt es sich ja gar nicht!) — als geschliffene Säbel gelten nach der Rechtsprechung auch die geschliffenen Schläger, verboten ist. Es gibt auch keinen Korpsstudenten, der nicht wüßte, daß diese Mensuren strafbar sind. (Widerspruch.) Darum werden sie auch in größter Heimlichkeit vollzogen. Der Widerspruch Ihrerseits kann diese Tatsache nicht aus der Welt schaffen. Weiter hat Herr v. Brandenstein angeführt, es wäre eine gute Waffenübung und weniger gefährlich als mancher Sport. Beim Sport kommen allerdings Unglücksfälle vor wie überall. Aber beim Sport sucht man die Unglücksfälle und Gefahren nach Möglichkeit zu vermeiden. Bei den Mensuren aber wird mit Vorsatz und Überlegung der Körper verletzt. Das ist doch ein ganz wesentlicher Unterschied, und nach der Hinsicht ein Vergleich mit dem Sport absolut unzulässig. (Lebhafter Beifall.) Und was der Hinweis auf die Waffenübung angeht, so stelle ich fest, daß solche Übungen auch ohne blutigen Charakter sein können. Dafür gibt uns das Militär ein Beispiel. Mit diesem Grunde kann man studentische Mensuren nicht rechtfertigen. Ferner hat Herr v. Brandenstein exemplifiziert auf das Offizierkorps. Wer bekämpft denn entschiedener als gerade wir das Duell im

Offizierkorps? und nicht allein wir, sondern auch die Militärbehörden, vom Kriegsminister angefangen, bekämpfen es auf das intensivste und streben darnach, es nach Möglichkeit auszurotten. Es liegt aber noch ein anderer Unterschied vor. Beim Korps wird die Mensur geradezu zur Pflicht gemacht. Kein Student kann sich ihr entziehen. Beim Militär aber gibt es Offiziere, die grau geworden sind, ohne sich duelliert zu haben. Die Mehrzahl der Offiziere hat noch kein Duell mitgemacht. Unter den Offizieren gibt es Katholiken in größter Zahl, die voll und ganz ihre Pflicht erfüllen, die es sich zur Ehre anrechnen, dem Offizierkorps anzugehören, und noch nie in die Lage gekommen sind, sich zu duellieren. (Zurufe.) Wenn einzelne Offiziere früher in Korps gewesen sind, hat das mit den Grundsätzen des Offizierkorps nichts zu tun. Diese Grundsätze gehen nicht dahin, daß jeder Offizier sich duellieren muß. Ferner hat Herr v. Brandenstein ausgeführt und dann die Statistik, die ich verlangt hatte, von vornherein gegeben, daß die vier- bis sechsfache Anzahl von Korpsstudenten gegenüber den übrigen Studenten sich in den höheren Beamtenstellen befindet. Als Korpsstudent und Beamter wird er hinreichend Erfahrung gemacht haben, um diese Behauptung aufstellen zu können, und die von mir verlangte Statistik wird so einigermaßen überflüssig. Wenn er aber daraus den Beweis ziehen will, daß diese Erscheinung auf die Erziehung im Korps zurückzuführen sei, so würde er damit hier im Hause wohl bei niemand Beifall finden. (Lebhafte Zustimmung, vereinzelte Rufe: Oho!) Die Überschwänglichkeit, die zutage trat, als er sagte, in anderthalb Jahren werde aus einem unreifen Schulknaben in den Korps ein charaktervoller Mann gemacht, beweist schon die Unrichtigkeit seiner Behauptung. (Beifall.) Keine Erziehungsmethode kann das in 1½ Jahren fertig bringen. (Sehr wahr!) Weiter hat er ausgeführt, die Tüchtigkeit der Korpsstudenten werde auch bewiesen durch ihre stärkere Vertretung in der Selbstverwaltung. Zunächst stelle ich fest, daß diese stärkere Vertretung in gewissen Landesteilen vorhanden ist, in anderen aber nicht. Worauf das beruht, brauche ich wohl nicht anzuführen; das wird jeder schon erraten. Aber auf die Erziehung in den Korps ist es nicht zurückzuführen. In die Korps kommen in erster Linie junge Leute, die durch ihre soziale Stellung an sich schon, auch wenn sie nicht in den Korps wären, in erster Linie berufen sind, in die Selbstverwaltung einzutreten. Im übrigen spielen auch bei der Besetzung der Stellen in der Selbstverwaltung Konnexionen eine sehr große Rolle. Herr v. Brandenstein hat dann als Beweis dafür, daß die Korps eine gute Erziehung bewirken, angeführt, daß die Väter durchgängig wünschen, daß ihre Söhne wieder in die Korps eintreten, zum Teil ist dies vielleicht darauf zurückzuführen, daß die Väter aus eigenster Erfahrung wissen, wie es für die Beförderung von großem Vorteil ist, wenn man einem Korps angehört. (Lebhafter Beifall.) Hinzufügen möchte ich noch, daß mir auch Väter bekannt sind, die früher flotte und tüchtige Korpsstudenten waren, die es aber ihren Söhnen verboten haben, in Korps einzutreten, eben wegen der Erfahrungen, die sie selbst gemacht haben. Der Abg. Brandenstein hat übrigens verschiedene unrichtige Behauptungen aufgestellt. Von Haß gegen Korps ist in meinen Ausführungen nirgends die Rede gewesen. Ich habe ausdrücklich gesagt, daß das einzige, was ich als ungesetzlich an ihnen tadle, die Auflegung des Zwanges zur Mensur ist. Was mich gestern veranlaßte, diesen Punkt zu berühren, war die uneingeschränkte ministerielle Empfehlung des Korps als einer guten Erziehungsstätte. Damit hat der Minister die ungesetzlichen Mensuren gebilligt und ich hatte allen Anlaß, Klagen darüber zu führen, daß er eine Einrichtung empfahl, die widergesetzlich den Mensurenzwang auferlegt. Ich habe übrigens nicht gesagt, daß die Angehörigkeit zu einem Korps jemanden unfähig mache, eine Beamtenstelle einzunehmen. Ich erkenne an, daß aus den Korps ebensogut tüchtige Männer hervorgegangen sind, wie aus anderen Studentenvereinen. Die Korps haben aber, was ich ausdrücklich hervorhebe, keinen Vorzug vor anderen Studentenkorporationen. In den guten Eigenschaften, die Studentenvereinigungen haben, sind sich Korps und andere Studentenvereine vollständig gleich, aber daneben haben die Korps den Mangel, daß sie ihren Mitgliedern den Mensurenzwang auferlegen. (Zustimmung.) Der Abg. v. Brandenstein hat auch gemeint, ich könnte so viel reden wie ich wollte, einen Erfolg würden meine Ausführungen nicht haben.

(Aus „Germania“ 17. 2. 1905. Beil.)

4. Judentum und Deutschtum.

Über die Zurückdrängung des Judentums in den akademischen Berufen schreibt die Allgemeine Zeitung des Judentums 1905 Nr. 1: „Seltsamerweise werden Juden noch am ehesten im richterlichen Berufe angestellt oder befördert, obwohl ja, wie bekannt, gerade der Minister dieses Ressorts aus seinen Gesinnungen kein Hehl gemacht hat. Als Lehrer an öffentlichen Anstalten werden die Juden höchstens nur noch von den Städten für ihre Schulen berufen, jede andere Anstellung ist aussichtslos. Welche Aussichten sie beim Militär haben, wissen wir ja zur Genüge. Am schlimmsten steht es um die Universitäten, die noch vor einem Dezennium nach dieser Richtung hin vollständig von allen antisemitischen Velleitäten frei waren. Es ist notorisch, daß heute nicht nur die Kultusminister, sondern die Universitäten selbst nicht daran denken, einen Juden, auch wenn er die volle Eignung besitzt, ja selbst wenn er die andern für ein bestimmtes Lehrfach in Betracht kommenden Kandidaten weitaus überragt, auch nur an zweiter Stelle vorzuschlagen. Ja sogar der Habilitation zum Privatdozenten werden die größten Schwierigkeiten in den Weg gelegt. Von einem Vorschlag für eine ordentliche Professur ist überhaupt nicht mehr die Rede. Man speist die Juden mit dem Professortitel ab. Man erzählt sich ganz offen, daß die medizinische Fakultät der größten deutschen Universität mehr als zur Hälfte judenfeindlich gesinnt sei. Welchen Rückschlag diese auf den Universitäten immer mehr zur Herrschaft gelangende Anschauungsweise auf das gesamte geistige Leben der Nation notwendig ausüben muß, braucht wohl des weiteren nicht erst auseinandergesetzt zu werden. Selbst im medizinischen Berufe macht sich bereits eine starke antisemitische Strömung bemerkbar, die hier und da zu offener feindlicher Agitation erstarkt ist. Die Ärzte in Gegenden, wo wenige Juden wohnen, wissen davon ein Lied zu singen, und wenn man in medizinischen Fachblättern den Anzeigenteil daraufhin prüft, so wird man erstaunen, wie oft die verhängnisvolle Klammer (Christ) bei Vakanzen zur Anwendung kommt. Nicht viel besser geht es in den Berufen zu, die im modernen Leben, nachdem die Gelehrtenberufe bekanntlich seit Jahren an Überfüllung leiden, am meisten gesucht werden. Gerade dort, wo man es am wenigsten erwarten sollte, werden die Juden am meisten zurückgesetzt. Es ist nachgewiesen worden, daß sehr viele der angesehensten chemischen Fabriken in Deutschland prinzipiell keine Juden aufnehmen, und genau so geht es im elektrotechnischen Fache zu. Sollen wir nun auch von der Ausschließung und Befehdung im kaufmännischen und gewerblichen Leben sprechen? Dieselben Vorurteile, die im geistigen Leben maßgebend sind, kehren auch hier wieder. Nichtjüdische Prinzipale nehmen heute nur noch selten jüdische Kommis oder Lehrlinge auf. Erst neulich hat ein angesehener Apothekenbesitzer öffentlich erklärt, daß er bei mehr als zwanzig seiner Kollegen eine Volontärstelle für seinen Sohn vergebens gesucht habe. Gerade im Apothekergewerbe ist es nach dieser Richtung hin, ohne jeden erkennbaren Grund, besonders schlimm bestellt."

(Vgl. Ev. K.-Ztg. 1905. Nr. 5.)

5. Verschiedenes.

1. Mit Bezug auf S. 168 und vorbehaltlich späterer zusammenfassender Würdigung wird an dieser Stelle nur in Kürze angezeigt, daß von J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht), die zweite Lieferung (1 Mk.), enthaltend Schluß von Markus, der Jakobus- und erste Petrusbrief, erschienen ist. Vom 1. April an kostet das subskribierte Exemplar 12 statt bisher 10 Mk.

2. (Zu S. 302.) Der gelegentlichen Entgegnungen in Zeitschriften und Broschüren werden von Tag zu Tag mehr. Aufmerksam gemacht sei hierbei auch auf Hering (Pastor in Wengelsdorf), Wider das Jesusbild der religionsgeschichtlichen Volksbücher (Halle, Mühlmann. 50 Pf.), der in einem erweiterten Vortrage alles das herausstellt, was die Christengemeinde an Boussets und Wernles Ausführungen vermöge ihres „Herzensglaubens" vermißt und anders haben möchte. — Gleichfalls eine Boussets Jesus bekämpfende, volkstümliche Broschüre ist Armknecht, Das einfache Evangelium (Leipzig, Wallmann. 40 Pf.), wo in einem „Protest wider seine Verkehrung" zu zeigen gesucht wird, daß noch die Modernen gewinnen werden.

Die Studierstube.

3. Jahrg. Juni 1905. 6. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

5. Betest du?

Ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν. ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γενήσεσθε ἐμοὶ μαθηταί. Joh. 15, 7. 8.

Durch dieses Wort Jesu werden Fruchtbarkeit und Gebet miteinander verbunden. Es stellt uns vor die Frage: Betest du? Wer sagen wollte, daß diese Frage unter uns überflüssig wäre, weil sie nach etwas Selbstverständlichem fragt, der würde in einer argen Täuschung leben. Wahrhaftiges Gebet ist nirgends und auch beim Pfarrerstande nicht selbstverständlich. Von ihm aber hängt der ganze Lauf unseres Lebens ab, besonders aber unsere Wirksamkeit; Gebet macht fruchtbar und Gebetslosigkeit ohnmächtig. Jedermann weiß, daß es leere Predigten gibt, ohne Inhalt, ohne Kraft und Geist. Woher kommt das? Das liegt nicht nur daran, daß keine Arbeit hinter ihnen steht. Mit aller Anstrengung kann man aus sich selbst nicht schöpfen. Was wir haben, das empfangen wir. Wir können nicht geben, ohne zu nehmen. Leer wird die Predigt dann, wenn dem Geben kein Nehmen vorangeht, d. h. kein Gebet. Woher kommt die Kälte, die uns von manchem Katheder oder mancher Kanzel entgegenweht? Das kalte Licht ist menschliches Licht, künstliches Licht. Das göttliche Licht erwärmt, indem es erleuchtet. Sein unzweideutiges Kennzeichen ist dies, daß Wahrheit und Liebe beisammen sind. Wo uns kaltes Licht entgegenkommt, da kommt es aus einem gebetslosen Herzen. Freilich, es gibt auch menschliche Liebe, und sie kann auch auf der Kanzel zu Worte kommen, aber sie ist ohnmächtig. Wo wir nur machtloses Mitleid, ohnmächtiges Klagen, kraftloses Wünschen und Hoffen hören, da hören wir einen Mund, der nicht betet. Herzlose Kälte und Härte und klagende Schwäche sind Geschwister; sie entstammen der menschlichen Ohnmacht. Ohne Gott und ohne Gebet gibt es keine Fruchtbarkeit. Wir stehen mit unserer Wirksamkeit schnell am Ende, an der Grenze, die kein menschliches Wirken mehr überschreitet. Wir können Gedanken geben und unsere Hörer zum Denken bringen, aber Wahrheit geben und Erkenntnis, Überzeugung, Glauben schaffen, das geht über alles menschliche Vermögen hinaus. Wenn uns aber dies nicht gelingt, so ist unsere Wirksamkeit umsonst. Haben die Kinder den Konfirmanden-

unterricht und die Hörer die Kirche verlassen, so dringen andre Stimmen in ihr Ohr. Wer hat nun Recht und behält die Oberhand? Die Wahrheit ist mächtiger als die Lüge. Wer betet, der gibt nicht nur Gedanken, sondern Wahrheit.

Noch deutlicher wird uns unsere Ohnmacht dem Willen der Menschen gegenüber. Schon der Wille eines Kindes ist uns völlig unzugänglich. Wir stehen ratlos vor seinem unbeugsamen Trotz und fast noch ratloser vor willenloser Schwäche, vor Zerfahrenheit und Offenheit für jede Verführung. Was kann man hier tun? Kein pädagogisches Experiment hilft über diese Not hinweg, kein Kunstgriff, keine mechanische Erziehungstechnik, am allerwenigsten dann, wenn sie sich selbstbewußt brüstet, bekommt den lebendigen Menschen in seine Gewalt. In unserer Ratlosigkeit greifen wir dann zu gesetzlicher Strenge, aber damit verschärft man nur den Trotz und lähmt die Energie nur noch mehr. Oder sonst drückt sich unsere Ratlosigkeit in gutmütigen und ohnmächtigen Wünschen aus. Menschenherzen haben wir nicht in unserer Gewalt. Keines Menschen Gedanken, noch weniger eines Menschen Willen können wir leiten und machen. Schon das ist eine Unmöglichkeit für uns, die Verschlossenheit, die viele Menschen und schon manches Kind für jeden Einfluß völlig unzugänglich macht, zu überwinden. Was bleibt übrig? Gedanke und Wille der Menschen liegen allein in dessen Händen, der die Menschen gemacht hat. In seinen Händen sind sie wie der Ton. Von ihm gilt das Wort: Du Herr hältst selbst in Händen die ganze weite Welt, kannst Menschenherzen wenden, wie es dir wohlgefällt. Ihm ist das Innerste der Menschen zugänglich, er vermag die Herzen zu öffnen. Er kann in schöpferischer Macht den Eigensinn brechen und die Schlaffheit zur Kraft erheben. Seine Macht brauchen wir, wenn wir Frucht bringen wollen. In diesem Worte verheißt sie Jesus denen, die darum bitten. Gebet allein macht fruchtbar, und viele Frucht, das ist das Ziel, das Jesus seinen Jüngern steckt. Dadurch, daß sie viele Frucht bringen, sind sie seine Jünger. Er macht die Seinen fruchtbar, wie er selber fruchtbar war.

Frucht ist nicht Erfolg im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Freilich hat Jesus auch große Erfolge gehabt, eine riesige Zuhörerschar sammelte sich um ihn, eine große Begeisterung entzündete sich an seiner Person, er weckte ein mächtiges Interesse, aber das hat er nicht als Frucht angesehen. Frucht ist derjenige Erfolg, durch den der Vater geehrt wird. Wo es gelingt, einen Menschen dazu zu bringen, daß er Gottes Namen heiligt und anbetet, da ist Frucht. Daß die Leute euren Vater im Himmel preisen, ist das Ziel, das Jesus seinen Jüngern steckt. Dem, der ihn bittet und nur ihm vertraut, erschließt er die Menschenherzen und gibt seinem Wort die erstaunliche Wirkung, daß es zu Gott erhebt: die hundertfältige Frucht. Wie er selbst, so haben auch die Seinigen nicht nur Erfolg, sondern auch „Mißerfolg“. Sogar aus dem Kreise seiner Jünger ist ihm einer verloren gegangen. So ist auch uns nicht etwa nur Erfolg verheißen. Das Wort fällt auf mancherlei Boden. Aber immer wieder fällt ein Korn auch auf fruchtbaren Boden und bringt dort zu unserem eigenen Erstaunen hundertfältige Frucht. Nicht immer stellt sich die Frucht sofort

ein. Es gilt oft langsame, mühsame Arbeit und viel Geduld und Warten. Auch der Schmerz wird uns nicht erspart, daß manche Blüte nicht zur Frucht wird und manche Frucht nicht zur Reife kommt, daß mancher Same von den Menschen zertreten, von den Vögeln fortgenommen, von den Dornen erstickt wird. Nicht, daß wir jeden Menschen gewinnen, nicht, daß wir alle in unser Netz bekommen, nicht, daß wir nichts als Freude erleben, nicht das ist uns verheißen; wohl aber das, daß wir Menschenfischer werden, daß wir ganze, vollkommene Freude erleben, reife Frucht bringen, Menschen zu Gott bringen. Überall, wo das gelingt, ist es eine Gebetserhörung, und nur wo Gebet ist, da gelingt es. Willst du also wirken, nicht nur „machen", nicht nur reden, nicht nur unterrichten, so mußt du beten. Tote Dinge kann man mit toten Herzen machen. Aber wo sich's um lebendige Menschen handelt, da gibt es keine Technik, die uns die Hilfe Gottes sparen könnte. Keine Wirksamkeit, die Menschen bilden will, keine Erziehung, die mehr sein will als Abrichtung und Unterricht, keine Seelsorge gelingt ohne Gebet. „Mit Gottes Hilfe", das gilt hier im vollen Ernste, nicht als Phrase. Er aber will gebeten sein, wenn er soll was geben. Für wen man nicht gebetet hat, den wird man auch weder zur Wahrheit noch zur Gnade Gottes bringen.

Herkunft und ursprüngliches Wesen der israelit. Prophetie.

Von Oberlehrer Dr. G. Rothstein in Friedenau.[1]

E. Renan hat seinerzeit in seiner Histoire générale et système comparée des langues sémitiques die seitdem viel besprochene These von dem monotheistischen Instinkt der Semiten in die wissenschaftliche Welt hineingeworfen. Die Religionsgeschichte dürfte ihm nicht Recht geben: was er gemeinsemitischen Instinkt nannte, ist in Wahrheit israelitisches Sondergut, auch da nicht als Instinkt der Rasse, sondern durch unleugbare göttliche Einwirkung gegen die natürliche Neigung des Volkes zur Entfaltung gebracht. Eine andere These ist viel älter. Der arabische Gelehrte Sujûtî behauptet: Die Kinder des Sem sind Propheten,

[1] Folgendes Verzeichnis diene zur Erklärung der häufiger gebrauchten Abkürzungen für angezogene Werke:
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2. Aufl.
Duhm, Die Theologie der Propheten usw. 1875.
Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttestamentl. Propheten. 1897.
Kittel, Die Geschichte der Hebräer. 1887—92.
Kuenen, Volksreligion und Weltreligion. 1883.
Marti, Geschichte der israelit. Religion. 3. Aufl. 1897.
E. Meyer, Geschichte des Altertums. Bd I.
Sellin, Beiträge zur israelit. und jüd. Religionsgesch. I u. II. 1896—97.
Smend, Lehrbuch der atl. Religionsgesch. 1. Aufl. 1893.
Stade, Geschichte des Volkes Israel I. 1889.
Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 3. Auflage. 1897; Reste altarab. Heidentums. 2. Aufl. 1897.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, ed. B. Stade.

wie die Kinder Japhets Könige und die Kinder Chams Sklaven (cfr. Sprenger, Das Leben und die Lehre Moh. I 245 f.). Diese These vereinigt Wahrheit und Irrtum. Richtig ist, daß rô'îm und ḥôzîm gemeinsemitisch sind, aber es ist nicht wahr, daß der Nabiismus in dem Sinne, wie wir ihn nach dem Alten Testament aufzufassen gewöhnt sind, gemeinsemitisch war; er ist israelitisches Sondergut, wenn auch nicht einfach Produkt des israelitischen Volsgeistes.

Rô' îm und nebî' îm sind zu trennen, wie aus dem historischen Zeugnis 1 Sa. 9, 9 hervorgeht: „Wen man heutzutage nâbî' nennt, nannte man vor Zeiten rô'è".[1]) Hält man mit dieser bestimmten historischen Notiz die Tatsache zusammen, daß während der Philisterkämpfe, eben zu Samuels Zeit zum ersten Male uns eine charakteristische Erscheinung im geschichtlichen Leben Israels entgegentritt, die den Namen „n^ebî'îm" trägt (1 Sa. 10 u. 19), so kann man nicht zweifeln, daß Name und Sache damals zuerst aufgetreten sind.[2]) Samuel heißt darum rô'è, nicht nâbî'. Er tritt damit in die Reihe jener Gottesmänner, bei denen man sich Rat und Auskunft in den Fragen des gewöhnlichen Lebens holte, cfr. Sauls Anfrage wegen der Eselinnen. Wir haben darin eine Erscheinung, die auch auf außerisraelitischem, semitischem Boden heimisch ist. Das beweist die Sprache, sofern der neben rô'è gebräuchliche Name ḥôzè altsemitisch ist (cfr. G. Hoffmann, ZAW 1883 (III) 92 ff., wie auch Sprenger, L. u. L. M. I 255 ff.). Das beweist ferner die sachliche Parallele, sofern die Funktionen, welche dem altisraelitischen rô'è resp. ḥôzè zugeschrieben werden, auch dem altarabischen ḥâzî resp. kâhin zukommen, cfr. Wellhausen, Reste[2] 135 ff., Sprenger I 256 ff. Im Alten Testament selbst haben wir das Beispiel eines außerisraelitischen Sehers in Bileam. Vgl. überhaupt Stade, G.V.J. I 468 ff.[3]) Es sind „Gottesmänner" (cfr. איש האלהים 1 Sa. 9, 9), d. h. Männer, welche göttliche Offenbarung empfangen, und in Israel sind es die Männer, welche Jahves Offenbarung erhalten, gleichgültig unter welchen Formen. Jedenfalls haben sie mit den Zauberern, Totenbefragern ꝛc. nichts zu tun. Daß es auch in Israel Seherinnen gab, wie in Arabien, sehen wir an der Gestalt der Debora.[4]) Gott liebt es, ihm besonders nahestehenden Personen (vgl. die Patriarchen) seinen Willen kund zu tun: in

---

[1]) König hat versucht, diese Instanz zu entkräften (er will statt היום: העם lesen), mit Unrecht [cfr. Sellin, Beiträge I, 31 und besonders II, 123 Anm. 1; Valeton bei Ch. d. la S. I, 267; Kuenen, V. u. W. 95; Smend, R. G. 79; Wellhausen in Bleek[4] 211, Anm. 1; Kittel, Gesch. d. Hebr. 96 f.] — Es kommt hier zunächst nur darauf an, daß zwischen einem rô'è in alter Zeit und einem jungen nâbî unterschieden wird.

[2]) Daß Mose ꝛc. nâbî' genannt werden, beweist dagegen natürlich nichts (Mose, Num. 11, 12; Mirjam, Ex. 15, 20; Dobora, Jud. 4, 4; Josua, 1 Reg. 16, 34[2]; cfr. Am. 2, 10 f.; Hos. 12, 14; Abraham, Gen. 20, 7. 17 cfr. Sellin II, 127).

[3]) Die Frage, in welchem Verhältnis Priester und Seher zu einander standen (cfr. arab. kâhin = Seher, hebr. kôhên = Priester), darf hier unerörtert bleiben.

[4]) Wenn sie Jud. 4, 4 נביאה heißt, dürfte dieser Name vom späteren Standpunkt der Identifiz. von ר' und נ' gebraucht sein (cfr. Sellin 31).

Theophanien, Träumen, Gesichten. Denn, daß auch die Seher ihre Offenbarung in der Form von Gesichten empfingen, ja, daß dies das ursprüngliche sein muß, geht aus den Namen hervor; sie sind rô'îm resp. ḥôzîm, weil sie mar'è und ḥazôn haben (vgl. dazu Bileam Num. 22 ff.). Wenn es sich bei diesen Offenbarungen des göttlichen Willens auch, wie bemerkt, im allgemeinen und zuerst um Entscheidung und Beratung für die Vorfälle des alltäglichen Lebens handelte, so war damit eine weitgreifende Wirksamkeit doch nicht ausgeschlossen. Daß die Seher überhaupt für das Volk als Mittler zwischen ihm und Gott eine einschneidende Bedeutung hatten, ist selbstverständlich, ebenso natürlich, daß einzelne Seher eine besonders hervorragende Stellung einnahmen, sodaß sie in geschichtlichen Krisen einen entscheidenden Einfluß auszuüben vermochten und ausübten. Das Alte Testament würde schwerlich von einer Debora oder einem Samuel Kunde bewahrt haben, wenn sie bloße Seher gewesen wären, wie es viele gab. Ihre Bedeutung, mit der sie ihre geschichtliche Rolle begründeten und einen Ehrenplatz in der alttestamentlichen Schrift erwarben, bestand darin, daß sie in den entscheidenden Momenten das Volk sammelten unter dem Panier ihres Gottes, um so das Volk und die Religion zu retten in den milḥamôt (= Kriegen) Jahves (vgl. vor allen Dingen Jud. 5).[1])

In diesem Punkt nun, in dem brennenden Eifer für das Volk und für Jahve, treffen sie zusammen mit dem Kreise derer, die zuerst den Namen nᵉbî'îm tragen. Es ist nicht zufällig, daß sie zur gleichen Zeit wie Samuel auftreten, und daß Samuel zu ihnen in Beziehung gesetzt ist. Mag er nun selbst als Führer an ihre Spitze getreten sein oder nicht (1 Sa. 19, 18 ff. wird z. T. für unhistorisch gehalten, cfr. Smend p. 81, dagegen Sellin II, 124), irgend eine Beziehung läßt sich nach 1 Sa. 10 nicht leugnen. Die Nebiim und Samuel hatten etwas Gemeinsames, und das war eben ihr Eifer um Gott und Volk. Ihre Verschiedenheit besteht vor allem darin, daß dieser Eifer auf verschiedene Weise sich betätigt: Samuel geht die Erkenntnis davon auf, was dem Volke mangelt und wie dem abzuhelfen ist, nämlich durch Konzentration unter einem nationalen König. Die nebî'îm, ihres Gottes voll, scharen sich zusammen und suchen in heiliger Begeisterung das Volk mit sich zu reißen. Denn das ist allerdings die Anschauung, welche man von ihrem Wesen aus den Quellen über ihre Anfänge (1 Sa. 10. 19), und aus den Nachrichten aus späterer Zeit herauslesen muß, vgl. z. B. 1. Reg. 20, 35 ff. In ekstatischer Begeisterung durchziehen sie das Land, um für Jahve und seine Sache zu werben, durch ihre Glut mit sich fortreißend, vgl. Saul 1 Sa. 10, 9 ff., die Boten Sauls und Saul selber, 1 Sa. 19, 18. Der Geist Jahves, der in verzückender Macht in ihnen wirkt, springt gleichsam über wie ein elektrischer Funken, vgl. das höchst malerische und charakteristische: ותצלח עליו רוח י׳ 1 Sa. 10, 10. Lehrreich wäre 1 Sa. 19, 20, wenn G. Hoffmann (ZAW 1883 p. 89 mit

[1]) Diese beiden Punkte, der Eifer für das Volk und davon unzertrennlich den Eifer um Jahve, dürfte Kittel, Gesch. der Hebräer I, 66. 95, mit Recht hervorgehoben haben (vgl. übrigens auch Smend, p. 82).



seiner Deutung von להקת im Recht wäre und zu übersetzen wäre: Brunst.[1]) Denkt man dann daran, daß das Volk die Propheten משגעים (= Verrückte) nennt (2 Reg. 9, 11; Hosea 9, 7), daß der Stamm sağ° im Arabischen vom ekstatischen Reden des Kâhin gebraucht wird, so ist das ein neues Zeugnis für den Charakter der nebî'îm als Ekstatiker und weist zugleich auf die Art ihrer Äußerung (im ekstatischen Reden) hin. Der jetzt gewöhnliche Vergleich mit dem Derwisch des Orients, der „die Fahne des Propheten entrollend den hl. Krieg predigt" (Kittel I, 97) ist in der Tat nicht unpassend. In Scharen sich sammelnd (חבל 1 Sa. 10, 10), ihre Begeisterung durch aufregende Musik erhöhend (1 Sa. 10, 5) werben sie für den Kampf Jahves.

So[2]) treten uns die nebî'îm entgegen da, wo sie zuerst in das Licht der Geschichte treten: in der Zeit der Philisternot. Bezeichnenderweise treten sie in der folgenden, ruhigen Zeit völlig zurück, um eigentlich erst zur Zeit der Syrernot mehr hervorzutreten, aber auch da nicht mit der ursprünglichen Kraft und Begeisterung. Sie sind nicht verschwunden: Hie und da treten Propheten auf; sie sind wohl zu ihnen zu rechnen, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist (besonders die namenlosen gehören hierher, cfr. 1 Reg. 20, 35 ff.; die 400 Jahvepropheten 1 Reg. 22, 5. 2 Reg. 4, 1. 1 Reg. 13 2c.). Die Scharen der nebî'îm hatten eine Entwicklung durchgemacht: wir finden sie wieder in Gestalt von Vereinen, die an verschiedenen Stellen sich niedergelassen haben (Bêthêl, Gilgal, Jericho sind genannt 2 Reg. 2, 3. 5. 15). Sie sind b°nê hannebî'îm (cfr. die zitierten Stellen), gewissermaßen Prophetengilden geworden, in denen die ekstatische Begeisterung wohl nicht gefehlt hat (noch Elisa 2 Reg. 3, 15 benutzt Musik, um sich in den für Offenbarungsempfang geeigneten Zustand zu setzen), aber doch mehr auf Gewöhnung und Nachahmung beruhend. Welche Wirksamkeit sie im allgemeinen übten, wird sich schwer sagen lassen, weil die Quellen darüber schweigen. Daß aber der Eifer für Jahve und sein Volk unter ihnen seine Stätte wieder gehabt hat, darf man wohl annehmen, zumal wenn man auf die hervorragenden Glieder sieht (vgl. besonders Elisa. Bei Elia ist die Zugehörigkeit jedenfalls nicht so deutlich und sicher, vielleicht auch nicht durch 2 Reg. 2 allein zu beweisen, cfr. Smend p. 82). Sicher ist jedenfalls, daß Männer wie Natan, Gad 2c. bis hin zu einem Elia und Elisa mit den Gliedern dieser Prophetengilden nicht einfach auf eine Stufe zu stellen sind, mögen sie nun in Beziehungen zu ihnen gestanden haben oder nicht. Es sind einsame Größen, die turmhoch herausragen aus der Zahl der Prophetensöhne, die uns bereits hinüberführen zu den Gestalten der großen Propheten im 8. Jahrhundert. Mit ihnen beginnt das eigentliche Prophetentum, das wir unter diesem Begriff zu verstehen gewohnt sind.

In dem Ausgeführten haben wir die doppelte Wurzel des

---

[1]) So wie der Text dasteht. ist er freilich kaum anders zu erklären. Die gewöhnliche Übersetzung „Haufe, Schar" nach LXX. (*τὴν εκκλησίαν*) schließt notwendig eine Textänderung in sich (קְהִלַּת u. ä.). Die Notwendigkeit dieser Änderung ist aber zweifelhaft.

[2]) Vgl. darüber auch E. Meyer, G. d. A. I, § 313.

Prophetentums kennen gelernt: das Sehertum und den Nabiismus. Es handelt sich in der Tat um eine doppelte Wurzel. Reden wir von Propheten, so denken wir an einzelne Männer, die für sich ihren Weg gehen, der Berufung ihres Gottes gewiß und darum um keine Menschen sich kümmernd. Darin gleichen sie den alten Sehern. Auch das haben sie mit ihnen gemeinsam, daß sie noch חזיונות und מראות sehen; ja man nennt sie noch חזים, vgl. Amos 7, 12. Energisch aber verwahrt sich Amos, ein ben nâbî' zu sein; ja nicht einmal nâbî' will er heißen. Das kann aber im Blick auf 2, 11 nur so verstanden werden, daß er die Gemeinschaft mit denen ablehnt, die Propheten aus Gewerbe sind. Scheinbar also besteht keine Verbindung zwischen den ursprünglichen nebî'îm und den eigentlichen Propheten. Aber doch haben sie ihren Namen daher und bedienen sich selbst desselben, aber doch wird die Art ihres Redens durch ein Derivat von nâbî' bezeichnet, und sie selbst bezeichnen es so; aber doch sind auch sie in den Augen des Volkes mešuggâ'îm wie die b^e^nê n^e^bî'îm. Zufall ist das nicht. Den brennenden Eifer für Jahve und sein Volk haben sie mit den n^e^bî'îm gemein, die Form ihrer Rede muß wenigstens noch an das ekstatische Reden der nebî'îm erinnert haben; identisch ist es freilich nicht mehr. Aus der Verbindung des altisraelitischen Sehertums und des ursprünglichen Nabitums, beide Elemente einander befruchtend, ist als eine neue und doch alte Gestalt der Jahveprophet hervorgegangen,[1]) eine Gestalt, die ihre geschichtlich erkennbaren Wurzeln hat, aus diesen Wurzeln allein aber sich nicht restlos begreifen läßt. Hier haben wir den Körper, aber nicht die Seele, die Form, aber noch nicht den Inhalt.[2]) Für den Inhalt geben die Propheten die Offenbarung ihres Gottes an, und wir haben, wie sich noch zeigen wird, keinen Grund, darin anderer Meinung zu sein. Bleibt man sich dessen bewußt, so kann man der Frage nach dem Ursprung des Nabitums verhältnismäßig ruhig entgegentreten. Sie ist religionsgeschichtlich von höchstem Interesse, für die Beurteilung des hebräischen Prophetentums verhältnismäßig gleichgültig. Doch muß sie berührt werden.

In der Tat: der Nabiismus tritt gleichsam abrupt in der israelitischen Geschichte auf; auch dem Volke scheint es eine neue, ungewohnte Erscheinung zu sein. Die Frage nach dem Woher taucht von selbst auf. Die Antwort darauf ist sehr schwer zu geben. Ist es eine neue Erscheinung in Israel, dann liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder ist es eine spontane Bildung auf israelitischem Boden, hervorgerufen durch die ungeheure Spannung der ganzen Zeit — oder es ist eine fremde Erscheinung, für deren Übernahme gerade jetzt der Boden bereitet war. Die augenblicklich geläufige Antwort liegt in der Richtung der zweiten Möglichkeit. Nachdem Kuenen (in seinem De Propheten 2c.) darauf hingewiesen hatte,

[1]) Dies ist treffend formuliert bei Smend p. 92. — Der Zusammenhang (formell und sachlich) mit den alten nebî'îm auch bei Stade G. V. J. I, 555. Sachlich will nur eine Wurzel (die alten rô'îm) finden: Marti 122 f., Ed. Meyer, § 362.

[2]) Treffend erinnert Cornill, Prophet. p. 15, einmal an die Midassage. Wie unter seinen Händen, so wird unter dem Einfluß der Jahvereligion in der Tat alles Gold.

daß nach 1 Reg. 18, 19. 20. 25. 40; 2 Reg. 3, 13. 10, 19 (Smend weist p. 81 für die übrigen Israel benachbarten Völker noch auf Jer. 27, 9 hin) der phönizische Ba'al bereits solche Propheten hatte,[1]) die in Tanz und Rasen ihrem Gott dienten, und dementsprechend geschlossen hatte, daß die israelitischen n^ebî'îm Entlehnung von den Kanaanäern seien, ist man ihm meist gefolgt[2]) (vgl. Kuenen, V. und W. 95 f.). Ihre starke Stütze findet die Annahme fremden Ursprungs darin, daß das Wort nâbî' keine hebräische Etymologie hat.[3]) Die Annahme liegt also gewiß nahe, daß wie der Name auch die Sache fremd ist. Cornill, der Prophetismus p. 9 ff., hat die Etymologie zur Begründung seiner These von dem arabischen Ursprung des Nabitums verwendet.[4]) Man wird wohltun, sich zu erinnern, daß man sich hier auf dem Gebiet der Hypothese befindet (vgl. Kuenen lc), und daß die These Kuenens noch nicht alles erklärt. Es ist zu bedenken, 1. daß wir nur aus dem Alten Testament wissen, daß jene Ekstatiker des phönizischen Ba'al n^ebî'îm hießen, 2. daß bei den Phöniziern die Ekstase im Kult ihre Stelle hat, im Alten Testament nicht. Auf alle Fälle müßten die nebî'îm der Israeliten sofort einen inhaltlich ganz anderen Charakter angenommen haben, was übrigens auch jeder zugibt. Jedenfalls ist die Möglichkeit spontaner Entstehung auf israelitischem Boden nicht a limine abzuweisen: die Entstehung der Sache ist ohne Schwierigkeit so denkbar;[5]) die Schwierigkeit des fremden Namens wäre gehoben, wenn Klostermanns Ableitung von dem (erst durch Konjektur hergestellten) Ortsnamen Nevijjat b(ath) Rama 1 Sa. 19, 18. 22. 23 richtig wäre. Diese Ableitung ist aber so unsicher wie möglich (cfr. Sellin II, 122). Es wäre aber ja auch denkbar, daß die spontn entstandene Sache mit einem Namen bezeichnet würde, der an einer analogen, bereits bekannten Erscheinung haftete. — Vorläufig wird man in dieser Frage bei einem non liquet stehen bleiben müssen, ohne damit für die Erkenntnis des Prophetentums x. ἐ. viel einzubüßen.

Auch ohne Eingehen auf die einzelnen Gestalten dieses Prophetentums ist ein kurzes Wort über sein Wesen angebracht. Im allgemeinen ist dieses ja durch die Aufzeigung der doppelten Wurzel bestimmt. Sofern daraus klar ist, daß die „Propheten" nicht einfache Fortsetzung der n^ebî'îm sind, folgt, daß die Etymologie des Wortes nicht ausschlaggebend sein kann. So gewiß ursprünglich der Name sich mit der Sache deckte, so gewiß ist doch, daß in der weiteren Entwicklung der Inhalt des Namens bestimmt wird durch die Sache, wie sie ge-

---

[1]) Vgl. Pietschmann, Gesch. der Phönizier 270.

[2]) Smend, R.G. 81. Stade I, 476 f. Wellhausen, Gesch. 53. Marti p. 82. Valeton bei Ch. d. S. I, 267.

[3]) Das Verb ist erst denominativ (daher auch nicht im Qal gebräuchlich, sondern nur in den vermehrten Konjugg.)

[4]) Die √נבא ist nur im Assyrischen (nabû = reden) und Arabischen (naba'a II, IV) gebräuchlich. Cornills These dürfte aber daran scheitern, daß ja weder die Sache noch der Name (nabîj) im Altarabischen bekannt ist. — Zur Etymologie von nâbî vgl. besonders G. Hoffmann, ZAW (III) 87 ff., darnach sind die Angaben Cornills über den arabischen Gebrauch zu berichtigen. — In der Tat entspricht der Sprachgebrauch nicht Cornills Angaben.

[5]) Vgl. Kittel, Gesch. II, 96 f. — Sehr vorsichtig ist Sellin II, 122.

worden ist. Nun ist freilich richtig, daß die Änderung und Umwandlung wesentlich den **Inhalt** betrifft, weniger die Form (bei Annahme kanaanitischen Ursprunges läge die erste Umwandlung darin, daß die Sache jetzt in den Dienst der Jahvereligion eintritt; und war ursprünglich die Aufgabe Aufruf zum hl. Krieg gegen äußere Feinde, so ist das bei einem Elia und mehr noch Amos 2c. bereits ganz anders geworden). Wenn nun der Name sich wesentlich auf die Form bezieht, dann ist sein Sinn immerhin nicht gleichgültig. Die Form nâbî' kann an sich sowohl aktiv wie passiv sein. Von der nachweisbaren Bedeutung des Wortes im Assyrischen und Arabischen = reden, verkünden (cfr. äthiop. nabâba) aus kann man **nur** zur aktiven Bedeutung = Sprecher, Bote kommen, (vielleicht mit der Nuance des ekstatischen Redens cfr. Georg Hoffmann l. c.) נביא tritt dann in Analogie zu רכיל, פקיד, פליל 2c.[1]) Eine synonyme Ausdrucksweise wäre מטיף Mich. 2, 6. 11, Am. 7, 16, Ez. 21, 2. 7.[2]) Der griechische Ausdruck *προφητης* entspricht dem durchaus. Wie *προφητης* durchaus nicht zunächst den Wahrsager, den Vorhersager der Zukunft bezeichnet, so auch nicht der nâbî'. Er ist der Sprecher, der das Wort eines anderen, nämlich des Gottes, ausspricht, daher Hg. 1, 13: מלאך. Damit treffen wir genau die Erläuterung des Alten Testamentes selbst: Ex. 7, 1 (P.), Ex. 4, 16 (J.E.), Jer. 15, 19. Das in diesen Stellen intendierte Bild: der Prophet der Mund Gottes — ist äußerst charakteristisch. Der Prophet ist also der Sprecher Gottes, der, welcher den d^ebar Jahves — n^eûm Jahves dem Volke kundgibt.[3]) Dieser Wille **kann** sich auf die Zukunft beziehen (tut es auch in weitem Maße), braucht es aber nicht, sondern kann auch die Verhältnisse der Gegenwart, das Handeln des Volkes betreffen.

Jahves Wort also verkünden die Propheten; woher haben sie es, wie empfangen sie die Offenbarung? Durch Jahve: das drückt sich schon in dem Gebrauch des denominierten Verbs התנבא mit בְּ aus: sie weissagen durch = unter Einwirkung ihres Gottes. Erinnert man sich nun, daß התנבא auch = „Rasen" gebraucht wird: 1 Sa. 18, 10, erinnert man sich weiter, daß in √נבא das Moment des Ekstatischen wahrscheinlich vorhanden ist, und daß auch auf die Propheten vom Schlage eines Amos der Name: מְשֻׁגָּע[4]) angewandt wird, so kann man nicht zweifeln, daß der Offenbarungsempfang in Ekstase zunächst auch für die Propheten gültig bleibt.[5]) Unzweifelhaft wird dies durch die Beobachtung, daß

[1]) Die Übersetzung „Angesprudelter" = „Begeisterter" hängt mit einer durch nichts indizierten Konfundierung der √נבא mit √נבע zusammen. Cfr. überhaupt **Dillmann**, Schenkels Bibellexik. IV, 607. Atl. Theol. 474 f. — **Marti** 123 hält merkwürdiger Weise wieder an נבע fest.

[2]) Vgl. dazu indes ZAW, III, 115.

[3]) Sicher ist das Objekt des prophetischen Sprechens der d^ebar Jahve, vor allem also das **Wort** Jahves. Immerhin ist es wohl möglich, daß d^ebar Jahve im weitesten Sinne zu fassen sei, auch die Sache, Angelegenheit mitumfassend, cfr. Sellin II, 122.

[4]) Allerdings nur von Gegnern, aber die Bezeichnung muß doch einen Anhalt haben.

[5]) Dies betont mit Recht energisch **Giesebrecht**, Berufsbegabung, p. 36.

Visionen bei den Propheten eine Rolle spielen. Nicht nur, daß, wie wir schon sahen, die Propheten noch ראים und חוים heißen, es werden uns auch Visionen von den Propheten selbst in ziemlichem Maße berichtet (vgl. 1 Reg. 22, 17 ff., Amos 7 ff., Jes. 6, Jer. 1, 11 ff. Kap. 24, Ez. 1. 8 ꝛc. ꝛc.) und wir haben ausdrückliche Zeugnisse wie Hosea 12, 11: „ich war es, der zahlreiche Gesichte gab und die Propheten in Gleichnissen sprechen ließ". Ekstase ist es, was Num. 24, 3 f., 15 f. von Bileam berichtet wird, doch gewiß mit Anlehnung an die Art des prophetischen Offenbarungsempfangs. Ekstase ist auch z. B. Jes. 8, 11 (בחזקת היד) genannt. Kurzum: ekstatische Zustände, ein Erbteil aus dem alten Nabiismus, sind unleugbar vorhanden gewesen, wenn auch wohl mit Dillmann nicht an die eigentliche Verzückung zu denken ist, bei der das Selbstbewußtsein völlig intermittiert (Bibl. Theol. 477.) Aber es ist doch zu beachten: Die Propheten berufen sich nicht auf Visionen zu ihrer Legitimation, auch nicht Jeremia im Kampf mit den falschen Propheten. Die Visionen sind überhaupt, aufs Ganze gesehen, verhältnismäßig selten. Bei einer Reihe der Bedeutenderen kommen gar keine vor (z. B. Hosea, Micha, Deuterojesaja). Häufiger sind sie bei Amos, der den alten nebî'îm zeitlich am nächsten steht, und bei den exil. Propheten, den Vertretern eines sinkenden Zeitalters. Bei Jesaja und Jeremia handelt es sich vorzugsweise um die Inauguralvision. — Ähnlich verhält es sich mit der ekstatischen Zustand voraussetzenden Audition. Daß auch solche vorgekommen, läßt sich natürlich nicht leugnen, das beweist die ursprünglich sicher auf ekstatische Audition gehende Formel: נאם י׳׳ oder כה אמר י׳׳. Aber, daß aus dem Vorkommen dieser Formeln nicht einfach auf solche Audition geschlossen werden kann in unseren prophetischen Schriften, hat Giesebrecht (Berufsb. 39 ff.) gegen König unzweifelhaft bewiesen. Auch auf sie legen die Propheten nicht den entscheidenden Wert (Giesebrecht 43 ff.). — Die Möglichkeit einer Traumoffenbarung ist auch bei wirklichen Propheten vorhanden (Num. 12, 6, Deut. 13, 2, cfr. Gen. 28, 12. 37, 6 f., 1 Reg. 3). Jeremia 23, 25 ff. beweist nicht dagegen —; in Wirklichkeit kommt sie aber bei den Schriftpropheten (anders z. B. bei Nathan 2 Sa. 7, 4 ff.) nicht vor. Zacharjas Gesichte sind keine Traumgesichte: 4, 1 schließt das aus. Daniel gehört zu den Apokalyptikern.

Die natürliche Basis des Prophetentums ist also wohl vorhanden, tritt aber durchaus zurück. Der Verkehr mit Gott ist die Hauptsache. Daß die Propheten die Vertrauten Gottes sind, daß sie im סוד Jahves stehen, darauf kommt es an (Am. 3, 7; Jes. 23, 18. 22). Indem sie sich ausdrücklich berufen wissen (cfr. Am. 7, 15; Hosea 1; Jes. 6; Jer. 1; Ez. 1),[1]) wissen sie sich in fortdauernder Gemeinschaft mit ihm. Der Prophet ist ein איש הָרוּחַ Hosea 9, 7. Während aber der Geist bei den alten nebî'îm eine momentane, gewaltsam mit sich reißende Kraft ist, ist er, wenn auch gelegentlich noch gewaltsame Wirkungen vorkommen, jetzt mehr und

[1]) Der von Gott dazu Bestimmte ist Prophet, nicht der berufsmäßig zur Prophetengilde gehörende. Kein Stand, Alter und Geschlecht ist ausgeschlossen, cfr. Kittel II, 268. Dillmann, Theol. 478.

mehr zu dauerndem Besitz geworden, vgl. dazu den oben angeführten Ausdruck. Die Vorstellung vom habituellen Geistesbesitz bereits 2 Reg. 2, 9. 15; 1 Reg. 22, 22—24 (die Verquickung beider Vorstellungen bei Num. 11, 17 ff.)[1]). Ist der Geist die dauernde Potenz, welche die Propheten für ihren Beruf ausrüstet und welche ihnen den Willen ihres Gottes vermittelt, ohne nach außen auffallende Erscheinungen (wie Ekstase), dann versteht man auch, warum die Propheten so selten von dem Geiste reden, der in ihnen waltet. Die Geisteswirkung ist das Geheimnis ihrer Person, über das sie selbst Einzelheiten kaum aussagen konnten; sein Vorhandensein und Realität nur war ihnen gewiß und gab ihnen Zuversicht und Kraft. Auch für uns hört hier die Möglichkeit, Aussagen zu machen, eigentlich auf. Der Überzeugung, wie sie zumal ein Jeremia in so überwältigender Weise bekundet, wie z. B. auch das „schwindelnd hohe" Gottvertrauen Jesajas zeigt, wenn er Ahas ein Wunder anbietet, von Gott real (aber natürlich nicht naturalistisch und mechanisch gedacht) in Besitz genommen zu sein (cfr. nur Jer. 15, 10 ff., 20, 7 ff.), müssen wir glauben, ohne definieren zu können, wie göttliche Einwirkung und menschliche Selbsttätigkeit hier zu scheiden sind.[2]) So wenig man die göttliche Seite einfach eliminieren kann (dazu neigt Kuenen), so wenig darf man die menschliche Seite verkürzen. Eine so maßlose Überspannung des göttlichen Faktors bis zur willenlosen Passivität der Person ist nicht nur eine mit der Würde der menschlichen Person unvereinbare Vorstellung, sie stimmt auch nicht mit dem Gesamteindruck, den die Propheten auf uns machen. Irgend eine psychologische Vermittlung muß zugegeben werden (zweifellose Irrtümer z. B. würden sonst auf Rechnung unmittelbarer Eingebung durch Gott kommen); selbst in den Visionen ist das psychologische Moment ein außerordentlich weitreichendes, sodaß man wirklich bisweilen meinen kann, die Genesis solcher Visionen haarscharf auf einer psychologischen Grundlage verfolgen zu können; man erinnere sich bei Amos an die Gedankenassoziation: ḳaiṣ — ḳêṣ. Auch sonst lassen sich die psychologischen Voraussetzungen wohl erkennen, vgl. z. B. Jeremias Inauguralvisionen: šâḳêd und šôḳêd mit den Ausführungen von Giesebrecht in seinem Kommentar p. 4. Und doch, wollte man den göttlichen Faktor damit einfach eliminieren, so würde dies Verfahren nicht mehr bedeuten, „als was für die Frage nach der Existenz der Seele die Operationen des Anatomen, der zwar mit Messer und Loupe nirgends die Seele entdeckt, dennoch aber nicht genötigt ist, deshalb dem Körper die Seele abzusprechen, dem das „geistige Band" fehlt". (Duhm, Th. d. Pr. 87.)

---

[1]) Hierzu wie zum folgenden cfr. vor allen Dingen Giesebrecht, Berufsbegabung, 134 ff.

[2]) Die einzig richtige Stellung nimmt auch hier Giesebrecht ein (Berufsbegabung p. 89 ff. speziell p. 91). — Zu dem eigenartigen Berufsbewußtsein cfr. übrigens auch Smend 244—47; auch er läßt Raum für das göttliche Element, p. 162 ff. Etwas Ähnliches meint auch wohl Wellhausen, Gesch. 113 mit den Worten: „Ihre Gottesgewißheit ist hinreißend und höher als alle Vernunft." Deutlich: Marti 125.

Noch einmal: Das Charakteristische der christlichen Religion.

Von Professor D. Dorner in Königsberg (Pr.).

Im Dezemberheft 1904 dieser Zeitschrift steht ein Aufsatz von Kuhnke über das Charakteristische der christlichen Religion, der gegen meine Ausführungen „über das Charakteristische der christlichen Religion" II, 2, S. 78 f., gerichtet ist. Obgleich es nicht meine Gewohnheit ist, mich in Dispute einzulassen, so halte ich es in diesem Falle doch für geboten, weil derselbe von Mißverständnissen wimmelt[1]). Es ist schon charakteristisch, daß der Verfasser auf gar keine weitere Fragen eingeht, die das Wesen des Christentums betreffen, als die, ob Christus das Wesen des Christentums ausmache. Das ist die vorgefaßte Meinung. Der gegenüber kommt nichts anderes in Betracht, als ob nicht eine unendliche Fülle von Fragen sich auftäten bei einer Erscheinung wie das Christentum, als ob mit einem Namen etwas gesagt wäre, wenn man nicht eben wieder sagt, was denn dieser Namen bedeute! Ganz in der Manier, wie Ritschl in seiner Schrift über Schleiermachers Reden über Religion diesen dadurch diskreditierte, daß er Strauß von ihm ableitete, so wird auch hier als Avis au lecteur vorausgeschickt, daß meine Ansicht Straußisch sei. Was ist denn damit gesagt! Gruseln gemacht! Was wahr ist, darauf kommt es an, nicht wer etwas gesagt hat. Das aber ist charakteristisch für diese ganze Denkweise. Nicht was wahr ist, sondern wer etwas gesagt oder im Leben dargestellt hat, das ist für K. das Wichtige.

Zunächst bemängelt der Verfasser meine Methode, daß ich aus dem ganzen Christentum wissen will, was christlich ist, nicht bloß aus dem Urchristentum. Die klassische Zeit der Reformation sei die, die unter dem Einfluß Luthers stehe. Existiert Zwingli, Calvin, Melanchthon nicht? Und was kann man alles aus Luther herauslesen! Luther hat sehr vieles nicht Klassische! Nicht einmal, was lutherisch sei, kann man aus Luther allein erfahren. Man vergleiche nur den Streit zwischen Ritschl und Luthardt über Luther, um sich davon zu überzeugen. Er sagt: das Charakteristische muß schon am Anfang gegeben sein. Das leugne ich natürlich nicht. Nur leugne ich, daß man es aus dem Anfang allein heraus erkennen kann, weil es im Anfang noch zu sehr mit Vorstellungen der vorhergehenden Zeit verquickt ist, gerade wie die Re-

[1]) Übrigens bezieht sich auf meine Ausführungen auch Beth, das Wesen des Christentums 124.: „Wenn aber Dorner meint, es sei schwer auszumachen, ob das Christentum überwiegend Erlösungs- oder Vollendungsreligion sei, so scheint mir dieser Zweifel eben dort nur bestehen zu können, wo man sich nicht mit der nötigen Energie am Urchristentum orientiert." Ich sage in Wahrheit, es gebe hierüber verschiedene Ansichten und stelle nachher meine Ansicht vollkommen klar in demselben Sinne wie der Verf. Es ist üblich werdende Manier, zu zitieren und zu beurteilen, ohne zu lesen, die zu solchem Gerede führt. Warum liest Herr Beth nicht meine Religionsphilosophie oder warum liest er meinen Aufsatz nicht zu Ende, wenn er mir die Ehre erweisen will, mich zu zitieren?

formation auch noch von mittelalterlichen Vorstellungen sich vielfach nicht losgemacht hatte. Wenn nun später die die erste Zeit noch bewegenden Gegensätze geschwunden sind, tritt das Wesen deutlich hervor. Ich sage: Zum Wesen gehört das, was sich durch alle Zeiten als das immer gleiche bewährt hat. Hält man sich dagegen an das Urchristentum allein, so hat man gar kein Mittel, das in demselben Wesentliche von dem, was nur jener Zeit angehörte, zu unterscheiden. Das sollte doch einleuchten. Nun ist es zwar völlig richtig, auch von mir keineswegs bestritten, daß die Religionen auf ihre Stifter zurückgehen, in denen das Neue, das sie bieten, zuerst aufgetreten ist. Aber ich habe ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das in der Weise geschieht, daß jede Zeit diesem Stifter das andichtet, worin sie das Eigentümliche erlebt, das sie für das Wesen hält, z. B. die Franziskaner das Nachahmen des armen Lebens Jesu. Die Religion ist einmal ein Lebendiges und nicht bloß Historisches. Gegenüber dem einseitigen Historizismus behält die katholische Kirche recht, wenn sie auf den in der Gegenwart noch vorhandenen Geist rekurriert, den sie fälschlich nur an die kirchliche Organisation bindet. Nun sagt man freilich: Christus lebt fort. Das habe ich nicht geleugnet. Aber den fortlebenden Christus kann man nicht mit dem historischen identifizieren. Er hat just das abgestreift, was an der historischen Gestalt zeitlich ist, und ist wenigstens in der Phantasie der Gläubigen zu dem Urbild geworden, das jeder Zeit vorschwebt. Luther sagte in der Freiheit eines Christenmenschen: Wir sollen den anderen ein Christus werden. Um nun der Willkür vorzubeugen, damit man nicht das Christliche durch Phantasievorstellungen fälscht, geht man wieder auf Christus als Historischen zurück. Nur muß man dann auch historisch verfahren und das zeitlich Bedingte mit in Kauf nehmen, das für das Christentum nicht wesentlich ist, weil es an Zeitformen und Zeitvorstellungen anknüpft. K. weicht hier aus. Er will den Nachweis, daß das Charakteristische der christlichen Religion in dem eigenartigen persönlichen Leben Christi liege, durch die Bestätigung in der Geschichte erbringen. Er will aus der Geschichte des Christentums zeigen, daß man immer wieder auf Christus zurückgegangen sei. Das leugnet niemand; es fragt sich nur wie? Eben so verschieden, wie die Zeiten verschieden sind. Das, was Christus historisch war, das läßt sich eben nur schwer feststellen. Sollen wir warten, bis die Gelehrten hierüber einig sind? K. hat meinen Satz nicht entfernt widerlegt: „Kurz, wenn man auch nicht in Abrede stellen kann, daß in den urchristlichen Urkunden Christus eine besondere Stellung zugeschrieben wird, so ist doch auf der andern Seite auch von einem Christusprinzip die Rede, das den Christen zuteil werden soll", den ich durch eine Reihe neutestamentlicher Stellen erhärtet habe. „Was in Christus groß ist, das ist seine neue Stellung zu Gott. Aber im einzelnen bleibt in seinem konkrethistorischen Bilde vieles dunkel und schwankend." Kann das ein Historiker bestreiten nach den historischen Forschungen? Man macht es sich doch sehr leicht, wenn man alle diese Schwierigkeiten ignoriert. Aber eine Person, die in vielen ihrer Vorstellungen zeitlich bedingt ist, was die Geschichte beweist, kann

nicht für alle Zeiten maßgebend sein in jeder Hinsicht; eben das ist es, was ich fordere, daß man das, was wesentlich ist und was unwesentlich, nur an der Gesamtgeschichte feststellen könne.[1])

Wenn K. dagegen einwendet, „will D. die christliche Religion verantwortlich machen für alles, was sich christlich nennt," so liegt die Antwort schon in dem Satz: die Differenzen der Zeiten beziehen sich teilweise „auf die größere oder geringere Konsequenz, mit der das Prinzip sich durchgeführt hat." Das Prinzip ergibt sich nicht aus allem einzelnen; man kann auch nicht einmal das allen Zeiten Gemeinsame für wesentlich erklären, weil man da auch Irrelevelantes für wichtig erklären könnte, das in allen Zeiten vorkommt, das nichts Charakteristisches für das Christentum ist. Der Maßstab, nach dem man das Wichtige und Unwichtige unterscheidet, ist das, aus dem alle Formen des Christentums und alle Abwege erkannt werden können. Auf historischem Wege kann man das nur durch Religionsvergleichung einigermaßen klar machen. Ohne Spekulation freilich kann man, wie schon Schleiermacher gezeigt hat, nicht völlig zum Ende kommen. Ich habe das früher schon genugsam betont, in dem in Frage stehenden Aufsatze aber nicht berührt, weil es mir hauptsächlich auf die Feststellung des Wesens, weniger auf die Methode, wie man es feststellen kann, ankam. Man kann nur mit Hilfe der Religionsphilosophie oder der spekulativen Theologie das Wesentliche herausheben, weil hier erst die Frage nach dem Wesentlichen sich auftut; die Geschichte für sich kann hier die endgiltige wissenschaftliche Antwort nicht geben! Will man das Wesen begrifflich bestimmen, so muß man die Spekulation zuziehen. Hier kommt in Frage: Ist eine Religion Monotheismus oder Polytheismus, ist sie Naturreligion oder ethische Religion, ist sie Vollendungs- oder Erlösungsreligion, Religion der Immanenz oder Transzendenz oder beides usw. Es ist natürlich ganz etwas anderes, unmittelbar Christ sein und sich wissenschaftlich über das Wesen einer Religion besinnen. Es ist aber Mode geworden, die Spekulation in der Theologie beiseite zu werfen zugunsten eines historischen Positivismus oder einer unklaren Romantik. Erst wenn man eine Religion in dieses Schema der Spekulation einfügt, kann man ihr Wesen erschöpfend bestimmen.

Eben hiemit hängt nun der Haupteinwand zusammen, daß meine Auffassung aus der lebendigen Geschichte einen klappernden Mechanismus von Ideen und Prinzipien mache. Um hierauf zu antworten, habe ich noch einmal das Wort ergriffen. Man setzt gegenwärtig den Voluntarismus an die Stelle des Intellektualismus. Bonus, der Schüler Kaftans, sagt in einem Aufsatz in den preußischen Jahrbüchern Juni 1904 „Wo stehen wir", es sei ein Zeichen des Intellektualismus, wenn man frage, ob diese oder jene biblische Legende geschichtliche oder gar naturwissenschaftliche Geltung habe, ob dieser oder jener Schrift, dieser Per-

[1]) Vgl. hiezu den höchst instruktiven Aufsatz von E. Caird, Christianity and the historical Christ. the new World 6, 3, 1—13, der im wesentlichen ganz dasselbe sagt, was ich vertrete. Vgl. theol. Jahresbericht, die Literatur des Jahres 1897.

son Historizität zukomme, „das seien für jede Religion völlig gleichgültige Dinge". Das seien wissenschaftliche Fragen, die für die Religion keine Bedeutung haben. Die Religion wolle eigene Erfahrung. Es soll alles praktisch sein. K. fährt in einem ähnlichen Fahrwasser, obgleich er den historischen Christus zum Prinzip des Christentums macht. Ideen, meint er, sind „bloße Schatten", „Präparate". Nein, sie sind nicht Präparate, Schatten, wie der moderne Nominalismus meint. Diese Ansicht beruht auf der Vorstellung, daß das Erkennen „nur theoretisch" ist, d. h. daß es keine allgemein gültige Wahrheit erkennen kann; sie führt dahin, wie bei Bonus, auf den Instinkt, das Unbewußte, das Unmittelbare, das Geheimnisvolle das Gewicht zu legen, das schließlich naturhaft wird. Ein Wille ohne klares Ideal ist nicht sittlich. Ein Kunstwerk ohne Idee ist geistlos, eine Religion ohne Ideal ist unklar, romantisch, phantastisch. Ich habe schon lange erwartet, daß der nüchterne, phantasielose Ritschlianismus wie andererseits der bloße Naturmechanismus eine starke Reaktion der Romantik hervorrufen werden. Das ist nun eingetreten. Man setzt die Persönlichkeit der Idee entgegen. Aber was ist ein Mensch, der ideenlos ist. Man will der Welt die Vernunft nehmen. Das Irrationale, Geheimnisvolle ist die Hauptsache. Das führt zu einer molluskenhaften Religion. Denn die Verehrung einer Persönlichkeit, ohne zu wissen, was man an ihr verehrt, wozu sie anregt, inwiefern sie belebt, ist etwas durchaus Nebelhaftes. Nimmt man die Ideale weg, so bleibt schließlich, wie bei der empiristischen Ethik, der Eudämonismus übrig. Wollen ohne klaren Inhalt ist ein Naturtrieb. Fühlen, ohne daß der Geist einen vernünftigen, universalen Inhalt hat, ist ein Sichselbstfühlen nach Lust und Unlust. Es ist einem Fichte nie eingefallen, bei seinem Idealismus die Persönlichkeit zu kurz kommen zu lassen, da er überall Tätigkeit will. K. sagt, es müsse an die Stelle von der Idee Leben treten, Sperma. Nun, die Stoa redet von einem λόγος σπερματικός. Was für Leben? Naturleben, instinktives Leben, unmittelbares Leben und Lebensgefühl, als Lustgefühl? Oder Tätigkeit? Geistiges Leben, ethisches Leben? Leben ist ein Wort wie Idee, wenn man es nicht näher definiert. Leben ohne idealen Gehalt ist leer. Das Universale, Allgemeingültige, das für alle gilt, kann eben nur vernünftiger Natur sein, nicht ein blindes Gefühl, nicht ein blinder Wille. Soll Anschauung an die Stelle der Vernunft treten? Dann kann es nur intellektuelle Anschauung sein und das Angeschaute ist dann eben doch vernünftig. Kurz, es ist nichts gesagt, wenn man zu Ungunsten der Vernunft und ihrer Ideen das Leben betont — etwas anderes wäre es, wenn man vernünftiges Leben betont. Die Furcht vor Intellektualismus führt in Naturalismus und erzeugt Dualismus. Man kann die Vernunft auch in der Religion nicht entthronen ohne die Religion eudämonistisch zu machen. Was ist denn Liebe anderes als über sich hinausgehen, im anderen sein und doch bei sich bleiben? den andern zum Zwecke machen, und was in ihm? seinen leiblichen Organismus oder sein vernünftiges Wesen? Das Gemeinsame bindet, nicht das Egoistische. Das Gemeinsame ist aber das Vernünftige, eine ideenlose Persönlichkeit ist selbstsüchtig. Der Altruismus ist nur haltbar, wenn

es eine gemeinsame Grundlage gibt, die vernünftig ist. Der Nominalismus muß in Egoismus endigen. Also ist es total verkehrt, die Idee zu beseitigen. Aber freilich, die Idee allein reicht nicht aus. Hätte K. meine Ethik und Religionsphilosophie und Erkenntnistheorie gelesen, so würde er wahrscheinlich vieles nicht geschrieben haben, was er geschrieben hat. So viel über die Idee und den „Intellektualismus“, gegen den man solange zu Felde ziehen wird, bis man glücklich bei vollkommener Ideenlosigkeit und Gedankenlosigkeit angekommen ist.

Ich habe aber in meinem Aufsatz gar nicht von der Idee geredet, sondern von einem Prinzip. K. vermag beides nicht zu unterscheiden. Er sagt zwar einmal, er verstehe unter Prinzip „eine allgemein wirkende Geistesmacht im geschichtlichen Leben“. Was soll das heißen? Ist das die Macht einer Idee oder einer Realität? Was ist denn Geist, Geistesmacht nach seiner Meinung? Seine ganze Polemik tut immer, als wäre Idee und Prinzip dasselbe. Es ist aber nicht dasselbe. Prinzip ist eine reale Macht, die freilich im Christentum nicht unintelligent ist. Prinzip ist das Letzte, Höchste, das es in einem Gebiete gibt. Nicht kann es viele Prinzipien geben. Von dem Prinzip muß ein Mensch völlig erfüllt sein; eben dadurch wird er zur Persönlichkeit. In der Religion ist das höchste Prinzip eben die Gottmenschheit, dies, daß Gottes Geist den Menschen erfüllt, nicht ihn absorbiert, sondern sein Ich völlig ergreift. Eben das habe ich schon unzählige Male versichert. Ich nenne dies die Gottmenschheit, eben in dem Sinne, daß Gott dem Menschen immanent ist, aber zugleich über ihn übergreift, ihn als diesen erfaßt, sodaß er seine Arbeitskraft nach allen Seiten steigert. Ich habe ausdrücklich gesagt: nicht bloß den Intellekt ergreift Gott, sondern in allen Geistesvermögen ist er wirksam; wo bei jedem am meisten, das hängt von seiner individuellen Begabung ab. Jeder hat einen natürlichen Mittelpunkt, der eine im Denken, der andere im Wollen, der dritte im Fühlen, der vierte in der Phantasie. Deshalb sind nicht die anderen Faktoren ausgeschlossen; aber die Frömmigkeit wird darnach verschieden. Was ist denn nun die Persönlichkeit? eben dieses individuell bestimmte Ich. Gerade ich habe so stark die Persönlichkeit stets betont, daß ich sagen könnte, das christliche Prinzip ist eben die mit Gottes Geist erfüllte Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist gar nicht da, wenn sie nicht zu einer in sich konzentrierten einheitlichen Macht geworden ist. Aber wenn ich nun reflektiere, so muß ich eben sagen, das christliche Prinzip besteht darin, daß Gottes Geist den Menschen ergreift und er in der Einheit mit Gott zugleich die Erlösung von dem Druck der Schuld und des Übels erfährt. Aber dieses Prinzip ist durchaus rational. Es entspricht dem Ideal des Menschen, seiner Bestimmung. Gott ist nicht unvernünftig, nicht übervernünftig, sondern höchste Einheit von Vernunft und Wollen. Nur die Religion hat Sinn und Wert, die nicht bei dem kleinen eigenen Ich stehen bleibt, sondern die den Menschen mit dem Geist des Allgemeinen, dem Universalgeist erfüllt, der eben der göttliche Geist ist. Kann denn K. etwas andres sagen? Auch er redet von dem göttlichen Geist. Es fragt sich nur, was dieser Geist ist. Geist ist nichts Unvernünftiges,

sondern vernünftiger Wille. Einheit von Mystik und Ethik ist im Christentum gegeben, Klarheit, nicht romantische Phantasien, nicht ein dunkler Lebenstrieb, sondern vernünftige Tätigkeit, *λογικὴ λατρεία*. Wer diesen göttlichen Geist hat, hat nicht Willkür, Laune, Zufall, sondern hat eben in sich göttliche Vernunft, mit der aber das Ich sich zusammengeschlossen hat, einen universalen Willen, der sich zum Organ für das Ganze und für alle anderen macht. Eben das ist das höchste Prinzip der Religion, das jedem gilt, jedem nach seiner Weise. Wäre das letztere nicht der Fall, so wäre gerade die Persönlichkeit nicht gewahrt. Wie Gott die Persönlichkeit ihrer Anlage nach setzt, so ist sie durch seinen Geist voll realisiert. Gottesgemeinschaft, Immanenz des übergreifenden Gottes, mit ihr gegebene, belebende Kraft, die sich in menschlicher Tätigkeit darstellt, das ist das Prinzip. Diese Tätigkeit kann in allen Geistesfunktionen sich zeigen, selbst im Gefühl, das doch auch zugleich Selbstgefühl ist, also eine Reaktion gegen Passivität.

Was soll es nun für einen Sinn haben zu sagen, das Christentum habe kein Prinzip; es sei nur Christus? Will Christus nicht eben freie Persönlichkeiten? Merkt man denn nicht, daß, wenn man nur Eine Persönlichkeit gelten läßt, man die anderen alle entmündigt? Die einen machen Christus zum Gott. Was soll noch ein Gott mehr zu anderen Göttern? Die anderen sagen: er ist Gottmensch, aber er allein. Bei dieser Übertreibung wären alle anderen keine Persönlichkeiten. Das wäre die wunderlichste Religion von der Welt, die nur eine Persönlichkeit kennte. K. redet selbst von anderen Persönlichkeiten, Luther, Athanasius usw. Jeder von ihnen faßt das Christusprinzip anders. Athanas sagt, wir sollen vergottet werden. Augustin redet meist von der unpersönlichen gratia — ich habe schon in meinem Augustin darauf hingewiesen, wie u n p e r s ö n l i c h seine gratia sei — Luther sagt: wir sollen den andern ein Christus werden. Eben das ist es, worauf es ankommt, daß jeder eine Persönlichkeit wird, daß der Geist, der in Christus war, auch den anderen zuteil wird. Aber eben dieser Geist ist ein autonomer Geist. Der geistliche Mensch richtet alles und wird von niemand gerichtet. Es ist der Geist der Freiheit, der freien Tätigkeit. Christus ist kein neuer Moses. Wenn man nun aber diese Persönlichkeit zur absoluten Auktorität macht, so vernichtet man diese Freiheit. Das gerade ist das Charakteristische des Christentums, daß sein Inhalt selbst erfahren wird, daß das Subjekt Selbstgewißheit haben soll, Gottes s e l b s t inne wird. Tatsächlich teilen wir nicht mehr den Parusieglauben der ersten Gemeinde, nicht mehr den Dämonenglauben, nicht mehr die Vorstellung von der alttestamentlichen Religionsstufe, die das Urchristentum hatte. Mag das, was wir von Christus wissen, a n r e g e n, uns dazu dienen, den Geist Gottes in uns aufzunehmen. Aber wir haben damit nicht den historischen Christus in uns aufgenommen, sondern nur das Prinzip, das auch in ihm war, den lebendigmachenden Gottesgeist. Eben das zu unterscheiden, ist von der höchsten Wichtigkeit, weil wir sonst geradeso, wie der Muhammedaner an den Koran, an die Quellen von Christus festgenagelt wären und gezwungen, jede Autonomie gegenüber dieser unfehlbaren Auktorität fahren

zu lassen. Wir wären dann nicht so theonom bestimmt, daß das Geistesprinzip uns zu selbständigem Denken, Erkennen, Fühlen, Anschauen belebte, sondern so, daß wir Christi „Sklaven“ wären. Christus sagt: ihr seid nicht Sklaven, sondern Freunde. Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern.

K. meint, das Prinzip sei das Enge, die Persönlichkeit das Weite. „D. hält das Persönliche für etwas das Christentum Verunreinigendes. Denn Persönliches ist immer durch nationale und Zeitumstände beeinflußt — das Prinzip trägt aber absoluten Charakter an sich — ergo ist das Persönliche mit seiner besonderen Bestimmtheit etwas Verunreinigendes für das Prinzip.“ Es ist schwer, bei solchen Schlußfolgerungen, die an Expektorationen des Herrn Pastor Quistorp in seiner lutherischen Rundschau erinnern, die Geduld zu behalten, die angemessen ist. Die Persönlichkeit als menschliche ist ein Geschöpf, als solches endlich und es ist unmöglich, sie im Göttlichen verschwinden zu lassen, wenn man Christ bleiben will. Sie vermag aber, wie ich angedeutet habe, gerade als christliche sich nach allen Seiten zu entfalten, hat eine nicht endende Steigerungsfähigkeit, wie ich in meiner Religionsphilosophie gesagt habe, und ich habe in dem in Frage stehenden Aufsatz darauf hingewiesen, daß gerade die von dem christlichen Prinzip Ergriffenen sich immer vollkommener betätigen können und sollen. Ich habe gesagt, es sei gerade das christliche Prinzip, daß Gottes Geist von dem Menschen Besitz ergreifen wolle, wie er Christi Geist war. Das Prinzip ist nicht verunreinigt, weil Gott in endlichen Menschen sich betätigt; das ist ja eben das Prinzip, daß er in endlichen Geistern immanent ist, daß er sich in vielen betätigen will, die aufeinander angewiesen sind, wie auch Christus nicht sich, sondern den anderen lebte auf Grund seiner Gottmenschheit. Ich sage, das Prinzip greift über die einzelnen über. Natürlich, denn keiner ist allein da. Gott ist umfassender als der einzelne Mensch, der göttliche Geist umfassender als der erste Gottmensch, da dieser eben Kreatur ist und bleibt, wenn und sofern er Mensch sein soll. Das Prinzip der Gottmenschheit realisiert sich nicht allein in Einem, sondern in Vielen. Aber die Individualität des einzelnen ist ergänzungsbedürftig. Gott wirkt in ihm, soviel er empfänglich ist. Das Zeitliche, Nationale, Individuelle ist endliche Schranke, aber zugleich von positivem Werte. Jeder mit seinen positiven Gaben ergänzt die andern und so entsteht ein Reich. Ist davon Christus ausgenommen, der die Menschen zum Gottesreich führen wollte? Hat er gesagt: ich bin das geistige All? Keineswegs. Der gegenwärtige Protestantismus ist in Gefahr einer einseitigen Christolatrie, worüber Gott zurücktritt. K. legt auf seine Wunder besonderes Gewicht. Aber auch darüber besteht Unklarheit in den Berichten. Z. B. Matth. 12, 39, Joh. 4, 48; 14, 12 wird auf Christi Wunder wenig Gewicht gelegt. Sie sind jedenfalls nicht eine dem Christentum spezifische Erscheinung.

Es ist eine Täuschung, wenn K. meint, das Prinzip sei das Engere, die Persönlichkeit das Weitere. Wenn man von vielen Ideen redet, ja! Aber das ist kein Prinzip. Prinzip kann es nur eines geben und das muß allumfassend sein und konkret werden können, wie das allge-

meine und allgemeingültige moralische Gesetz sich auch muß individualisieren können. Es ist die allgemeine Bestimmung der Menschen, an der Gottmenschheit Teil zu bekommen. Erst dann werden sie Persönlichkeiten. Es gibt keine prinziplose, religiössittliche Persönlichkeit; sie muß sich dieses Prinzip voll angeeignet haben, um im vollen Sinne religiös-ethische Persönlichkeit zu werden. Das ist auch Luthers Meinung, wenn er die Freiheit eines Christenmenschen betont.

Die ganze Differenz, die hier besteht, ist die, ob man sagt: es sei das Christusprinzip, das Prinzip der Gottmenschheit, das in jeder Person Wirklichkeit werden soll, oder der persönliche Christus wirke in den Menschen. Der Historizismus legt auf den persönlichen, historischen Christus alles Gewicht. Allein da fragt sich, auf was in dieser Persönlichkeit? K. sagt: „Das gibt dem Wort Bedeutung, daß es von dieser Persönlichkeit kommt, nicht das, was es nach dem Maß des Gedankens ausdrückt.“ Diese Alternative ignoriert den geistigen Inhalt zugunsten der Form der Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit wäre eben nicht diese, wenn sie nicht diesen Inhalt verträte. Welchen Inhalt? Darauf kommt es an. Sonst treibt man einen blinden Persönlichkeitskultus. Daß ein religiös-ethischer Inhalt mehr empfohlen wird, wenn er zugleich persönlich dargestellt, d. h. gewollt, gefühlt ist und danach gehandelt wird, versteht sich von selbst. Allein eine wahre Persönlichkeit hat eben vernünftigen Inhalt realisiert, die Bestimmung des Ideal-Menschen. Dann kann man sich doch nichts anderes aneignen, als daß man eben denselben Inhalt in seinen eigenen Willen aufnimmt. Persönlichkeit ist ein mit geistigem Inhalt erfülltes willensstarkes Ich. Das soll jeder werden. Er soll nicht blind an eine fremde Persönlichkeit sich hängen. Das eben ist das Unglück großer Persönlichkeiten, daß sie Epigonen haben, die unter ihrem Namen das Gegenteil von dem verbreiten, was diese selbst gewollt haben. Aber ohne eigenes Urteil, ohne eigenes Ideal von sich, von dem Menschen kann keiner eine Persönlichkeit werden; er weiß ja gar nicht, was an der fremden Persönlichkeit aneignenswert ist. Aneignen kann man sich das, was der andere hat, wenn es der eigenen Bestimmung entspricht, wenn es dem eigenen Wesen korrespondiert. Sonst kann man nur von einer Persönlichkeit hypnotisiert sein. Will man sich also an eine Person halten, so kann man es nicht ohne Kritik. Prüfet alles und das Gute behaltet. Und was man sich aneignen kann, das ist eben nicht die empirische Persönlichkeit, die für sich bleibt, sondern der vernünftige Inhalt, den sie hat, hier das Gottesbewußtsein in seiner gottmenschlichen Bestimmtheit, die unmittelbare Einheit mit Gott, die man eben selbst erleben kann oder der das Ich beseelende göttliche Geist, der auch der Geist Christi ist. Gerade, weil das Höchste die Persönlichkeit ist, kann und soll sie nicht in einer fremden aufgehen in passivem blindem Gehorsam, sondern sich das Wertvolle aneignen, was diese hat. In der Religion aber ist dies Aneignen nur möglich, wenn Gottes Geist den Menschen belebt. Also kann eine fremde Persönlichkeit anregen, daß man Gottes Geist in sich aufnehmen will. Das ist am Historizismus berechtigt. Nur ist dabei eben eine Voraussetzung gemacht, nämlich die, daß solche histo-

rische Persönlichkeit noch erkennbar sei und daß sie von den in einer bestimmten Zeit vorhandenen Vorstellungen und Bedingtheiten frei sei. Hier ist der Haken. Man kann nicht von Christus sagen, daß er in vollem Licht der Erkennbarkeit als diese historische Person stehe; man kann auch nicht sagen, daß er gar keine zeitlichen Vorstellungen gehabt hat, die sich als unrichtig erwiesen haben, daß er unfehlbar gewesen sei. Seine Parusieerwartung hat sich nicht erfüllt und die erste Christenheit hätte sie nicht erwartet, wenn Christus nicht dazu Veranlassung gegeben hätte. Die historischen Tatsachen machen es unmöglich, von Christus als Person in ihrer zeitlichen Beschränktheit sich schlechthin abhängig zu machen. Mit solchem historischen Glauben würde man nie zur Gewißheit kommen, immer nur in der Wahrscheinlichkeit stecken bleiben oder alles blind aufnehmen, was berichtet wird. Eine solche Religion stünde aber sehr tief, die die Intelligenz durch Autorität vernichtete. Wenn man hingegen weiß, worauf es im Christentum ankommt, dann mag man sich durch die Historie, soweit sie feststeht, anregen lassen. Die Mangelhaftigkeit des bloß historischen Standpunktes fühlt scheints K., deshalb geht er dazu fort, man müsse sich an den fortlebenden Christus halten. Was ist denn von diesem uns bekannt? Die Orthodoxie redet von einem Stand der Erhöhung und streift damit alles Endliche ab; die lutherische Orthodoxie verflüchtigt sogar Christus als Mensch, indem sie ihm metaphysische göttliche Prädikate zuschreibt im genus auchematicum ihrer künstlichen Christologie. Dann bleibt die Gottheit übrig. Oder man schaut an ihm die Verflüchtigung der Menschheit in die Gottheit. Aber sie hat doch recht mit ihren schwerfälligen Ausdrücken, insofern sie fühlt, daß der historische Christus nicht in dem menschlich-irdischen Stadium als fortlebend für uns in Betracht kommen könne, sondern nur in dem Stand der Erhöhung. Denn da streift er alles Irdische ab. Was bleibt dann nun übrig? Die Mitteilung seines Geistes, d. h. des Geistes Gottes, den er hatte. Christi persönliche Mitteilung geht in die Geistesmitteilung über. Das nennt die neuere Wissenschaft Prinzip. Im Grunde ist die Differenz nicht stark zwischen denen, die das persönliche Moment in Christus betonen und denen, die das Prinzip betonen, da die ersteren doch in der Persönlichkeit eben das herausgreifen, was das Prinzip ist, das Aufnehmen des göttlichen Geistes mit seiner ethischen Bestimmungskraft in das menschliche Ich, das aber, was ihnen an der historischen Person nicht paßt, stillschweigend beiseite lassen. Diese Aneignung des göttlichen Geistes ist aber nicht ein für allemal geschehen, sie muß in Jedem geschehen, und wenn sie geschieht, so wird damit die menschliche Naturanlage in Jedem realisiert, das, wozu er bestimmt ist. Aber es geschieht in jedem auf andere Weise.

Man pflegt auf unsere Sünde zu verweisen, um den historischen Christus als Christus für uns zu betonen. Ich kann hier wegen des mir zugemessenen Raumes auf diese schwierige Materie nicht eingehen. Aber schließlich ist es eben doch der Geist Christi, der Gottesgeist, der in uns ein neues Prinzip setzt, durch den die Wiedergeburt zustande kommt. Das ist jedenfalls weder „Selbsterlösung“ noch pelagianisch.

Gewiß kann gerade der historische Christus, soweit er erkennbar ist, zu der Wiedergeburt anregen, aber ohne das Wirken des Geistes in uns kommt sie nie zustande.

Es ist für die Gegenwart von der größesten Bedeutung, wenn man das Christentum nicht in eine Sackgasse bringen will, den Wert des Prinzips in dem ausgeführten Sinne anzuerkennen. Mit abstrakten Betrachtungen, wie sie K. anstellt, man mache das Prinzip von Strauß geltend, sei Pelagianer, Arianer, im Stil altlutherischer, epigonenhafter Ketzerrichterei ist gar nichts getan. Mit solchen Deklamationen schreckt man heute die Wissenschaft nicht. Es wäre ein Leichtes, zu zeigen, wie Harnack in seinem Wesen des Christentums[1]) schwankt in bezug auf die Frage, ob Christus ein Prinzip vertrete, das sich alle aneignen sollen, oder eine Autorität, der sie sich unterwerfen sollen. Wir können nicht auf den Standpunkt vergangener Zeiten zurückgeschraubt werden. Das einzig Haltbare ist die Anerkennung eines allgemeinen Prinzips in dem ausgeführten Sinne, dies, daß Gott noch heute ebenso Persönlichkeiten haben will wie in früheren Zeiten, nicht aber einige Persönlichkeiten à la Nietzsche, denen gegenüber die anderen Nullen oder Sklaven sind. Das hat sicher Christus nicht gewollt, der von sich gesagt hat: des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene. Jeder ist zur Persönlichkeit bestimmt und soll ein freier Christenmensch werden, indem er den göttlichen Geist in seiner ethischen Bestimmtheit in sich erfährt und das Zeugnis dieses Geistes, das ihn selbständig macht. Daß dazu der historische Christus, soweit er noch historisch zu erkennen ist, tiefe Anregung geben kann, habe ich nie geleugnet. K. möchte ich aber bitten, bevor er sich mit jemanden auseinandersetzt und ihn mit allerhand Ketzertiteln beehrt, künftig die Hauptarbeiten des Betreffenden lesen zu wollen. In einem kurzen Aufsatz kann man nicht alles sagen. Es ist aber ein Charakteristisches unserer Zeit, muß man leider sagen, daß man ein gründliches zusammenhängendes Lesen nicht mehr liebt. Auch richtig zu lesen und zu verstehen ist eine Kunst, die gelernt sein will. Das mag ihn dann noch entschuldigen. Ich hatte eine ähnliche Auseinandersetzung mit meinem Freunde Rhossis in Athen gelegentlich seiner Anzeige meiner Dogmengeschichte. Er aber hatte sich die Mühe gegeben, auf meine andern Schriften zu rekurrieren und so ergab sich eine fruchtbare Diskussion in dem *ἱερὸς συνδεσμός*, die er in seiner neuen sehr lesenswerten Dogmatik, fortgesetzt hat, deren Besprechung meinerseits in Hilgenfelds Zeitschrift erscheinen wird.

[1]) Vgl. z. B. S. 7 f, 80 f., 91.

Für den Arbeitstisch.

1. Aus dem Gebiet der systematischen Theologie.

Von Privatdozent Lic. Dr. Beth in Friedenau-Berlin.

1. Zur Prinzipienfrage.

Bei der Jahrhundertwende wurde mehrfach dem Anlaß stattgegeben, aus den Arbeiten der Theologie, die das 19. Jahrhundert geleistet, das Fazit zu ziehen, und mit Recht lauteten die Urteile zumeist dahin, daß vor allem in der zweiten Hälfte des verflossenen Säkulums nicht unbedeutende Fortschritte auf allen Gebieten der Theologie gemacht worden sind, und daß wir uns gemeinhin auf einem guten Wege befinden. Dem gegenüber könnte es wie eine beabsichtigte Ironie erscheinen, wenn nun gleichzeitig die eine oder andere Schrift aus dem Gebiete neutestamentlicher Forschung trotz alles hochgetragenen Bewußtseins der Selbständigkeit doch den Anschein erweckt, als wolle sie behaupten, die Fortschritte in den fast zwei letzten Dritteln des 19. Jahrhunderts seien weniger sachliche als formale, und es sei am geratensten, die Thesis von David Friedrich Strauß' Leben Jesu, mit einiger Variation zu repristinieren. Und wenn man dort auch wohl bei solchem Anscheine Bedenken trägt, die modernen Arbeiten mit dem Siegel von Strauß zu versehen, so liegt uns soeben aus dem Gebiet der systematischen Theologie eine Untersuchung zur theologischen Prinzipienfrage vor, die mit einer gewissen Genugtuung jenen für tot erachteten Kritiker in modernes Leben zurückruft. Das ist Friedrich Reinhard Lipsius' „Kritik der theologischen Erkenntnis" (Berlin, Schwetschke & Sohn, 1904, 212 S., 5,50 Mk.). Die hier behandelte Frage könnte man wohl so formulieren: Worauf beruht überhaupt die Zuversicht theologischer Arbeit? Gibt es etwas, durch das ich des Übernatürlichen gewiß werde? Die Antworten, welche diese Frage im 19. Jahrhundert erfahren hat, teilt Lipsius in zwei Gruppen, nach denen er die emotionale und die rationale Theologie unterscheidet. Die erstere, welche sich auf das Gefühl oder das religiöse Bewußtsein besinnt, sei gänzlich unbrauchbar; auch Kants und Schleiermachers Versuche, der Religion eine erkenntnistheoretische Selbständigkeit, ein eigenes Apriori zu geben, werden zu dieser Gefühlstheologie gezählt. Lipsius nimmt von Kant zwar den Phänomenalismus an und verfolgt ihn in seine Konsequenzen, leitet aber daraus zugleich die Forderung her, daß die Erkenntnistheorie nach den Gesetzen einer streng kausal gefaßten Psychologie umgeändert werden müsse, für die er sich auf Wundt beruft. Daher beanstandet und verhöhnt er die Halbheit der neueren dogmatischen Theologie, die „in der Regel alles getan zu haben glaubt, was von ihr als Wissenschaft gefordert werden kann, wenn sie nur das sinnenfällige Naturwunder beiseite läßt", während sie von dem geistigen Wunder der unmittelbaren göttlichen Einwirkung oder der Offenbarung sich nicht frei zu machen vermöge. (S. 51.) „Ob ein Überweltliches angenommen werden kann, ist eine reine Tatfrage, über die zuletzt nur dem Verstande

ein Urteil zusteht. Weder Wünsche noch Gefühle entscheiden hier." (S. 66.) Besinnen wir uns aber auf die Gründe der rationalen Theologie, so zeigt sich, daß weder das ontologische und kosmologische Argument, noch die Biologie mit dem teleologischen Argument, noch letztlich das erkenntnistheoretische (rein deduktive) Argument einen Raum für den Gottesbegriff übrig lassen. Und so werden wir zu dem Ergebnis geführt, daß es eine besondere Quelle religiöser Erkenntnis und eine spezifisch theologische Erkenntnistheorie nicht gibt. Man kann sich wohl so ausdrücken: Gott kann bestimmt werden als die Einheit des Weltgesetzes. Jedoch keine Erkenntnis führt dahin, ihn als den Weltgrund, geschweige als den Weltgeist zu definieren. Die Zuversicht theologischer Arbeit ist somit vernichtet, die obigen Fragen sind verneint. Wenn dann auf wenigen Schlußseiten eine enge Hintertür aufzubrechen versucht wird, so ist das eben nur mit Gewaltinstrumenten möglich, und der so vollführte Durchbruch bleibt ein jämmerliches, rohes Loch, durch das die Überwelt jedenfalls nicht hineinspazieren kann. Vielmehr, die Summe des Glaubens, welche nunmehr die Theologie zu begründen und darzustellen hat, ist: „Nicht jede einzelne Menschenseele als solche hat unendlichen Wert, sondern der Geist, der in uns allen lebendig ist ... Wir glauben an die Ewigkeit des Geistes." Das Resultat verdankt freilich m. E. manchen Inkonsequenzen sein Dasein, auf die einzugehen der Raum nicht gestattet. Am schwächsten ist das Kapitel über den biologischen Gottesbeweis; eigentlich wird hier nur am Schluß das die Entscheidung herbeiführende Moment der in der Natur auftretenden Dysteleologie herbeigerufen, um den Gedanken an eine allweise und zwecksetzende Macht abzutun, ohne daß dies Thema durchgeführt und die Gegeninstanzen berücksichtigt wären.

Ganz anders verhält sich zur Realität des Gottesbegriffs **Paul Schwartzkopff** in seiner kleinen Schrift „**Gott in uns und Gott außer uns.** Eine Existenzfrage für die religiöse Gewißheit" (Halle und Bremen, C. Ed. Müller, 1905, 56 S., 1 Mk.). Er konstatiert eine entschiedene Wendung zur Gottinnerlichkeit seit den letzten Jahrzehnten, die er einerseits auf Kant zurückführt, der die inneren, sittlichen Wurzeln der Religion freilegte, andererseits auf den Zug zur Erneuerung des indischen Denkens, das in einer bestimmten Richtung eine „nicht mehr zu steigernde Innerlichkeit der Gottesanschauung" zu erkennen gibt (S. 13). Die Frage, welche Schwartzkopff untersucht, ist die nach den Fäden, die den innerlich empfundenen Gott mit dem außersubjektiven verbinden und so die Realität Gottes verbürgen; mit anderen Worten: Ist der Gott in mir die wirkliche Offenbarung des Gottes außer mir? Und weshalb darf ich dies glauben? Und da deutet der Verfasser auf den kosmologischen Beweis hin. Wie alle Realität, so muß auch diejenige Gottes durch Wahrnehmung festgestellt werden. „Die Wahrnehmung einzig ist der **Realgrund** aller Objektivität für den Menschen. Daher muß die Gewißheit der Objektivität Gottes zuletzt auf die Außenwelt, das Gebiet der Wahrnehmungen, zurückgreifen. Das Gefühl jedoch ist der einzig mögliche **Erkenntnisgrund** der Objektivität als solcher. Sofern ich nämlich das Gefühl als ein **unmittelbares** Selbsterkennen

oder Selbstbewußtsein ansehen darf ... Also einzig die Wahrnehmung liefert mir jegliches Objektive, indessen das Gefühl allein vergewissert mich der Objektivität des Objektiven." (S. 30.) Indem Verfasser dann nachweist, daß Christus nicht den zureichenden „historischen" Beweis für Gottes Dasein ausmacht, da auch vor Christus fester Gottesglaube vorhanden war, und da wir auch mit der Anschauung Christi niemals sicher das Gebiet menschlicher Subjektivität überschreiten, schlägt er einen sehr vorsichtigen Gang der Untersuchung ein, bei welcher er nur auf zwingende Schlüsse Wert legt. — In anderer Weise spricht vom Gott in uns P. Flemming in „Gott und die Seele" (Gütersloh, Bertelsmann, 71 S., 1 Mk.), wo das Leben der in Gott gebundenen Seele und das Walten des in der Seele lebenden Gottes in zum Teil dithyrambischer Art geschildert wird — eine Mahnung zur stillen Innerlichkeit und zur heiligen Einsamkeit nach Jesu Vorbilde.

Während Schwartzkopff vor allem den Beweis Gottes aus der Natur bewertet, ist Martin Schian („Unser Christenglaube", Freiburg und Leipzig, Waetzel, 1902, 137 S., 2 Mk.) überzeugt, daß sichere Gotteserkenntnis nur aus Jesus kommt, dessen einzige sittliche Reinheit als zweifellose Tatsache dasteht. Wir sehen, daß diese Tatsache in dem Bewußtsein Jesu durch seinen Zusammenhang mit Gott begründet ist, und wir müssen von der Wertschätzung der Realität der ersteren auf den objektiven Grund des Gottesbewußtseins Jesu schließen. Über die natürliche, überhaupt über jede andere Gotteserkenntnis ist zu sagen: „Wenn ich nicht an Christus Gottesgewißheit gefunden hätte, ich wagte ihn auch in dem Werden der Welt, in dem Geschehen der Jahrhunderte nicht zu finden ... Aber nun sich Gott mir geoffenbart hat in Christus, nun kann ich's." (S. 47 f.) Ein Charakteristikum dieser Schrift ist, daß der Verfasser sich als modernen Theologen fühlt, jedoch die gegen die moderne Theologie erhobenen Vorwürfe nicht auf sich beziehen kann und meint, indem er gewisse Vorwürfe als für seinen Standpunkt unzutreffend nachweist, habe er die moderne Theologie überhaupt gerechtfertigt. Allein eben in den betreffenden Punkten geht er nicht mit der freien modernen Theologie. Wollen wir kurz seine abweichende Stellung zu einigen Punkten der traditionellen Lehre andeuten, so beachten wir zuerst, daß dem Gedanken des gerechten und zürnenden Gottes seine Stelle angewiesen wird mit der Bemerkung, daß die Gerechtigkeit nicht, wie nach altem Schema, der Liebe übergeordnet werden darf; die Opfertheorie wird abgelehnt; zudem wird die biblische Vorstellung vom heiligen Geiste und seinen Wirkungen sehr gering eingeschätzt, und auch die Christologie, für die es nach Schian immer dringendstes Bedürfnis ist, aufzuzeigen, daß in Christus Gott gefunden wird, kommt trotz dieser ihr zugewiesenen großen Bedeutung sehr kurz weg.

Eigene Wege geht H. Lubenow, der in seiner Schrift „Die übersinnliche Wirklichkeit und ihre Erkenntnis" (Gütersloh, Bertelsmann, 1904, 164 S., 2,40 Mk., geb. 3 Mk.) seine vom christlichen Glauben aus nach der Anordnung des alten Lehrbegriffs in eigentümlicher Weise gebildete Gesamtweltanschauung thetisch darlegt. Er

spricht von dem Gottesbewußtsein als dem Menschen ursprünglich gegebenem, indem die anderen Theorien über den Ursprung der Religion mit Gründen zurückgewiesen werden. Sodann handelt er von dem Zustande der Entzweiung des menschlichen Geistes und der übersinnlichen Wirklichkeit oder von der Entrücktheit des übersinnlichen Gegenstandes. Dieser Zustand ist die Folge der Sünde, die ihrerseits in der Eigenart des menschlichen Trieblebens ihre objektive Möglichkeit hat. Während die tierischen Triebe immer Lebensbetätigungen auslösen und mit der Erreichung des bestimmten Zweckes in Ruhe treten, also zugleich neben dem Ansporn auch ihren Zügel in sich selbst haben, ist für die menschlichen Triebe zwar derselbe Sporn vorhanden, aber der Zügel fehlt, und stets können Überschreitungen der Grenzen des Heilsamen vom Menschen vorgenommen werden. In der hiemit angedeuteten Entartung des Trieblebens bekundet sich also in erster Linie die Sünde, und ihre Grundlage muß in einer „umfassenden Krankheit des menschlischen Geisteslebens" bestehen. Mindestens mißverständlich ist der Satz: „Sie (die Sünde) kann, weil sie nie überwunden wird, nicht als Bestandteil der Entwicklung angesehen werden, sondern steht außerhalb derselben" (S. 67). Der 3. Teil behandelt „die Versöhnung des menschlichen Geistes und der übersinnlichen Wirklichkeit" (Persönlichkeit Gottes, Christus, christliche Offenbarung) und der 4. „die Erkenntnis der übersinnlichen Welt", deren Möglichkeit und Hindernisse. Bei der Fülle des Stoffs auf engem Raum ist selbstverständlich alles sehr kurz erledigt.

Sehr gründlich verfährt der durch eingehende Kenntnis der apologetischen Literatur bekannte Gustav Steude in seiner „Praktischen Apologetik. Erstes Heft. Die Unsterblichkeitsbeweise" (Gütersloh, Bertelsmann 1904, 156 S., 2,40 Mk.). Steude führt alle Beweise in den mannigfaltigen Nuancierungen vor: die populären aus der Analogie, aus dem Lebensinteresse, aus den spiritistischen Versuchen; die theologischen Unsterblichkeitsbeweise aus den verschiedenen Formen teleologischen Seins, aus der Vergeltung und aus den göttlichen Eigenschaften, die philosophischen Unsterblichkeitsbeweise aus der Metaphysik und aus der Gottverwandtschaft der Seele. Nie wird versäumt, die Gegner irgend einer Beweisform abzuhören und ihre Gründe zu verstehen. Dadurch wird stets von neuem gezeigt, wie subtil die Apologetik verfahren muß und wie sehr sie Genügsamkeit in ihren Resultaten lernen muß. Denn nicht einer der Beweise ist vollgültig; entweder stellen sie sich als ganz kraftlos heraus, oder es muß ihre nur relative Beweiskraft eingesehen werden. Auch in ihrer Gesamtheit bieten sie noch kein zwingendes Argument dar. Dennoch bleibt das Beweisverfahren selbst nicht im Relativen stecken, sondern aus alledem wird deutlich gemacht, daß der Abschluß des Unsterblichkeitsbeweises einzig auf dem Boden der christlichen Weltanschauung geführt werden kann. „Erst wenn man von der Wahrheit der christlichen Weltanschauung überzeugt ist, ... kann man die besten und wichtigsten unter den üblichen Unsterblichkeitsbeweisen als Hilfsbeweise benutzen. Denn erst dann erhält der Untersatz aller teleologischen Syllogismen volle Berechtigung und festen Halt; erst dann er-

scheinen die Unsterblichkeitsahnungen in der Völkerwelt als bedeutungsvolle Weissagungen." (S. 153.) Diese Forderung Steudes ist durchaus zu akzeptieren. Niemand kann mit Gewißheit sich von der Realität der Unsterblichkeit überzeugen, der sich nicht zuvor von der Wahrheit des Christentums durchdrungen hat; wie überhaupt alle Gewißheit über die metaphysische Welt nur im Zusammenhang mit dem Wachsen des christlichen Glaubens entsteht. Die Frage drängt sich hier auf, wo denn im Rahmen der systematischen Theologie der eigentliche Ort für die Apologetik sei; ob die Apologetik mit Fug nach der hergebrachten Methode vor der Dogmatik ihre Stelle hat oder hinter ihr — wenn doch das eine jedenfalls sicher ist, daß sie nicht mit der Dogmatik kombiniert werden darf, da diese ihre eigene hohe Aufgabe für sich lösen muß. — Steude zeigt, bis zu welchem Grade die einzelnen gebräuchlichen Beweise für die Unsterblichkeit verwendbar sind, und wie der Abschluß des Beweises im Konnex mit der christlichen Verkündigung steht: in der Tat, eine praktische Apologetik, deren Fortsetzung wir gerne entgegensehen.

Auch die fleißige Feder E. Dennerts hat wieder einen kleinen vorzüglichen Beitrag zur Apologetik geliefert in dem schön ausgestatteten Büchlein „Christus und die Naturwissenschaft" (Stuttgart, Kielmann, 68 S., 1 Mk.). Gegenüber der in verschiedenen Wendungen auftretenden Behauptung, daß der christliche Glaube der freien Entwicklung der Wissenschaften, sonderlich der Naturwissenschaften, hinderlich sei und zu ihr sich ablehnend verhalten müsse, wird zunächst darauf hingewiesen, daß die Natur gerade durch die Religion der Alten gefesselt war, und daß erst im Monotheismus, am reinsten im Christentum, die Natur wirklich natürlich und jener Fesseln ledig geworden ist. Ferner wird gezeigt, daß das geringe Interesse des Mittelalters an der Erforschung der Natur nicht auf Rechnung der christlichen Religion fällt, daß man eher das Gegenteil behaupten könne, wenn man bedenkt, daß auch damals gerade Mönche, christliche Theologen, die Anfänge der Naturwissenschaft gemacht haben. Daher: „Christus der Vater der Freiheit der Wissenschaft!" (S. 34 f.) Wofür Dennert auch das Wort du Bois-Reymonds anführt: „Die neuere Naturwissenschaft, wie paradox es klingt, verdankt ihren Ursprung dem Christentum." Einerseits steht Christus der Naturwissenschaft völlig indifferent gegenüber, zum anderen war er nicht ein ungebildeter, die Natur verachtender Schwärmer, sondern er hatte ein außerordentliches Interesse für die Natur, ein feines Verständnis für ihr Leben, eine Kenntnis ihres gesetzmäßigen Geschehens. Dafür bringt der letzte Teil zahlreiche Belege.

In diesem Zusammenhange darf ich auch auf die gediegene, in zweiter erweiterter Auflage erschienene Geschichtsphilosophie von Theodor Lindner aufmerksam machen („Geschichtsphilosophie. Das Wesen der geschichtlichen Entwickelung. Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung." Stuttgart und Berlin, Cotta 1904, 241 S., 4,50 Mk.). Eine tüchtige, besonnene Geschichtsphilosophie kann ja von höchstem Nutzen sein für eine Zeit, in der die verschiedensten Betrachtungen und Schlußfolgerungen sich für historisch ausgeben und durch die

Verschiedenheit in der Regel gerade dies bekunden, daß sie ihren Ursprung dem Mangel an geschichtsphilosophischer Klarheit verdanken. Nach Lindner ist es die Aufgabe der Geschichtsforschung, „das ewig Lebendige in der Geschichte zu erfassen“, und sie soll mit Hilfe der Geschichtsphilosophie dahin führen, daß wir „unsere Zeit begreifen lernen als ein Ergebnis des gesamten Werdens, in dem sie ebenso aufgehen wird wie die vorangegangene“. (S. 5.) Das große Problem der Geschichtsphilosophie ist die Entstehung der Verschiedenheit bei scheinbar gleichen Ursachen. Um in dies Problem einzudringen, muß man das Verhältnis von den beiden allgemeinsten historischen Faktoren, von Beharrung und Veränderung untersuchen. Das tun die beiden ersten Abschnitte. Es folgen die lehrreichen Erörterungen über die Ideen, ihren Ursprung und ihre Bewegung, über die Masse, die Individuen und großen Männer, über Völker und Nationen und die drei großen Völkergruppen. In das Wesen des geschichtlichen Werdens führen sodann die drei letzten Abschnitte ein. Nämlich der achte, der „die Lebensbetätigungen“ überschrieben ist, bespricht die kulturellen und sozialen Verhältnisse, wobei auch die Religion als Faktor der Geschichte gewertet wird; der 9. Abschnitt bespricht „die angebliche Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufes“ und ist durchwoben von einer klaren Auseinandersetzung mit Lamprecht, Breysig, Jak. Burckhardt, und der 10. Abschnitt betrachtet zusammenfassend „die Ursachen und die Weise der Entwicklung“. „Ohne Bedürfnis ist keine Entwicklung möglich, doch kommt es nicht nur darauf an, daß es überhaupt, sondern wie stark es empfunden wird, und wie weit Möglichkeit und Befähigung reichen, ihm zu folgen.“ (S. 235.)

Zum Schluß sei hingewiesen auf den Neudruck eines alten, auf innigem Gottvertrauen ruhenden geschichtsphilosophischen Ergusses, der reifen Lebensfrucht von Joh. Amos Comenius, Unum Necessarium. Sie liegt uns in der deutschen Übersetzung von Seeger vor: „Das einzig Notwendige. Ein Laienbrevier. Mit einem Bildnis in Lichtdruck.“ (Leipzig, Eugen Diederichs, 1904, 207 S. 3 Mk., geb. 4,50 Mk.) Eingeleitet ist das Werkchen durch eine Skizze von Ludwig Keller, der die Herausgabe im Auftrage der Comeniusgesellschaft besorgt hat. Das Interesse, das die Menschheit an diesem Theologen und Pädagogen nimmt, wird nicht erkalten; er ist eine konsequente, grundehrliche, durchaus wahrhafte Persönlichkeit, die in der Nachwelt ihre dauernde Anerkennung gefunden hat. Diese seine Schrift ist ganz sonderlich ausgezeichnet durch den vollklingenden Akkord felsenfesten Gottvertrauens, das diesen vielduldenden Amos nie hat sinken oder mutlos werden lassen. Er redet wie ein alter gottbegeisteter Prophet, oft klingt es, als ob Luther seine gewaltige Stimme erhöbe (nur hier in feiner Diktion), sonderlich in den Ausführungen über das große Thema: „Wo gibt es etwas unter der Sonne, das da frei wäre von Labyrinthen, Sisyphusfelsen und der Tantalusqual getäuschter Hoffnungen? Bis jetzt nichts und nirgends! Weltalt und treue Begleiter des Menschengeschlechtes sind diese drei Übel: das unaufhörliche Irren des Verstandes, die unaufhörliche, nutzlose Anspannung der Kräfte, die schier fortwährenden Vereitelungen der Wünsche. Sie

aufhören zu machen, danach sucht stetig menschliche Ungeduld und menschlicher Fleiß und muß danach suchen unter Gottes Beistand, bis das Ende gefunden ist.“

2. Spezielle Dogmatik. (Zu einzelnen Lehren.)

Zur Methodik gibt einen sehr beachtenswerten Beitrag Karl Stange in dem Vortrag „Was ist schriftgemäß?“ (Leipzig, Dieterich, 1904, 24 S., 0,60 Mk.) Es handelt sich hier um das Verhältnis der Dogmatik zur Schrift, zugleich aber auch um die Lehre von der Schrift selbst. Daß Stanges gründliche und wohl erwogene Darlegungen durch seine Vertrautheit mit den Grundzügen der modernen Wissenschaft und durch die anerkennende Berücksichtigung derselben sonderliche Aufmerksamkeit erheischen, wird durch diese Abhandlung von neuem bestätigt. Bis S. 11 wird das Unzulängliche der altorthodoxen Weise, die Schrift zur Autorität zu erheben, nachgewiesen. Sodann werden wir darauf gelenkt, daß durch die Eigenart der modernen Wissenschaft eine neue Stellung der Schrift geboten ist. Das Charakteristische daran ist 1. daß die neue Methodenlehre „ein wirkliches Verständnis besitzt für denjenigen Faktor, durch dessen Ignorierung sich die rationalistische Tendenz der älteren Wissenschaft erklärt, nämlich für die Erfahrung“ (S. 11), und 2. daß eine neue Einsicht in das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft selbst durchgedrungen ist, sofern die Erfahrung nun nicht das wissenschaftliche Erkenntnisprinzip ist, sondern der Gegenstand des wissenschaftlichen Erkennens, der von diesem geordnet, aber nicht produziert wird. Die Erfahrung, um welche es sich für die Dogmatik handelt, ist diejenige, welche den Sätzen der Schrift zugrunde liegt. Das bezeichnet Stange als die allgemein moderne Auffassung, die allein vom spekulativen Liberalismus nicht geteilt wird. In aller übrigen Theologie aber sind auf jenem gemeinsamen Boden zwei Richtungen entstanden, der Biblizismus und die Bewußtseinstheologie. Beide Seiten dieses Gegensatzes betonen je ein unentbehrliches Moment, daher ist jede für sich einseitig; aber auch der Kompromiß beider ist nicht zu billigen, sondern als unwissenschaftlich zu verwerfen. Abgesehen hiervon würde ein solcher Kompromiß auch aussichtslos sein, da durch die Kombination der beiden Arten von dogmatischer Arbeit die Fehler einer jeden von ihnen nicht aufgehoben werden, wie eingehend ausgeführt wird (bis S. 18). Um diese beiden Methoden zu vermeiden, muß man sich darüber klar werden, daß die Dogmatik nicht bloß über die gegebene Erfahrung zu referieren hat, sondern daß sie den Inhalt derselben beurteilen und die einzelnen Teile der in der Schrift vorliegenden christlich-religiösen Erfahrung auf ihre gegenseitige Zusammengehörigkeit resp. auf ihre Zugehörigkeit zu diesem christlichen Erfahrungsgebiet prüfen muß. So wird Stange der modernen Forderung gerecht, daß der atomistische Schriftgebrauch mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muß, und er zeigt zugleich in großen, aber festen Zügen den Weg hierzu. Er wird auch der allseitigen Beistimmung sicher sein, wenn er seine Forderung dahin zusammenfaßt, daß die Dogmatik alsdann schriftgemäß ist, wenn sie jede ihrer Lehren als einen Bestand-

teil der christlichen Offenbarung aufzeigen kann, wodurch die mechanische Anwendung des Schriftbuchstabens ausgeschlossen ist.

Unter einem andern Gesichtspunkt hat Wilhelm Walther die Bedeutung der Heiligen Schrift im Anschluß an Luthers Ansicht untersucht: „Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. Erstes Heft. Der Glaube an das Wort Gottes." (Leipzig, Deichert, 1903, 92 S., 1,60 Mk., kart. 1,85 Mk.) Der bewährte Kenner Luthers zeigt, daß nach Luther Altes und Neues Testament in organischem Zusammenhange stehen. Der gesamte biblische Kanon muß den Christen Autorität sein, unbeschadet der Irrtümer in nebensächlichen Fragen; denn „sachliche Irrtümer" habe Luther in der Bibel nicht anerkannt. Ferner konstatiert Walther bei Luther eine doppelte Ansicht von der autoritativen Stellung der Schrift, die man so bezeichnen könnte, daß die Schrift als äußere Autorität, als eine Norm, für die christliche Kirche in Betracht kommt, sodann aber als innere Autorität im Sinne des erfahrenen Wertes und der innerlich erfahrenen Wahrheit. Diese letztere Autorität ist für jedes individuelle Christenleben notwendig und wird gewirkt durch das Zeugnis des heiligen Geistes. Diese Erfahrung ist also freie persönliche Anerkennung ihrer Autorität. Bei den an sich klaren Ausführungen Walthers wird allerdings die Frage nicht ausbleiben, ob die durch Luther geübte kritische Beurteilung der Schrift zu ihrem vollen Rechte gekommen ist. Es ist mir auch zweifelhaft, ob jene bekannte Stelle aus Luthers Vorrede zu der Schrift Lincks über die fünf Bücher Mose von 1543 richtig verstanden ist, wenn bei jenen „guten treuen Lehrern", denen Heu, Stroh, Holz „mit unterfiel", nicht an die Propheten, sondern an die Kirchenväter gedacht wird — eine Auffassung, zu der sich freilich auch Köstlin in der 2. Aufl. seiner Theologie Luthers gegen die in der 1. Aufl. vertretene Deutung gewandt hat.

In dem 2. Heft dieser Schriftenfolge, das betitelt ist „Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis" (Leipzig, Deichert, 1904, 94 S., 1,80 Mk., kart. 2 Mk.), handelt Walther im 1. Abschnitt von dem „Anfang des religiösen Erlebnisses", im 2. von „Rechtfertigung und Glaube". Hier steht die Auseinandersetzung mit Harnack uud anderen „Modernen" mehr im Vordergrund als im 1. Heft. Luthers Predigt vom Gesetz und von der Buße, seine Lehre vom Zorn Gottes werden trefflich beleuchtet. Daß Ritschl und seine Schule gerade infolge der energischen Rückwendung zu Luthers Auffassung vom Glauben — welches Verdienst man ihnen in keiner Weise abstreiten kann, — doch anderseits eben die genannten Stücke einseitig verstanden haben, wird hier von neuem deutlich und dürfte auch von jener Seite selbst zuzugeben sein. Walther zeigt jeder Verkürzung gegenüber mit Sachkenntnis, welches der reformatorische Standpunkt hinsichtlich der Zentrallehre ist. Doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Polemik bisweilen gesucht ist, und daß mehr als einmal Sätze Harnacks, nicht nur aus dem Wesen des Christentums, sondern auch aus der Dogmengeschichte, zu Angriffsobjekten genommen sind, wiewohl der ihnen zugeschobene Sinn durchaus fern liegt. Man lese z. B. Seite 54!

Die Lehre von der Versöhnung ist um eine Monographie bereichert durch Oskar Bensow: „Die Lehre von der Versöhnung“ (Gütersloh, Bertelsmann, 1904, 328 S., 5 Mk.). In drei Teilen von sehr ungleichem Wert, einem dogmengeschichtlichen, einem biblisch-theologischen und einem dogmatischen, sucht der Verfasser das Recht der lutherischen Lehrtradition aufzuzeigen und eine Weiterbildung der Lehrgestaltung selbst anzulegen. Der 1. Teil führt von der mittelalterlichen Lehre über diejenige Hofmanns und der von ihm angeregten Theologen zu den beiden neueren Ausläufern der Lehrbildung, nämlich der „Erneuerung des Rationalismus“ in Ritschl und den „neueren positiven Darstellungen der Versöhnungslehre“. Es ist nicht zu leugnen, daß dabei manches Gute gesagt wird, aber ebensowenig ist zu verkennen, daß gerade die neuere Fassung der Lehre zu kurz abgehandelt wird, viel zu knapp vor allem diejenige von Ritschl. Der 2. Teil, der die biblisch-theologische Begründung erbringen soll, macht einen dürftigen Eindruck. Insonderheit ist es dem Verfasser hier nicht gelungen, einen wirklichen Ertrag der neutestamentlichen Auffassung herauszustellen, weil er anscheinend eine Scheu davor empfindet, die Lehrtropen zu scheiden und gesondert zum Verständnis zu bringen. Statt dessen operiert er mit den neutestamentlichen Schriften, als ob ihre völlig einheitliche Anschauungsweise eine ausgemachte Sache sei. Der 3. Teil bietet die „systematische Darstellung der Versöhnungslehre“, indem nach einer Skizze der „Voraussetzungen“ (Gott, Bestimmung des Menschen, Sünde) die Begriffe Versöhnung, Sühne, Genugtuung, Erlösung, Stellvertretung, Strafleiden und Opfer besprochen werden, worauf das Werk des Erlösers dargestellt wird. Bensow versucht die alten Formulierungen festzuhalten durch eine weite, verallgemeinernde Fassung der Begriffe. „Sühne heißt, dasjenige, welches die Liebesgemeinschaft zwischen zwei Personen gestört hat, so tilgen, daß diese Gemeinschaft dadurch wiederhergestellt werden kann.“ Das geschieht durch die Genugtuung, eine Tat, die sowohl die Wirkungen der sündigen Tat aufhebt als auch „verbürgt, daß die Willensrichtung, welche in jener sündigen Tat zum Ausdruck gekommen ist, prinzipiell eine andere geworden ist“. Die Menschheit leistet dies durch den Stellvertreter, bei welchem Begriff der Verfasser nicht auf die Schwierigkeit eingeht, die darin liegt, daß Jesus eben nicht im Auftrage der Wahrheit handelt. Und doch war zuvor gerade dies Moment als das spezifische Merkmal des Stellvertreters herausgestellt. Jesus macht sich vielmehr selbst zum Stellvertreter der Menschheit und macht die Sache der Menschheit zur seinigen; sein Werk ist ein Werk der Menschheit, wiefern er zur Menschheit gehört. Somit ist sein Werk die „Herstellung der neuen Menschheit“, zunächst in seiner Person. Wer sich dieser neuen Menschheit einreiht, der hat Teil an Jesu Tat. Bensow hat anscheinend nicht gesehen, daß er hiermit auf die Formel von Ritschl hinauskommt, daß das Objekt des Werkes Christi die Menschheit oder, im engeren Sinne, die Gemeinde ist, und daß nur durch Selbsteinreihung in die Gemeinde der einzelne des Heiles teilhaftig wird.

Ist sonach kaum zu sagen, daß das Problem der Versöhnung durch die eben erwähnte Schrift wesentlich gefördert sei, so kommt Johannes

Kunze mit seiner Darlegung über „Die ewige Gottheit Jesu Christi“ (Leipzig, Dörffling & Franke, 1904, 86 S., 2 Mk.) einem wirklichen Bedürfnis entgegen. Die Christologie ist in den letzten Jahren oft Gegenstand der Verhandlung gewesen, aber immer ist die Frage nach der wesenhaften Gottheit Jesu entweder zurückgestellt oder geradezu verneint worden. Zwar sind vermittelnde Äußerungen genug laut geworden, die wohl das alte Wort, aber nicht die Sache beibehalten. Es konnte scheinen, als hätte die Theologie, die auf dem Grunde des Glaubens an die Gottheit Jesu sich aufzuerbauen behauptet, nichts entgegenzustellen als ein stetes Kopfschütteln, das nur ihre Ohnmacht gegenüber der eifrigen am Dogma geübten Kritik bekunden könnte. In diese Lücke tritt die Verteidigung der ewigen Gottheit Jesu, die Kunze hier unternommen hat. Er geht gegenüber den kenotischen Theorien von der sicheren Begriffsbestimmung aus, nach der von Gottheit nicht geredet werden darf, wenn sie irgendwie abgeschwächt wird, und nach der die Alternative: Bejahung oder Verneinung der Gottheit Christi scharf gestellt werden muß. Für den Begriff der Gottheit ist ihm in erster Linie wesentlich das schöpferische Verhältnis zur Welt, das somit aus dem Gedanken der Gottheit Christi nicht eliminiert werden darf. Daher ist auch die Vorstellung von dem Gottwerden Christi von vornherein beiseite zu stellen. Auf der anderen Seite stellt Kunze fest, daß die Frage nach Christi Gottheit nicht berührt ist durch „die kindischen Fragen nach dem geschichtlichen oder naturkundlichen Wissen Jesu. Das hat rein als solches mit seiner göttlichen Allwissenheit nichts zu tun“. (S. 54.) Ob freilich Kunze dabei in glücklicher Weise dem Bedenken begegnet, ob Gott die Natur, die er geschaffen, und die Geschichte, die er leitet, nicht kennt — das steht dahin. Hätte nicht doch das Zugeständnis gemacht werden sollen, daß Allmacht und Allwissenheit in demjenigen Sinn, in dem sie dem absoluten Gott zugesprochen werden müssen, auf Jesus nicht bezogen werden können? Statt dessen faßt Kunze Allmacht und Allwissenheit an sich nicht absolut und läßt sie durch den göttlichen Willen eingeschränkt sein. Doch von diesem letzten Gedanken aus hätte beachtet werden müssen, daß der göttliche Wille in dem historischen Jesus eine andere Einschränkung vornehmen konnte als in dem absoluten Gott selbst, und das hätte gezeigt, daß doch auf irgend eine Fassung der Kenose zurückgegangen werden muß, auch gerade bei Kunzes Voraussetzungen. Er will aber die Kenose in jeder Form ablehnen und wird dadurch ferner zu Absonderlichkeiten geführt, die das reine Verständnis der Menschheit Jesu nicht ermöglichen, wiewohl er sich um dieses ernstlich bemüht. Dessen ungeachtet ist Kunzes Schrift sehr lehrreich und fördert die christologische Frage bedeutend. Hervorzuheben ist noch, daß die Aussagen der Schrift nach einer guten Methode behandelt sind, daß kein atomistischer Gebrauch von den neutestamentlichen Aussagen gemacht wird. Kunze ist durchaus zu dem Bewußtsein berechtigt, daß er sich die „im Verlauf von zwei Jahrhunderten allmählich gelernte“ Einsicht zunutze mache, die Schrift historisch zu betrachten, und schon um deswillen werden seine Ausführungen auf weitgehende Beachtung rechnen dürfen.

Zum Schluß weisen wir noch auf eine Sammlung populärer Schriften hin, die unter dem Titel „Neue Pfade zum alten Gott" von Pfarrer Gerstung herausgegeben sind (Freiburg u. Leipzig, Paul Waetzel). Folgende 8 Bändchen liegen vor: 1. Karl König, Gott. Warum wir bei ihm bleiben müssen. 2. Ferdinand Gerstung, Die Welt. An sich — für mich. 3. Karl Neumaerker, Der Mensch. Wie er sich selber findet. 4. Arno Neumann, Jesus. Wer er geschichtlich war. 5. Karl König, Jesus. Was er uns heute ist. 6. Dietrich Graue, Die Religion des Geistes. Wie der Gebildete denkend zu ihr Stellung nimmt. 7. Leonhard Ragaz, Du sollst. Grundzüge einer sittlichen Weltanschauung. 8. Günther Wohlfarth, Beten und moderner Mensch sein. Wie sich das beides zusammenreimt. Jeder Band (100, 120—200 S.) kostet geb. 2 Mk., der vierte 3,20, der sechste 2,40 Mk. Der Wert dieser Bändchen ist ein sehr verschiedener. Die beiden König besitzen einen vorzüglichen Stil und eine glänzende Darstellungsgabe, aber auch den anderen muß man nachrühmen, daß es ihnen gut gelungen ist, ihre Themata in leicht faßlicher Weise vorzüglich durchzuführen. Gemeinsam ist allen der Kampf gegen Naturalismus und Materialismus; der meist freie theologische Standpunkt hat es gut verstanden, sich im Hintergrunde zu halten. Ragaz führt eine idealistische Ethik durch, für deren Gewinnung die Losung befolgt wird: „Wir suchen das Heilige"; eine Ethik, die in positivem Verhältnis zur Religion, ihrer Grundlage, steht. Am wenigsten paßt in diesen Rahmen Neumanns Jesus. Für den Kenner sind ja alle diese Schriften nicht verfaßt, Laien sollen orientiert werden. Und diese finden hier Einzelheiten, welche die negative Kritik von bestimmten Voraussetzungen aus herausgearbeitet hat, zusammengedrängt und eingegliedert in eine populäre Lebensbeschreibung Jesu, ohne daß die Prämissen des von Neumann vertretenen Standpunktes besprochen würden. Was nützt z. B. eine Schilderung der synoptischen Darstellungsweise, wie sie S. 90 gegeben wird! Welche Verwirrung muß dies Buch wieder anrichten, falls es gelesen wird!

2. Von Julius Boehmer.

Das Werk unseres Mitarbeiters Beth über Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise (Leipzig, Deichert. 2,50 Mk.) behandelt eine wesentlich methodologische Frage, die einer ganz bestimmten Fragestellung der gegenwärtigen Theologie ins Angesicht schaut. Aus Aufsätzen, die zuerst in der Neuen kirchl. Ztschr. erschienen sind, herausgewachsen, wollen die sieben Abschnitte des Buches nicht das Wesen des Christentums selbst zur Darstellung bringen, sondern die Lösung der Frage vorbereiten helfen, ob dieses Wesen, wie Troeltsch, Dorner wollen, (s. Die Studierstube 1904, S. 78—94), rein historisch festzustellen ist, oder ob der supranaturale Faktor zur Erkenntnis und Beurteilung doch unentbehrlich sei. Die Frage wird von Beth im letzteren Sinne entschieden. In gründlicher und lichtvoller Erörterung, mit Vermeidung aller Seitenwege, so lockend diese oft sein mochten, legt er den Unterschied zwischen deduktiver und induktiver Ermittlung des Wesens

des Christentums dar, untersucht die „rein historische“ Methode, um ihren Geltungswert zu bestreiten, hebt den Wert des Urchristentums, insbesondere (mit Harnack gegen Troeltsch und Dorner) der Person Christi, des Wunders usw. heraus und zeigt die Einseitigkeiten und Gefahren der modernen religionsgeschichtlichen Richtung, um zuletzt auf der Absolutheit des Christentums zu bestehen und die Aufgaben der Zukunft anzudeuten. Klarer Blick und scharfes Urteil, Beherrschung und strenge Selbstkonzentration, dazu eine genießbare Schreibweise erfreuen den Leser auf jeder Seite.

Gleichfalls eine methodologische Abhandlung bietet das erste Heft der Studien zur systematischen Theologie eines anderen unserer Mitarbeiter, nämlich R. Grützmachers (Leipzig, Deichert. 1,60 Mk.). Quelle und Prinzip der theologischen Ethik werden hier aufs neue untersucht und im christlichen Charakter erkannt. Es ist gewiß dankenswert, daß hier auch einmal eine der sonst vernachlässigten ethischen Vorfragen untersucht wird, vor allem, wenn es in solch spannender, frischer, fortreißender Weise wie hier geschieht. Folgendes sind einige der wichtigsten Gedanken der Studie: Philosophische und theologische Ethik differieren in der Bestimmung des höchsten Guts, seiner Quellen und der Kräfte, die es zu seiner Verwirklichung bedarf. In des Menschen Natur liegen keineswegs bestimmte gleichartige sittliche Ziele und Ideale, die als Stück der christlichen anzusehen sind. Die Natürlichkeit als solche ist nicht Quelle der Ethik (wie z. B. die altlutherische Dogmatik wollte), wohl aber soweit Bestandteile von ihr von der Offenbarung übernommen worden sind. Dem Christentum ist im Unterschied von anderen Religionen charakteristisch, daß der Verkehr des Menschen mit Gott durch Gottes schöpferisches Tun eröffnet und erhalten wird. Die dem Christen im Reiche Gottes zufallende Betätigung ist Entfaltung und Vollendung des ihm geschenkten neuen Lebens (S. 10) nach drei Seiten hin: sein Leben zu erhalten (= Seligkeit zu schaffen), Gott zu lieben, den Nächsten zu lieben. Soweit die die christliche Betätigung ermöglichenden Gottestaten in Betracht kommen, bieten Menschen nur den Erkenntnisgrund für die Aussagen der Ethik; soweit aber menschlich-christliche Lebensbetätigung geschildert wird, ist real wie erkenntnistheoretisch die Quelle der Ethik subjektiver Art (19). Die einzige Stätte, wo sittliche Normen wachsen, ist die Geschichte: aus der Geschichte des Christentums ergibt sich, was christlich-sittlich normal ist, und zwar sind die Zeiten der Bekenntnisbildung und des Urchristentums maßgebend (S. 27 ff.). Die Bekenntnisse sind nicht mechanisch, sondern nach den Grundprinzipien ihrer sittlichen Aussagen zu erwecken (37 ff.). Die Heilige Schrift, die sittliche Persönlichkeiten und sittliche Gebote darbietet, will uns aus ihnen sittliche Grundsätze und sittliche Kraft gewinnen lassen, nicht zur Nachahmung reizen, auch nicht Christi, denn das erstreben hieße „nichts geringeres, als sich selbst Heilandsaufgaben vindizieren“ (46). Dabei ist die alttestamentliche Sittlichkeit so weit für die christliche Ethik autoritativ, wie sie von der neutestamentlichen Offenbarung aufgenommen worden ist, und im neutestamentlichen Verständnis (51). Die Prinzipien der neutestamentlichen Ethik sind auch für die Gegenwart autoritativ zu gestalten,

weil sie, wenn auch eschatologisch und asketisch orientiert, nicht einseitig so gestaltet sind, sondern in dem Ineinander dieser beiden Tendenzen samt ihren Gegensätzen ihre Wahrheit haben (55 f.). Nachdem so der ethische Stoff (— S. 57) aufgezeigt ist, folgt die Erörterung des Prinzips, nach dem er zu gestalten ist. Dies wird in dem christlichen Charakter erkannt und dieser als solches gegen alle Einwände sichergestellt. Eine skizzenhafte Gruppierung des Gesamtstoffs der Ethik (S. 92—98) macht den Schluß. — Wir haben gerne anerkannt, daß uns die Studie Grützmachers großen Genuß und Gewinn gebracht hat und daß selbst scharfe Urteile (wie S. 31 „Manko in der Religiosität", S. 32 „Zeichen höchster geistlicher Unreife"), die manchen Leser arg stören werden, das Ganze kaum beeinträchtigen, da sie offenbar einem lebhaften Temperament entstammen. Gleichwohl haben wir an einigen nicht ganz untergeordneten Punkten Einwände zu erheben. Man darf schwerlich sagen, daß große ethische Persönlichkeiten gerade an die Zeiten des Urchristentums und der Reformation im weiteren Sinn (genauer: Bekenntnisbildung S. 27) gebunden seien. Im Gegenteil, uns scheinen, wenn schon, dann erst recht die Zeiten nicht der Bekenntnisentstehung, sondern der Bekenntnisbetätigung und -auslebung, die Zeiten nicht der Begründung, sondern die, wo die Gründungsprinzipien am tiefsten erkannt und am kräftigsten und vielseitigsten ausgeübt wurden, zur Entstehung christlicher Persönlichkeiten (oder Charaktere) am meisten geeignet: ohne Zweifel waren doch etwa Männer wie Bernhard von Clairvaux, Spener, Wichern christliche Charaktere „besonders normaler Art". In der Beurteilung und Wertung der Bekenntnisse sind wir überhaupt abweichender Meinung. Gewiß sind Bekenntnisse Aussprache des Glaubens (S. 30. 31), aber nicht bloß das. Grützmacher scheint hier nicht ganz konsequent zu verfahren, so, wenn er S. 29 für die Bekenntnisse (= Konkordienformel) durch ein seltsames Quidproquo Predigt, Gesangbuch usw. unterschiebt. Man kann von einer providentia specialissima für die Geschichte der Kirche fest überzeugt sein, ohne darum die Bekenntnisse wie Grützmacher anzuschauen (S. 31), woran auch der höchst unglückliche Vergleich S. 32 und die Autorität eines Vaters und seiner *Persönlichkeit* mit den *gedruckten Sätzen* der Bekenntnisschriften nichts ändern kann. Ferner haben wir trotz alles Schönen und Treffenden, was Grützmacher im einzelnen gesagt hat, uns nicht davon überzeugen lassen können, daß als Quelle und Prinzip theologischer Ethik der christliche *Charakter* ratsamer sei als die christliche *Persönlichkeit*. Gerade der naturhafte Untergrund des Charakters scheint bedenklich, und alles, was gegen Persönlichkeit ausgeführt wird (S. 63 ff.), unerheblich. Der Ausdruck Persönlichkeit *braucht* ja nicht im abgeschliffenen Populärverständnis verwandt zu werden. Auch die Mannigfaltigkeit seines Gebrauchs (so steht S. 63, während S. 65 „die Aristokratisierung des Persönlichkeitsbegriffs" abgewiesen wird) bedeutet nichts: „Kirche" braucht man auch in mindestens dreifachem, „sittlich", „Sittlichkeit" in mindestens zweifachem Sinn. „Höchstes Glück der Menschenkinder ist doch die Persönlichkeit," dies Goethesche Wort braucht den Ethiker nicht ängstlich zu machen, ist im Gegenteil als An-

knüpfungspunkt, als „Naturgrund“ wohl geeignet. Zu behaupten aber: „die Persönlichkeit beruht auf dem menschlichen Wollen“, (S. 66), ist willkürlich. Daneben freilich: „der Begriff der Persönlichkeit nimmt in keiner Weise Rücksicht auf die sündige Verderbnis der Natur“, als ob das der Ausdruck „Charakter“ täte! Ist Persönlichkeit nicht ethisch orientiert (67), nun, Charakter von Haus aus ebensowenig! Wir meinen trotz allem, daß es Grützmacher besser gelingen würde, wenn er von der christlichen Persönlichkeit ausgeht und in drei Teilen ihre Voraussetzung (natürliches Substrat), ihr Werden, ihre Entfaltung darlegte.

Das zweite Heft der Studien (ebd. 1,80 Mk.) behandelt Probleme der gegenwärtigen Dogmatik in Auseinandersetzung mit Troeltsch, Ihmels, Seeberg, Harnack und die Forderung einer modernen positiven Theologie im Anschluß an Seeberg. Beide Aufsätze sind in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ 1902 und 1904 erschienen, und wir haben häufig Gelegenheit genommen, auf ihre Tragweite aufmerksam zu machen (s. Die Studierstube 1904, S. 570—573). Daß sie hier mehrfach verändert und verbessert vorliegen, ist geeignet, ihre hohe Bedeutung einem größeren Leserkreise nahe zu bringen.

Nachdem wir 1904, S. 559 f. auf die 1. und 2. Abteilung des theologischen Jahresberichts für 1903 hingewiesen, ist hier außer auf die 3. neutestamentliche besonders noch auf die 6., enthaltend die praktische Theologie hinzuweisen (Berlin, Schwetschke & Sohn. 8,45 Mk.). Über die Predigt in Theorie und Praxis (Everling), die Katechetik (Smend), Pastoraltheologie (Lülmann), Vereinswesen und Liebestätigkeit (O. Hering), Kirchenrecht (Meydenbauer), Kirchliche Kunst (Stuhlfauth), Liturgik (Spitta) werden wir in meist kurzen, mehr oder weniger motivierten Urteilen zu der erschienenen Literatur unterrichtet. Im ganzen scheint uns diese Abteilung am wenigsten ihren Zweck zu erfüllen. Abgesehen von dem nicht selten absprechenden Ton, der (wie in Abt. 3) auf die Kauflust des Pfarrerstandes abschreckend wirken muß, weil er kaum Achtung vor fremder Überzeugung verrät — was soll die Aufzählung der Titel von zahllosen Büchern, die gar nicht oder so gut wie gar nicht besprochen werden? Die sollten der „Bibliographie“ (s. u.) überlassen bleiben und hier nur aufgeführt werden, was wirklich einer Würdigung unterzogen wird. Die Behandlung der verschiedenen Gebiete ist eine sehr ungleichmäßige; was soll man z. B. dazu sagen, daß die Kirchliche Kunst fast die Hälfte des Raums (84 von 195 Seiten), das Kirchenrecht 12 und die Heidenmission 10 Seiten füllt? Das Geringste ist noch, daß Die Studierstube S. 60 bei Lülmann einer trotz aller Anerkennung, die sie für unsere Zeitschrift hat, unsachlichen und irreführenden Kennzeichnung unterliegt. Es sieht hier so aus, als sei Die Studierstube Nachfolgerin der eingegangenen „Seelsorge“. Es heißt, wir brächten „Zeugnisse von Arbeit- und Streitgenossen, die die moderne Theologie bekämpfen“ (!), und dabei ist in Jahrgang 1903 die „Christliche Welt“ dasjenige Organ, das am häufigsten von allen ausgeschrieben ist. Hier wie sonst vermissen wir in Abt. 6 die Gründlichkeit, die eines so her-

vorragenden Sammelwerks würdig wäre. — Eine Totenschau, die indes auch mancherlei Lücken aufweist, macht den Schluß.

Der Auszug aus dem Jahresbericht Bibliographie der theologischen Literatur 1903, der nur die Titel ohne Urteil enthält (ebd. 5½ Lieferungen zu 1 Mk.), verdient wegen seiner Reichhaltigkeit, Übersichtlichkeit und Zuverlässigkeit wieder als Orientierungsmittel empfehlende Erwähnung.

3. Parerga.

Weiß, Wie lerne ich die Bibel lesen und gebrauchen (Leipzig, Hinrichs. 30 Pf.). In diesem Vortrag stellt der Berliner Altmeister-Exeget aus reicher Erfahrung, mit weiser Schonung und in lichtvollen Ausführungen dar, wie man die Bibel, besonders das Neue Testament zu seiner Erbauung liest und erweckt dadurch Verständnis und Liebe für seine volkstümliche Auslegung des Neuen Testaments (vgl. 1904, S. 627), die als ein Meisterwerk in seiner Art gepriesen werden darf. — Classen, Christus heute als unser Zeitgenosse (München, Beck. Fein geb. 1 Mk.). Ein Versuch, den Christus-Entfremdeten unseres Geschlechts Christum in der Weise nahezubringen, daß der Hauptinhalt der Evangelien, zumal die Reden des Herrn, völlig in die Sprache oder vielmehr die Verhältnisse der Gegenwart übertragen werden, ein Versuch, der durchweg gut, zum Teil vorzüglich gelungen ist und auch Theologen eine wertvolle exegetische Beihilfe zu sein geeignet ist, wenn man auch des Verfassers Dogmatik und Exegese nicht überall zu folgen vermag. Daß die Leidensgeschichte ausgeschlossen ist oder modifiziert erscheint, mag zuerst befremden: in Wahrheit wäre hier eine Modernisierung unerträglich gewesen. Warum kehrt der Abschnitt Luk. 13, 31—33 zweimal (S. 21, 51) wieder? — Lemp, Lebensworte (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Kart. 80 Pf.). So erfreulich dieser „Spruchschatz, nach den Büchern der Heil. Schrift geordnet" als eins der vielen Mittel unserer Zeit ist, die Bibel jung und alt nahezubringen, so scheint uns hier doch übersehen, daß es gilt, sich wirklich auf Kernsprüche, d. h. solche Sprüche, die einen Heilsinhalt haben und in sich verständlich sind, zu beschränken. Kann man aber dahin z. B. 2 Mose 1, 8; 5 Mose 25, 4; 2 Sam. 1, 19—22; Jes. 43, 18. 19 u. dgl. rechnen? — Lohmann, Das Buch (Dinglingen, Johannis-Druckerei). Mit diesem (11. und 12.) Doppelheft, das die Revision einer Bibelübersetzung vorbereiten soll, schließt das Unternehmen ab, nachdem der Hexateuch sowie die Evangelien nebst Apostelgeschichte fertiggestellt sind. In absehbarer Zeit soll nunmehr die ganze Heilige Schrift mit sämtlichen Anhängen in Buchform erscheinen. Wir sehen dem mit höchster Spannung entgegen. Erst wenn das fertige Buch vorliegt, wird ein abschließendes Urteil möglich sein (vgl. Stud. 1904, 352). — Dörfler, Ergebnisse aus dem Lande der Bibel (Pößneck, Feigenspann. 4,50 Mk. geb.), eins der überflüssigsten Palästinabücher, das je geschrieben wurde. Denn obwohl es sich stolz „Ergebnisse einer biblischen Studienreise" betitelt, ist der Inhalt wie aus Bibel und Reisehandbuch zusammengearbeitet, mit schrecklichen Gedichten untermischt, überaus dürftig und trocken: das beste sind noch die zahlreichen (über 200) Abbildungen und die gediegene Ausstattung. Was mögen das für Freunde gewesen sein, die diesen Inhalt gedruckt haben wollten?

Haase, Der praktische Geistliche in seinem Werden und Wirken (Hamburg, Schloeßmann. 4 Mk.) gibt in der sachlich bedeutungslosen, mitunter recht störenden oder komisch wirkenden Form von Briefen, vierzehn an der Zahl, eine Einführung in die Aufgaben eines praktischen Pfarrers, vor allem Landgeistlichen, vom Standpunkt eines alten Praktikers, ganz auf den Durchschnitt

abgestimmt, von keiner bedeutenden Tiefe, ohne jeglichen Schwung, doch einfältig (in gutem Sinn des Worts), warm und von Liebe und Verantwortlichkeitsbewußtsein des heiligen Amts durchdrungen, und daher für Anfänger, die sich in den hunderterlei Kleinigkeiten äußerer und innerer Art allein schwer zurechtfinden, trotz allem zu empfehlen. Hausbacken Brot schmeckt nüchtern, ist aber gesund! — Jaspis (Pastor — wie es scheint, ohne Amt), Beredsamkeit und guter Vortrag des Geistlichen (Leipzig, Krüger. 1.20 Mk.) enthält nützliche Winke und in den griechischen Zitaten arge Druckfehler. — Siebert, Was jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie wissen muß (Langensalza, Beyer & Mann. Geb. 3 Mk.). Unter diesem nicht mehr ganz neuen Titel wird uns eine tunlichst kurze Geschichte der Philosophie geboten, die sich an des verstorbenen Haym Vorlesungen anschließt und in der Vorrede überaus beherzigenswerte Worte über die zunehmende Bedeutung und den hohen Wert der Philosophie auch für den Theologen sagt, vor allem auch in die Neuzeit (Lotze, Wundt, Eucken, Pfleiderer usw.) einführt. Beigegeben ist ein Verzeichnis der wichtigsten philosophischen Kunstausdrücke. — Mommert, Aus dem Leben eines Dorfpfarrers (Leipzig, Haberland. 4,50 Mk.). Ein katholischer Gelehrter (Dr. theol.), der durch eine Reihe von Werken über die Topographie Jerusalems in wissenschaftlichen Kreisen bekannt ist, schildert hier im Unterhaltungstone, wie er zu seiner wissenschaftlichen Arbeit geführt wurde, Reisen in alle Welt machte und Verbindungen anknüpfte, auch mit Schwierigkeiten aller Art in wissenschaftlicher Arbeit und amtlicher Praxis zu tun hatte. — Cremer, Das Gemeindehaus (Potsdam, Stiftungsverlag. 3 Mk.) schildert eingehend, ebenso praktisch wie warm, die Bedeutung des Gemeindehauses für das kirchliche Leben, seine Einrichtung und die Arbeit, die darin zu geschehen hat. Beigefügt ist eine Sammlung von Entwürfen nebst ausgeführten Plänen in 81 Abbildungen, wo Stadt und Land gleichermaßen zu ihrem Rechte kommen. Der engere Ausschuß des Evangelisch-Kirchlichen Hilfsvereins hat die sehr verdienstliche Herausgabe des Buches veranlaßt. — Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 5. Heft. Ehemaliges Kurfürstentum Hessen. (Kassel, Röttger. 1 Mk.). Vgl. 1904, S. 364. Liegt das Werk erst fertig vor, so kommen wir darauf zurück. — Pfennigsdorf, Christus im modernen Geistesleben (Schwerin, Bahn. 8. Aufl. 4,20 Mk.). Eine Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart von einem weitherzigen christlichen Standpunkt, namentlich der gebildeten Jugend bestimmt, aber auch als eine Sammlung von Material zur Belehrung in Vorträgen aller Art geeignet. Christus wird mit den Gelehrten, Künstlern, guten Menschen konfrontiert, die weltgeschichtliche Macht des Christentums, die Bedeutung von evangelisch im Gegensatz zu katholisch, die Christenhoffnung ausgeführt. Alle Zeitfragen auf dem Geistesgebiet sind zur Behandlung gekommen.

Dittrich, Die Grenzen der Sprachwissenschaft (Leipzig, Teubner. 80 Pf.) zeigt in streng methodischer Weise, daß Sprachwissenschaft nicht gleich Sprachgeschichte sei, wie das Dogma wolle, sondern außer dieser noch vieles andere der sprachwissenschaftlichen Behandlung wert und bedürftig sei. — Hinterberger, Ist unser Gymnasium eine zweckmäßige Institution zu nennen? (Wien, Braumüller. 1,20 Mk.). Hier stellt ein Mediziner im Gegensatz zu Harnack (vgl. Stud. S. 183) alles zusammen, was gegen die bildende Kraft des Gymnasiums spricht oder zu sprechen scheint, namentlich im Blick auf österreichisch-deutsche Gymnasien. — Vetter, Symbolik der Schöpfung und ewige Natur (Bielefeld, Velhagen & Klasing. 4. Aufl., geb. 5 Mk.). Hier wird in eigenartiger, oft reizender, oft rätsel-

hafter, oft seltsamer Art durchzuführen gesucht, wie die Natur ein Symbol Gottes, jede Naturerscheinung ein Buchstabe, ein Wort in dem großen Gottesbuche ist, die Naturgesetze Gedanken Gottes sind, also Gesetze des Geistes, die ewig gültig sind, auch „drüben". — Die gleichen Gedanken liegen in Better, Natur und Gesetz (w. o. 11.—12. Tausend, geb. 5 Mk.). Dem heutigen Emanzipationsstreben gegenüber beleuchtet das Werk den Nachweis, wie die Schöpfung Gottes in sich das Gesetz enthält, ja das Gesetz für uns ist, ferner daß diese Natur keimhaft das Gesetz für unser Leben „drüben" enthält. Beide Werke für besinnliche Leute, die tiefer in die Umwelt zu schauen und tiefer über sie nachzudenken lieben, und die bei allen Seltsamkeiten doch von der Lektüre zu gewinnen verstehen, weil sie den kritischen Verstand nicht zu Hause zu lassen pflegen. — Vischer, Das Christentum Bismarcks (Basel, Helbling & Lichtenhahn. 1 Mk.), ein Vortrag, in dem ein anziehendes Thema in anziehender Weise erörtert und ein großer Mann noch größer wird. — Meinke, Spruchbuch zum kleinen Katechismus Luthers für Schule und Konfirmanden-Unterricht, nach dem Spruch- und Liederverzeichnis des Ev. Oberkirchenrats (Berlin, Warneck. 46.—60. Tausend, 30 Pf., in Massen billiger). — Armknecht, Predigt über Röm. 1, 16 (zur Eröffnung der XI. Allg. Luth. Konferenz in Rostock 27. 9. 04. Dresden, Ungelenk. 20 Pf.) — Die sächsische evangelisch-soziale Vereinigung im Jahre 1904 (ebd. 60 Pf.), für weitere Kreise wegen vielfacher Bezugnahme auf die Krimmitschauer Vorgänge und Aufstellung großer Gesichtspunkte interessant. — Die Dorfschule, Halbmonatschrift für Landschulen und Landlehrer. 1. Jahrgang, Nr. 1—3 (1. April bis 15. Mai), (Langensalza, Schulbuchhandlung. 1 Mk. vierteljährlich). Die ersten drei Nummern enthalten manches Ansprechende, ein bestimmtes Urteil läßt sich erst geben, wenn mehr vorliegt. Wir hoffen, auf die beachtenswerte Neugründung zurückkommen zu können. Herausgeber ist Gustav Melinat in Merseburg, also kein Landlehrer.

„Bücher der Weisheit und Schönheit." Der erste Jahrgang dieser S. 45–47 gekennzeichneten trefflichen Sammlung liegt nunmehr abgeschlossen in zwölf Bänden vor. Der Herausgeber, Frhr. v. Grotthuß, hat zunächst Lucian im Anschluß an Wielands Übersetzung in zwei Bänden auswahlweise wiedergegeben. Jener bekannte Wanderlehrer des zweiten christlichen Jahrhunderts gewinnt mit seinen Schilderungen und Satiren auf das Geistesleben seiner Zeit, die man neuerdings ja auch von seiten des Historikers wie des Theologen mehr würdigen gelernt hat, unser Interesse, und eine Erzählung wie die de morte Peregrini (Protei) (I, 207—236) hat bekanntlich als erste Spur ernsthafter literarischer Stellungnahme zum Christentum in der Kirchengeschichte besondere Bedeutung. — Storck gibt Beethovens Briefe in Auswahl heraus: man muß keine musiktheoretischen Abhandlungen erwarten, sondern Briefe über mancherlei allgemeine, mehr oder weniger interessante Themata an Freunde, Gönner, Künstler, Verleger, Verwandte usw., die alle in ihrer Weise den Menschen Beethoven interessieren. — Koch, Brüder Grimm, gibt Charakteristika der beiden berühmten Brüder Jakob und Wilhelm, des Germanisten und Märchenerzählers, wissenschaftliche Vorträge und Abhandlungen, Festreden und Gelegenheitsreden, politische Zeugnisse (z. B. über Schleswig-Holstein, Adresse an den König usw.), Jakobs bewegliche Gedächtnisrede auf seinen Bruder. Schade, daß nicht auch einige charakteristische Märchen selber Aufnahme gefunden haben. — Endlich hat Scholz, Maxim Gorki, den neuerdings so viel genannten russischen Schriftsteller, über dessen Beurteilung nach Charakter und Zukunft die Urteile verschieden sein mögen, dessen literarische Eigenheit niemand verkennen kann, in einer Auswahl, der man rühmenswerte Geschicklichkeit nachsagen darf,

vorgeführt. Jedes Stück ist eigenartig und fesselnd, voll Melancholie und Tiefe, ergreifend und erschütternd, läßt keinen los. Eine günstigere und empfehlenswertere Gelegenheit, Gorki kennen zu lernen, ist unsern Zeitgenossen wohl noch nicht geboten worden. Ungern wird nur das „Nachtasyl“ von vielen vermißt werden. Aber wir hoffen, daß ein zweiter Band von Gorki sich als nötig erweisen wird, wiewohl es bisher nicht vorgesehen ist. — Vorgesehen dagegen ist als Anfang der zweiten Serie Freiherr v. Grotthuß, Schillers historische Schriften in zwei Bänden. Hier soll der Dichter, dessen hundertjährigen Todestag wir soeben feiern, als politisches Gewissen der deutschen Nation zeugen. Die Geschichte des Dreißigjährigen Krieges und die Geschichte des Abfalls der Niederlande (von einigen kleineren abgesehen) sind nach ihrem Kern, ihrem bleibend wertvollen Inhalt, d. h. alles, was unmittelbar Schillers Geist ist, zugerichtet und haben in dieser Gestalt auch an unserer Zeit eine Aufgabe. Jedenfalls eine bedeutsame Erscheinung unter den mancherlei literarischen Veröffentlichungen zu jenem literarischen Gedenktage! — Kohlrausch, Klassische Dramen und ihre Stätten in Wort und Bild (Stuttgart, Lutz. 5 Mk.) möge ebenfalls hier Erwähnung finden. Er berücksichtigt nicht nur Schillers Fiesko und Wilhelm Tell, sondern auch Dramen von Shakespeare, Lessing, Goethe und Kleist (im ganzen 10) und zeichnet mit Liebe und Verständnis ihren geographischen Hintergrund, zum Teil auch den geschichtlichen, was ohne Frage den Eindruck bedeutend vertieft. — H. v. Kleists Werke, 3. Bd. (Leipzig, Bibliogr. Institut. Lbd. 2 Mk., Saffianband 3 Mk.) enthält als Drama „Der Prinz von Homburg“ und Erzählungen. Mit diesem dritten Bande ist die kleinere Ausgabe abgeschlossen. — Rosegger, Schriften (Volksausgabe. Leipzig, Staackmann. 80 Lief. zu 35 Pf.). Lieferung 3—8 erschienen. Wir kommen, sobald mehr vorliegt, auf das Werk zurück. Eine billigere Gelegenheit, Roseggers Schriften zu erwerben, gab es noch nicht.

Weber, Die Verhütung des frühen Alterns. Mittel und Wege zur Verlängerung des Lebens (Leipzig, Krüger. 2. Aufl. 1,50 Mk. — Maré, Hygiene des Geistes (ebd. 1,50 Mk.). Wertvolle Winke für Geistesarbeiter wie Gelehrte, Beamte. — Einen künstlerisch ausgestatteten Katalog religiöser Bilder nach modernen und alten Meistern versendet der Verlag von Franz Hanfstaengl in München (Preis 60 Pf.). In mehrfarbigem Umschlag, der mit einer schönen Christusdarstellung von H. Hofmann geziert ist, bringt er in feinem Kunstdruck 220 Abbildungen der hervorragendsten religiösen Bilder, die zur Oster- und Konfirmationszeit, aber auch sonst gerne gewürdigt werden und manchem Suchenden willkommen sein werden.

Die biblische Urgeschichte ein Zeugnis von Christus.

3. Lebendiges Wasser und fruchtbare Bäume.

(1 Mose 1, 9—13.)

Das dritte Tagewerk enthält ein Doppelwerk: das Wasser unter dem Himmel entsteht durch Gottes allmächtiges Wort, die Erde bedeckt sich mit Gras, Kraut und fruchtbaren Bäumen. Wenn wir hier wieder, wie bisher, auf den Herrn, der unser Heiland ist, sehen, lernen wir auch die Schöpfung des dritten Tages christlich preisen. Wir fragen: was will der Herr mit uns Christen? und antworten aus unserm Text:

1. er will uns lebendiges Wasser geben,
2. er will aus uns fruchtbare Bäume machen.

1. Licht war es am ersten Tage in der Welt geworden. Die Feste des Himmels hatte am zweiten Tage Gottes Thron von der Menschen Wohnungen geschieden. Aber noch war alles tot auf Erden. Solange das Wasser die Erde bedeckte, konnte nichts leben. Darum verordnet Gott zuerst, daß Wasser und Trockenes voneinander geschieden werde. Das Wasser soll seine besonderen Örter haben. Was darin für ein mächtiger Fortschritt der Schöpfung liegt, ist klar. Schlimm sieht es auf Erden aus, wenn Wasser und Trockenes durcheinander wogen. Wie ist dem Landmann zumute, wenn er Feld und Garten von Regen und Sturmflut überschwemmt sieht, er möchte gern hingehen und arbeiten und kann doch nicht. Täglich muß er den großen Schaden betrauern, welchen das Wasser angerichtet hat. Wenn der Frühling herankommt, die Saat- und Bestellzeit ist da, aber das Wasser will und will nicht ablaufen, der Frost steckt noch im Boden, oder es ist des Regens zuviel geworden: da mag wohl mancher zu Gott dem Schöpfer flehen, daß er wieder wie am dritten Tage der Weltschöpfung sein allmächtiges Wort spreche: Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an besondere Örter, daß man das Trockene sehe. Und wiederum wird es heißen: Und es geschah also.

Doch ebenso überflüssig wie das Wasser auf dem Trockenen, ebenso nötig ist es an seinem Ort. Das Wasser des Weltmeers trägt große Schiffe und führt uns viele Dinge zu, die wir zum täglichen Leben nötig haben. Auf großen Flußkähnen werden uns Holz und Kohlen für den Winter gebracht. Jedes große und kleine Stück Land bedarf des Wassergrabens, der ringsherum gezogen ist. Und wehe dem Dorf, dem der Teich fehlt oder ausgetrocknet ist, etwa zur Zeit der Feuersbrunst. Am wichtigsten aber ist für alle das Wasser des Brunnens, ein unentbehrliches Getränk für Menschen und Vieh! Wie köstlich schmeckt ein Trunk frischen Wassers, wie erquickt ein Wasserbad Leib und Seele! Alles andere Getränk mag der Mensch entbehren, wenn es sein muß — und es wäre gut, wenn des Trinkens darin weniger geschähe —, aber ohne Wasser kann der Mensch nicht bestehen. Daher wird selbst dem Gefangenen, dem sonst alles versagt ist, neben dem Brot ein Krug Wasser, das Wasser der Trübsal, wie es in der Bibel heißt, in seine Zelle gesetzt. Nicht umsonst steht geschrieben: Gott sahe, daß das Wasser gut war.

Können wir uns da noch wundern, wenn die Bibel oftmals zu uns vom Wasser redet, da es in der Tat zum Leben gehört und unentbehrlich ist, wie kaum ein ander Ding? Ist es nicht ganz begreiflich, daß die Bibel das Wasser auf allerlei Weise verherrlicht? Israel in der Wüste trank durch Gottes Wunder Wasser aus dem Felsen. Die Wasser des Roten Meeres und die Wasser des Jordans wurden Wunderstraßen für den Durchzug des Volkes. Elia in der Verbannung sah eine Kanne mit Wasser, die Gott zu seinen Häupten gestellt hatte. Der Heiland verheißt dem einen großen Lohn, welcher die Seinen nur mit einem Becher kalten Wassers tränkt. Selbst in der Hölle ist das Verlangen nach Wasser über die Maßen groß. Der reiche Mann begehrt, daß Lazarus das Äußerste seines Fingers ins Wasser tauche und kühle seine Zunge. Ja Wasser, Wasser ruft alle Kreatur. Wasser ruft auch unsere Seele.

Weil also das Wasser unbedingt nötig und unendlich segensreich für unser Leben ist, so wird auch das Beste, was es im Himmel und auf Erden gibt, was unserer Seele unbedingt nötig, was unserer Seele unendlich segensreich ist, in der Bibel Wasser genannt. Es gibt ein Wasser, das ist besser als das Wasser, welches wir trinken und womit wir uns reinigen. Der Psalmist bekennt: Der Herr führet mich zum frischen Wasser und erquicket meine Seele. Der fromme Sänger betet: Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir. Der Prophet ladet ein: Wohlan alle, die

ihr durstig seid, kommt her zum Wasser! Derselbe ruft uns zu: Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen. Und ganz deutlich hat der Herr selbst, unser Heiland, unter dem Bild des Wassers verkündigt, was er will, als er am Jakobsbrunnen zum samaritischen Weib sprach: Wer dieses Wasser trinkt, den wird wieder dürsten. Wer aber das Wasser trinkt, das ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten. Sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Wassers werden, das ins ewige Leben quillt. Der Herr, der kommt, will uns lebendiges Wasser geben.

Wir wissen, welch schreckliche Qualen der Durst bereiten kann: in der Hitze des Sommers, auf dem Krankenlager, in der Sterbestunde; ein Tropfen Wasser ist hier mehr wert als alle Kostbarkeiten. Also leidet unsere Seele unter den Qualen des Durstes, bis der Herr kommt und uns lebendiges Wasser gibt. Durch wieviel Not und Zagen führt unser Lebensweg; wieviel Leid und Wehe haben wir zu tragen, wieviel Sorgen nnd Bangen drückt uns nieder; alle Morgen ist unsere Plage neu. Es sind kleine und große Mühen, kleine und große Nöte, welche uns anfechten, bald mehr, bald weniger. Zur Ruhe, ach, kommen wir nimmer. Aber das ist noch nicht alles. Viel, viel schlimmer ist es, wenn unsere Sünden uns peinigen, wenn uns eine Schuld vor Gott verklagt, wenn unser böses Gewissen uns hart zusetzt. Da mögen wir tausendmal zu uns selber sagen: Es ist nichts; hinweg, du böser Gast in meinem Innern, du sollst mir die Ruhe nicht rauben. Die Unruhe bleibt. Wir wissen manchmal selber nicht, was uns fehlt, wir haben keine eigentliche Sorge und Not, wir kennen keine Sünde und Schuld, und doch ist es so unruhig in uns, doch fehlt uns etwas, doch möchten wir heraus aus unseren Qualen. Was ist das? Es ist nichts anderes als der Durst unserer Seele. Lebendiges Wasser, so ruft alles in uns! Und nicht eher wird's gut und recht mit uns, als bis einer uns lebendiges Wasser reicht.

Wer ist der? Nur einer kann's, der Herr, der Christus heißt. Dazu kommt er, um allen unsern Nöten ein Ende zu machen, um unsere Sünden auszutilgen, um unsere Unruhe in Frieden zu verwandeln. Wir wollen nur mit allem, was uns drückt und quält, zu ihm hingehen. Wir wollen unsere Lasten zu seinen Füßen legen. Wir wollen uns ihm mit Leib und Seele vertrauen, dann wird alles, alles gut. Christus hat den heiligen Gott und uns Sünder versöhnt. Durch ihn haben wir Frieden mit Gott, in ihm hat Gott Wohlgefallen an uns. Im Glauben an den Herrn Jesus Christ, im Vertrauen auf seine Gnade sind wir geborgen. Dann brauchen wir nicht mehr ängstlich hin und her zu laufen, nicht mehr voll Unruhe zu suchen, dann hören die Qualen auf, dann hat unser Leben sein Ziel gefunden. O wie wohl, wie wohl ist uns, daß der Herr uns lebendiges Wasser gibt, seine Gnade, sein Erbarmen, seine Hilfe, seinen Beistand, seinen Trost, seinen Frieden, ja sich selbst ganz und gar uns schenkt. Einst sind wir in der heiligen Taufe geboren aus dem Wasser und Geist; da sind wir gewaschen am Leib mit reinem Wasser, mit dem Wasser des unschuldigen Gotteslamms, das unsere Sünden getragen hat. Nun dürfen wir auch im heiligen Abendmahl des Herrn Blut, das rechte Lebenswasser, trinken. Die Hoffnung ist uns beigelegt, daß wir einst im neuen Himmel am Brunnen des lebendigen Wassers stehen und aus dem lauteren Strom trinken und das Wasser des Lebens umsonst in Ewigkeit nehmen dürfen. Das Wasser bringt der Herr. So beten wir immerdar mit dem samaritischen Weib: Herr, gib mir dasselbige Wasser!

2. Nun noch einmal die Frage: Was will der Herr mit uns Christen? Wir hören, was Gott der Herr ferner am dritten Schöpfungstage tat. Als das Wasser und das Trockene voneinander geschieden waren, da ließ die Erde

auf sein Wort Gras, Kraut und fruchtbare Bäume hervorgehen. Die waren nicht, wie bisher Licht und Himmelsfeste und Meer und Trockenes, die alle unverändert bleiben sollten, sondern Gott gab einem jeglichen seinen Namen und seine Frucht mit. Das Licht, die Feste, Land und Meer sahen allemal einerlei aus, hier aber wuchs mannigfaltig Gras, Weizen, Roggen, Gerste, Hafer, ferner mannigfaltig Kraut, Gemüse, Kohl, Erdfrüchte, mannigfaltig Bäume, Obstbäume, Eichen, Linden, Tannen. Ein jedes hatte seine Art. Tausendfach war ihre Zahl. Alle trugen sie Früchte zu ihrer Zeit. Welche Güte Gottes, daß er uns so reichlich bedacht hat, daß der Segen der Gewächse in Feld und Flur nimmer aufhört, daß jahraus jahrein unser Leib alles, was zur Nahrung und Notdurft gehört, aus dem Schoß der Erde empfängt. Das ist gerade auf dem Lande von besonderer Bedeutung. Dem Landmann insonderheit ist die Erde gegeben, daß er sie bebaue und ihre Früchte gewinne. Die anderen Menschen empfangen die Früchte aus der Hand des Landmanns. Das aber ist die Ehre des Landmanns, daß er nicht bloß wie andere Menschen von den Früchten hört und empfängt, sondern sie selbst baut und gewinnt. In diesem Sinne ist Bauer der schönste Ehrenname und viel mehr als Landwirt, Ökonom, Gutsbesitzer und dergleichen. Denn nicht, daß einer auf dem Lande wirtschaftet und die Felder verwaltet und Acker besitzt, soll sein Beruf sein. Aber daß er selber das Land baut, das Gott ihm gegeben hat, gleichwie Adam im Paradies das Land bauete; daß er durch Selbstbauen den Segen empfange, daß er darum in der Tat und Wahrheit ein Bauer sei, das soll sein Stolz sein. Das ist herrlich vor Gott: selber bauen und arbeiten, um Früchte zu gewinnen.

So hat Gott von Anfang an die Früchte den Menschen zur Speise überwiesen. Daher wurden Früchte des Landes von dem ersten Kain und von dem Volk Israel, ja von allen Völkern Gott als Opfer dargebracht. Und zu den schrecklichsten Plagen der Ägypter gehörten die Heuschrecken, welche alle Früchte der Bäume fraßen. Alle Tage wollen wir mit dem Psalmisten Gott loben: Du machst das Land voll Früchte, die du schaffest; du lässest Gras wachsen für das Vieh und Saat zu Nutz den Menschen, daß du Brot aus der Erde bringest.

Alle Früchte sind ein Werk der Allmacht unseres Gottes und ein Zeichen seiner gütigen Gesinnung gegen uns. Unfruchtbarkeit des Landes aber ist uns als Strafe angedroht, wenn wir seinem Wort ungehorsam sind.

Soll ein Baum rechte Frucht tragen, so muß er am Wasser gepflanzt sein. Der Mensch, der am lebendigen Wasser gepflanzt ist, wird auch ein fruchtbarer Baum. Der Herr Christus will uns zuerst lebendiges Wasser geben, und haben wir solches lebendiges Wasser getrunken, dann macht der Herr uns zu fruchtbaren Bäumen. Der Psalmist bekennt: Wohl dem, der Lust hat zum Gesetz des Herrn und redet von seinem Gesetz Tag und Nacht. Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringet zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht, und was er macht, das gerät wohl. Ihm stimmt der Prophet zu: Gesegnet ist der Mann, der sich auf den Herrn verläßt und des Zuversicht der Herr ist. Der ist wie ein Baum, am Wasser gepflanzt, er bringt ohne Aufhören Früchte. Ja Christus vergleicht sich selbst mit dem Weinstock und nennt, die an ihn glauben, Reben, und sagt: Gleichwie die Rebe kann keine Frucht bringen von ihr selber, sie bleibe denn am Weinstock, also auch ihr nicht, ihr bleibet denn in mir. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringet viele Frucht. Ohne mich könnt ihr nichts tun.

Keine Frucht ohne den Herrn, aber der Herr macht uns zu fruchtbaren Bäumen. Alles, was wir ohne den Herrn tun, ist nichts wert. Alle unsere

Sünden sind gewiß sträflich und verdammlich. Aber auch was man an uns gut und schön und lobenswert nennt; ist es ohne den Herrn geschehen, ist es ohne des Herrn Name und Kraft vollbracht, dient es dem Herrn nicht zur Ehre, so gilt es vor Gott nichts. Nur Früchte, die der Herr macht, bleiben. Darum will uns der Herr zu fruchtbaren Bäumen machen. Die erste Frucht, welche der Herr uns bringen macht, ist die Buße. Kann es anders sein? Wenn der Herr kommt und alle unsere Nöte aufhebt und alle unsere Wünsche erfüllt und lauter Friede uns beschert, o wie müssen wir beschämt sein über so gewaltige Liebe, die wir undankbaren, ungetreuen und ungehorsamen Kinder nicht verdient haben. Angesichts des Herrn, der die himmlische Herrlichkeit verlassen und unser irdisches Jammertal besucht hat, der sein Leben am Pfahl des Kreuzes verbluten läßt, wie ein gemeiner Verbrecher, er, der ewige Sohn Gottes — angesichts solch eines Herrn muß ja unser Herz in Trauer und Tränen zerfließen, und wir bekennen: Herr, Herr, du bist allein gerecht und voll Liebe, und wehe uns armen Menschen, was soll aus uns werden, wo du dich nicht unser erbarmst? Das sind rechtschaffene Früchte der Buße. Darnach mehren sich die Früchte: es wachsen Gerechtigkeit, Liebe, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Wahrhaftigkeit. Lippen, die des Herrn Namen bekennen, und fleißig sind zum Dankopfer des Gebets, und viele andere Früchte, und die letzte ist die Frucht, daß wir heilig werden. Ein heiliges Leben macht der Herr. Alles, was wir tun, ist Gott geweiht. Unser ganzer Wandel ist, daß wir Gott Frucht bringen. Wer will es zählen, wieviel Früchte ein fruchtbarer Baum trägt? So kann auch beim rechten Christen niemand die Früchte zählen; all sein Leben ist Lob und Dank gegen Gott über seine Wohltaten. Mit Geduld und Freudigkeit trägt er alles Leid, das Gott ihm auferlegt. Alle Züchtigung ist ihm nur ein neuer Beweis der göttlichen Liebe, die es so gut mit ihm meint. Sein Tun und Lassen wird immer mehr dem Herrn ähnlich, der kommt. In der Nachfolge Christi, in den Fußstapfen des Heilandes zu stehen, das ist seine Herzensfreude, seines Lebens Seligkeit. — Der Herr selbst ist das lebendige Wasser, aus dem wir genährt, erfrischt und gestärkt werden. Sein Wort ist der Samen, der in unser Herz ausgestreut wird, daß wir dreißigfältig, sechzigfältig, hundertfältig Frucht bringen. Nicht auf einmal bringen wir so viel Früchte, sondern erst nach langem Wachstum; darum heißt der Herr die selig, die da Frucht bringen in Geduld. Das ist ein guter Baum, der gute Früchte bringt, gut, weil uns der Herr sein lebendiges Wasser gibt.

O, daß wir allesamt fruchtbare Bäume in seinem Garten würden, hier zeitlich und dort ewiglich!

Tolstojs religiös-sittliche Ideale.[1]

Von Pfarrer Hesselbacher in Neckarzimmern (Baden).

1. Tolstojs religiöse Entwicklung.

Man nennt Tolstoj gern den modernen Rousseau. Wie alle allgemeinen Urteile klingt das sehr gut, ist aber gar nicht richtig. Tolstoj ist viel zu sehr

[1]) Zu den nachfolgenden Ausführungen vgl. die Ausgabe der Werke Tolstojs im Verlag von Eugen Diederichs in Leipzig. 19 Bände Preis: ca. 40 Mk., geb. ca. 60 Mk. Jeder Band kann einzeln bezogen werden. Die Ausgabe ist die einzige von dem Verfasser genehmigte, besorgt von Raphael Löwenfeld. Mit sehr guten Einleitungen versehen, die trefflich orientieren, äußerlich gut ausgestattet (Buchschmuck von Cissarz), ist sie die einzige wirklich brauchbare und für wissenschaftliche Studien notwendig zugrunde zu legende Ausgabe. Einen Prospekt über die einzelnen Schriften versendet der Verlag kostenlos.

Tolstoj, als daß man ihn ohne weiteres durch irgend ein Schlagwort klassifizieren könnte.

Richtig ist an diesem Urteil nur das, daß Tolstojs geistige Entwicklung ihren Ausgang bei Rousseau nimmt. Nicht in dem Sinn, als ob das Studium Rousseaus ihm das erste schriftstellerische oder seelische Gepräge gegeben hätte. In seinem Buch „Meine Beichte", dessen Titel übrigens schon an Rousseaus confessions erinnert — ob Tolstoj Augustin kennt, weiß ich nicht — schildert Tolstoj, wie seine eigenen Erlebnisse ihn auf die Bahn geführt haben, die er seitdem rastlos weiter verfolgt hat. Des Großstadtlebens ist er überdrüssig geworden; die Dinge, denen der vornehme Stadtmensch nachjagt, ekelten ihn an: die Stellenjägerei, die den Charakter verdirbt, die Vergnügungen, die die Seele verflachen, die unsinnige Erhebung der Hohen über das einfache Volk, die völlig das Gemeinsame vergißt und damit die wahre Menschlichkeit verliert, das Leben des Künstlers, der nichts kenne als seinen Ruhm. So ist er durch seine Lebensführung in eine Rousseausche Grundstimmung hineingekommen, die für sein inneres Werden entscheidend werden sollte. In diesem Sinne dürfen wir sagen, daß Tolstojs geistige Entwicklung ihren Ausgangspunkt bei Rousseau nimmt.

Rousseaus Ideal von der Rückkehr zur Natur war Tolstojs erstes Ideal. In der Rückkehr zum einfachen Landleben erblickte er den Weg zur Gesundung des Kulturmenschen und damit der Gesundung der Gesellschaft. In diesem Gedanken ist „Anna Karenina", sein zweiter großer Roman, geschrieben, der 1873—76 entstanden ist. Die Handlung des Romans ist denkbar einfach: Zwei Liebesgeschichten laufen in loser Verknüpfung nebeneinander her; in der einen wirbt der Gutsbesitzer Lewin um seine Jugendgeliebte Kitty, Tochter des Fürsten Schtscherbazkij. Anfänglich zurückgewiesen, gewinnt er sie später, zieht mit ihr auf sein Gut, wo sie glücklich leben und in der Freude an ihrem Söhnlein selig sind. Im schroffen Gegensatz verläuft die zweite Geschichte: Anna Karenina, die Frau eines hohen Petersburger Beamten, verliebt sich in einen jungen Offizier, den Grafen Wronskij; sie verläßt ihren Gatten und lebt mit ihrem Liebhaber. Aber das Glück ist kurz. Die Trostlosigkeit ihrer Lage, die Verachtung, die sie von seiten der „guten Gesellschaft" erfährt, und endlich die Qualen der Eifersucht bringen sie zur Verzweiflung. Sie wirft sich unter die Räder eines Eisenbahnzugs und wird zermalmt.

Es liegt mir fern, in dem Roman ein Tendenzwerk zu erblicken. Dazu ist er mir viel zu sehr Kunstwerk. Aber jedem Leser, der den Roman auch nur leicht durchfliegt, wird die zugrunde liegende Weltanschauuung Tolstojs breit und wuchtig herausgearbeitet erscheinen. Die Stadt ist der Abgrund der Versunkenheit und des Verderbens, das Land die Stätte der Gesundheit und Gesundung. Nicht als ob die Stadtmenschen als Ungeheuer und boshafte, sittlichverkommene Scheusäler aufträten — gewiß nicht! Tolstoj ist Wirklichkeitsmensch, der die Dinge sieht, nimmt und schildert, wie sie sind. Er ist viel zu sehr Künstler, um nach der Schablone „gut und schlecht" zu arbeiten. Er will keine Typen geben, sondern Individuen. Seine Gestalten sind Menschen, wie sie unter uns herumlaufen auf zwei Beinen. Der besorgte, feine, zärtliche, aber seine Gefühle vornehm zurückhaltende Fürst Schtscherbazkij, der gutmütige Stephan Arkadjewitsch, der so leutselig mit seinen Dienern und Untergebenen verkehrt und durch sein liberales Wesen eine gefällige Weltoffenheit zeigt und alle die andern — sie haben ihre sympathischen Eigenschaften; selbst die beiden „Verbrecher", Anna Karenina und Graf Wronskij, sind mit einer gewissen Wärme gezeichnet. Anna gehört zu jenen Charakteren, denen Wahrheit und Wahrhaftigkeit gegen sich selbst gleichbedeutend ist mit dem schrankenlosen Ausleben der Gefühle und die darüber die Kontrolle über Gefühlsechtheit und die Zucht der

Gefühle verlieren; Wronskij, der glänzende Edelmann, der Herzeneroberer, ein Mann des Augenblicks, im Augenblick sich selbst vergessend, im Augenblick in die Reue vertieft bis zum Wahnsinn — aber alle diese Großstadtmenschen sind innerlich faul, krank bis ins Mark; unter der blendenden Hülle des comme il faut birgt sich ein zerfressener Kern. Stephan Arkadjewitsch sieht seinen Lebenszweck darin, sich aus allem ein Vergnügen zu machen, die Kunst der Politik darin, nach dem Wind den Mantel zu hängen; er betrügt seine Frau aufs schmählichste und versöhnt sich mit ihr, weil er ihr Geld braucht, um seine Schulden zu bezahlen. Wronskij erklärt, man dürfe niemand betrügen — ausgenommen Ehemänner; man dürfe keine Beleidigung auf sich sitzen lassen, aber jedermann beleidigen. Die Tragik im Geschick der Heldin liegt im Grund darin, daß ein an und für sich trefflich angelegter Charakter, in das feste Gefüge der gesellschaftlichen Formen, Pflichten und Vorschriften eingespannt, entweder durch resigniertes Nachgeben gegen diese Formen seine ursprüngliche Feuerkraft verliert oder durch Überspringen der Stränge maßlos wird. Sie ist ohne Liebe an ihren 16 Jahre älteren Mann verheiratet worden; als nun die Liebe in ihr erwacht, wird diese Liebe zur uneindämmbaren Flut. Durch die Gesellschaft in Fesseln geschlagen, begehrt sie in trotzigem Aufbäumen gegen die Ordnungen der Gesellschaft Glück. Darum geht sie als Glied der Gesellschaft, das sie eben doch durch ihre ganze Erziehung bleibt, zugrunde. Die „Gesellschaft" verbildet die Menschen, gibt der urwüchsigen Kraft kein Feld zum Ausleben und lenkt darum den Kraftinstinkt auf falsche Ziele, in deren Verfolgung er sich verpufft.

Und gegen die Scheinnatur und Unnatur der Bildung tritt die Kraft und Gesundheit des Landlebens, wie Lewin es führt, ins helle Licht. Er ist mit Volk und Land völlig verwachsen; in der Stadt empfindet er Verwirrung und Scham. Er versteht die Leute der Stadt nicht, die sich die Nägel der Hand lang wachsen lassen, weil sie sie nicht zur Arbeit brauchen, die sich aus dem Essen ein Vergnügen machen, die ihre Zeit mit Visiten totschlagen. Da draußen auf seinem Gute ist ihm wohl, wo er mit seinen Arbeitern um die Wette mähen kann, bis jeder Muskel schmerzt, wo er selbst die Garben in die Dreschmaschine schiebt, seine Bienen züchtet und morgens um 4 Uhr schon auf dem Feld ist. Seine Frau, einst ein bleichsüchtiges, von den Ärzten schon aufgegebenes, hinschwindendes Mädchen, wird auf dem Land ein Urbild von Gesundheit, nährt mit Stolz ihr Söhnlein selbst und — was die Hauptsache ist — beide sind natürlich in Empfinden und Reden. Sie kennen die Phrase nicht. Das Land ist der Jungbrunnen körperlicher und geistiger Gesundheit.

Seine Ideen, die er auch einmal satyrisch in dem Lustspiel „Die Früchte der Bildung" (1887) ausgesprochen hat, hat er in der Praxis ausgeführt. Es ist ja zur Genüge bekannt, daß er als Bauer unter den Bauern lebt. Mit dem Namen Tolstoj ist das rote Bauernhemd unzertrennlich in den Gedanken auch des einfachen Mannes, der sonst von Tolstoj nichts weiß, verbunden. Jedermann weiß, daß er seine Gäste in einer gewölbten Kammer empfängt, an deren Wände die Sense, der Rechen, die Hacke hängen, daß er während des Philosophierens mit Franzosen und Politisierens mit Russen am Ofen hockt, um Feuer anzuzünden, wie er ungeniert mit ländlichem Düngerparfüm in Damengesellschaft tritt und gutmütig lächelnd das Wegrücken seiner Frau erträgt. Aber weniger bekannt und viel wichtiger als alle diese genugsam wiedererzählten Anekdötchen ist, daß er lange Zeit Dorfschulmeister gewesen ist. Auf seinem Gute Jaßnaja Poljana hat er 1859 eine Volksschule errichtet und nach deren Muster in dem Kreis 12 Schulen, er selbst hat in Russisch, Gesang, Zeichnen

und biblischer Geschichte unterrichtet.[1]) Eine pädagogische Zeitschrift „Jasnaja Poljana“ hat er herausgegeben, in verschiedenen Aufsätzen „über Volksbildung“, „Methode des Lesenlernens“, „Erziehung und Bildung“ hat er seine pädagogischen Grundsätze niedergelegt, die hauptsächlich auf Rousseau fußen, aber des Franzosen Anschauungen in durchaus selbständiger Weise ausbauen und vertiefen; die Schule soll nicht erziehen, so predigt er, denn Erziehung ist nur Bildung unter Anwendung von Gewalt, und dazu hat die Gesellschaft kein Recht. Die Schule soll nur Kenntnisse mitteilen, möglichst allseitig. Jeder hat die Freiheit, das zu lernen, was ihm gefällt, jeder das Recht, das zu lehren, was er versteht. Die Zukunftsschule kennt kein Katheder, keine Tafel und keine Schulbänke, sie ist Museum, Theater, Unterhaltung, — freie Vorlesungen werden gehalten und die Schüler arbeiten gern, denn sie nehmen nur das in sich auf, was ihren Anlagen, Neigungen, Fähigkeiten entgegenkommt. Alles andere ist Ballast. Die Fachpädagogik hat diese Anschauungen Tolstojs bekämpft: die Erziehnng sei die einzige Grundlage des Fortschritts der Menschheit. Mittels der Erziehung übertrage die ältere Generation die bisher gewonnenen Überzeugungen und Anschauungen auf die jüngere, die dann weiterarbeiten könne. Aber Tolstoj zerschnitt den Faden mit dem verblüffenden, echt Rousseauschen Geständnis: Es gibt gar keinen Fortschritt in der Menschheit. Das Gesetz des Fortschritts oder der Vervollkommnung ist wohl dem Individuum in die Seele geschrieben, aber auf die Geschichte der Menschheit wird es nur irrtümlich übertragen. In der Geschichte wird in Wahrheit Fortschritt auf der einen Seite durch Rückschritt auf der andern Seite erkauft. Nur die „unbeschäftigten“ Klassen, Adel, Beamte, gebildete Kaufleute, glauben an Fortschritt, die Masse des arbeitenden Volks nicht: der Bauer braucht keine Telegraphen und Eisenbahnen, die doch nur die städtische Verführung aufs Land bringen, Wälder vernichten, Arbeitskräfte entziehen, Getreidepreise erhöhen. Nicht einmal die Buchdruckerkunst braucht der Bauer: der Volkskenner Dal hat nachgewiesen, wie das Lesenkönnen den Bauer nur verdirbt. Und dies Urteil des Bauern erscheint Tolstoj wichtiger als das Urteil der Gesellschaft: denn der Bauer kann ohne die Gesellschaft leben, aber die Gesellschaft nicht ohne den Bauern.

Zusammenhängend mit dieser Rousseauschen Naturbegeisterung und Kulturverachtung ist Tolstojs Skeptizismus in der Beurteilung der „großen“ Menschen, der „Menschheitsführer“, der „Kulturförderer“. Wer in der Kultur allein das Verderbliche sieht, wer in allem Glanz modernen Lebens nur Schminke und Tünche wahrnimmt, ist der geborene Satiriker. Und in Tolstoj ist eine satirische Ader. Wenn er mehr Sinn für das Komische hätte, wäre er Humorist geworden. Aber er ist eine zu trüb gestimmte Natur. Er vermag nicht mit den leichten Schwingen des Spottes sich über die Abgründe menschlichen Seelenlebens und die Ungerechtigkeiten des Gesellschaftslebens hinüberzuschwingen. In seinem unerbittlichen Wahrheitssinn ist er eher dem Anatomen zu vergleichen, der mit dem Seziermesser die letzte Sehne und das feinste Äderchen bloßlegt. Und dieser ätzend scharfe Wahrheitssinn tritt zutage, wenn er von den glänzenden Geistern redet, den hervorragenden Persönlichkeiten, den von den Menschen mit scheuer Ehrfurcht angestaunten Genies. Für Tolstoj gibt es im Grund genommen kein „Genie“. Die Menschen, die an der Spitze der Völkerbewegungen stehen und glauben die Zeiten zu erschüttern, sind in einem ungeheuren Selbstbetrug befangen. „Du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben“: dies Goethesche Wort könnte man geradezu als Motto über jenen großen Roman

[1]) Reizvoll sind seine Schilderungen aus seinem Zusammenleben mit den Schülern, die „Leo Nikolajewitsch“ wie einen Kameraden lieben und wie einen Vater verehren.

„Krieg und Frieden" setzen, in dem Tolstoj seiner Geringschätzung der Erfolge der Feldherrntalente und Regierungstalente, der Staatsmänner, der Gesetzgeber, der Revolutionsführer Ausdruck verleiht: Napoleon I., Alexander von Rußland, der Generalfeldmarschall Kutusow, die Generäle Bennigsen, Toll, Barclay de Tolly werden gezeichnet. Welches war ihr Anteil an den welterschütternden Ereignissen der Jahre 1811—1812? Napoleon ist ein großer Komödiant: er bildet sich ein, die Ursache des russischen Feldzugs zu sein, aber gerade so gut dürfte das Wollen oder Nichtwollen des ersten besten französischen Korporals, zum zweitenmal Dienst zu nehmen, diese Ursache sein. Denn wenn der Korporal nicht wollte, und daraufhin ein zweiter, ein dritter, ein tausendster Korporal nicht wollte, so konnte der Krieg gar nicht stattfinden. Dieser Napoleon gibt in der Schlacht bei Borodino einen Befehl nach dem andern, seine Adjutanten sprengen fort und werden erschossen; kommen sie glücklich an ihr Ziel, so ist die Stellung der Truppen völlig verändert, der Befehl völliger Unsinn. Kein Mensch hört ihn, jeder tut, was er im Augenblick für das Richtige hält. Dennoch bildet sich der „Schlachtenlenker" ein, sein Feldherrngenie habe die Schlacht gewonnen. „Er war dem Kinde gleich, das an einer im Wagen angebrachten Quaste sich hält und sich einbildet zu kutschieren." Ebenso ist auf seiten der Russen jene vielgerühmte „Hunnentaktik", das schrittweise Zurückweichen des russischen Heeres bis über Moskau hinaus, nicht das Ergebnis eines wohlüberlegten Feldzugsplans, sondern die Folge des steten Zauderns Kutusows, der im Gegensatz zu dem auf Entscheidung drängenden Alexander keine Schlacht annimmt. „Zeit und Geduld ist alles", dieser Wahlspruch Kutusows bringt den ergrauten Kriegsmann zu der unerschütterlichen Ruhe, in der er mit der Innigkeit eines religiösen Glaubens den Ruin Napoleons erwartet. Auch die Einäscherung Moskaus ist nicht einem grauenhaft genialen Plane Rostopschins zuzuschreiben, der die Franzosen mitten im Winter obdachlos zu machen beabsichtigt hätte, sondern das Werk der plünderungsgierigen, oft betrunkenen Franzosen, die nicht vorsichtig genug in der fast ganz aus Holz gebauten Stadt mit dem Feuer umgingen.

Aber wie kommt „Geschichte" zustande? Welches sind die bewegenden Faktoren? Der einzige in der Geschichte, der dies ahnt, ist Kutusow, der Liebling des Dichters, der Träger der Ideen Tolstojs. „Er wußte, nicht die Befehle des Höchstkommandierenden, nicht der Standort der Truppen, nicht die Anzahl der Kanonen und der Gefallenen lenken die Geschicke der Schlachten, sondern die unerfaßliche Kraft, die man den Geist des Heeres nennt." Und so ist's für Tolstoj nicht der Wille eines einzelnen, was die Welt regiert, sondern der Wille der Massen. Unsichtbare geistige Mächte sind's, unzählbar, unwägbar, unmeßbar, deren Einflüsse, Zusammenstoßen, Ineinanderfließen die Menschheitsgeschichte bewegen, in Fluß bringen und im Fluß erhalten. „In historischen Ereignissen sind die sogenannten großen Menschen nur die Etiketten, die dem Ereignis den Namen geben, die aber ebenso wie die Etiketten am allerwenigsten Verbindung mit der Sache selbst haben." Aber gerade dieser Skeptizismus gegenüber jener „Große-Männer"-Theorie, die noch vor einem halben Jahrhundert die Geschichtsbetrachtung beherrschte, wirkt nun bei Tolstoj nicht jenen Materialismus der Geschichtsauffassung, der gegenwärtig die Geister beherrscht: als ob lediglich das blinde Spielen wirtschaftlicher und sozialer Elementarkräfte die geschichtliche Entwicklung hervorbringe. Ganz im Gegenteil! Für Tolstoj ist „jede Wirkung, die an und für sich willkürlich erscheint, durchaus nicht willkürlich, sondern findet sich in Verbindung mit dem Gesamtgang der Geschichte und von Ewigkeit her voraus bestimmt." Sein Skeptizismus schlägt um in eine Art von fatalistischem Vorsehungsglauben: ein Suchen nach

geheimnisvollen Triebfedern, durch die der Weltmechanismus zum geistigen Prozeß wird, geht durch seine Seele. Der grübelnde Slave, von orientalischem Fatalismus durchhaucht, ist auf dem Wege nach dem großen X, dem unbekannten Etwas, in dem die Vielgestaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit, das verwirrende Nebeneinander und Durcheinander der Geschehnisse zur planvoll geordneten Notwendigkeit wird.

Und damit sehen wir Tolstoj auf dem Weg des Suchens nach religiösen Erkenntnissen, nach einer religiösen Fundamentierung seiner Welt- und Geschichtsanschauung. Wir sehen, wie weit er über Rousseau hinausgegangen ist schon im Anfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit — „Krieg und Frieden" ist 1863—69 geschrieben —, wie viel tiefer und nachdenklicher er die Probleme, die höchsten Menschheitsfragen, angefaßt hat. Rousseau hat ja eine positive Stellung zum Christentum nicht gewonnen. Seine Religion ist im großen und ganzen in einer Art Naturschwärmerei erschöpft. Seine französische Leichtlebigkeit ließ ihn über die großen Hauptfragen des Lebens hinübergleiten: die rationalistische Trias „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" ist von ihm übernommen, ohne innerlich errungenes Gut der Überzeugung zu werden. Tolstoj aber ist eine tief religiöse Natur, die früh hineingeführt worden ist in die Kämpfe um eine befriedigende Weltanschauung.

Die große Menschheitsfrage hat ihn frühzeitig beschäftigt, die uralte Sphinxfrage der Menschenseele: Wozu bin ich in der Welt? Was ist der Sinn meines Daseins? Seine Lieblingsgestalten in den zwei großen Romanen „Krieg und Frieden" und „Anna Karenina" sind solche Wahrheitssucher: da ist Fürst Andrij Nicolajewitsch Bolkonskij, der Adjutant Kutusows, der nach kurzem Ringen nach Schlachtenruhm verwundet auf der Wahlstatt liegt und die Wolken über sich ziehen sieht: „es ist alles eitel, alles Täuschung außer diesem endlosen Himmel" und ein wundersames Sehnen nach einem festen Halt im unendlichen Zerfließen ergreift ihn; aus der mystischen Versunkenheit in das Verehren des All sich zu retten, in die klare Festigkeit eigenen, persönlichen Lebens, wird der Grundton seiner inneren Entwickelung, die ihn durch bittersten Skeptizismus bis zum friedvollen Ende führt; todwund im Lazarett, gebettet neben seinem Todfeind, der ihm sein irdisches Glück leichtsinnig in Scherben geschlagen hat, wird's ihm blitzähnlich klar: „Liebe zu den Brüdern, die uns lieben, und zu den Feinden, die uns hassen, die Liebe, die ein Gott auf Erden gepredigt, — das ist der Sinn des Lebens." Aber es ist die Erkenntnis eines Sterbenden, die Erkenntnis jener halben Traumwelt, jener Zwischenwelt, in der die irdischen Gegensätze zerfließen und dämmernd ein Versöhnungslicht in die Finsternis sich schleicht — kein klarer Willensentschluß, kein energisch ergriffenes Lebensprinzip. Eine Vorahnung des Kommenden! Tolstoj selber mußte noch durch tiefe Wasser, bis die Inspiration des Moments zum sicheren Lebensgrund wurde. Er ist eine Natur, die nicht allein von Inspirationen lebt, sondern gezwungen ist, das in Inspirationen Erschaute durch tiefes Nachdenken, allseitiges Betrachten zum innerlich verarbeiteten Besitz zu machen. Er ist nicht Enthusiast, er ist grübelnder Denker.

Charakteristisch ist für ihn die Gestalt des Grafen Pierre Besuchow in „Krieg und Frieden", den man vielleicht den Helden des gestaltenreichen Romans nennen kann. Seine innere Entwicklung wird breit geschildert. Es ist keine geradlinige Entwicklung, sondern ein sprungweises Vorwärtskommen. Aber auf jeden Sprung folgt langes Ruhen. Auf jedes glückhafte Aufleuchten eines Lichtstrahls aus der unendlichen Sonnentiefe der Gottheit folgt ein langes Spekulieren, Grübeln, schließlich Zweifeln. „Was ist Leben, was ist Tod? Welche Macht regiert das alles?" Das ist die Frage, die den Vereinsamten, von seiner

Frau schändlich Betrogenen, quält. Ein Freimaurer gibt ihm die Antwort: er zeigt ihm Gott als den erhabenen Urgrund aller Schöpfung, den Weltenbaumeister, dessen Herrlichkeit kein Mensch zu erfassen wagt. „An Gott nicht glauben heißt handeln wie ein Kind, das mit den Teilen einer Uhr spielt, nur weil es nicht versteht, was diese Teile und die ganze Uhr bedeuten, auch nicht an den Meister glaubt, der sie gemacht hat." Gott ist die Harmonie, diese Leibnitzsche Gottesidee muß Tolstoj wohl selber lange beschäftigt haben, und der Sinn des Lebens, des Menschenlebens, ist die harmonische Ausbildung der Gaben und Fähigkeiten zum schönen, reinen, abgerundeten Menschenbild. Das rationalistische Tugendideal lebt auf, aber in einer tieferen, edleren Form: das sittliche Ringen in seiner Herrlichkeit, die alle Kräfte anspannt, — aber ebenso in seiner Tragik, die in dem steten Selbstprüfen, Selbstanklagen, Selbstverurteilen liegt. So folgt auf den Enthusiasmus, mit dem Besuchow das Freimaurerideal ergriffen hat, die Ernüchterung; die Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit, des Mangels an wirklicher seelischer Harmonie, zerstört den ganzen Bau der harmonischen Gotteswelt. Und die Greuel des Kriegs von 1811 nehmen dem einst so Glücklichen völlig seinen Frieden. Er gerät in Gefangenschaft; neben einem russischen Bauern, dem Platon Karatajew, marschiert er, einem kindlichen Menschen, der „in Liebe lebte mit allen, mit denen das Leben ihn zusammenführte". Dies glückliche, friedevolle Leben eines Menschen, der dem Tode lächelnd ins Auge schaut, macht auf Pierre einen tieferen Eindruck als der Freimaurer mit seiner Predigt vom Weltenbaumeister; der Kinderglaube des unverdorbenen Landkindes erscheint ihm als das höchste. erstrebenswerte Ziel. Rousseaus „Zurück zur Natur" soll das Losungswort werden auch für eine gesunde seelische Entwicklung. Wahre Religion muß bodenständig sein. Die Irreligiosität ist Produkt der Überkultur, der Menschheitsvergiftung, Seelenverfälschung.

Es kommt in „Krieg und Frieden" nicht zu einem befriedigenden Abschluß. Tolstoi selbst war noch zu wenig klar und sicher. Ansätze waren gemacht, zwei höchst bedeutungsvolle, für die weitere Entwicklung Tolstojs maßgebende: einerseits der Gedanke, daß der Sinn des Lebens die Liebe sei; andererseits, daß nur im ungekünstelten Empfinden, wie das Landvolk es noch besitzt, wahre Frömmigkeit erwachsen könne.

Die Verbindung dieser beiden Ansätze zu einem lebensvollen einheitlichen Bild gibt der Schluß von „Anna Karenina", besonders interessant, weil die Schilderung des oben schon genannten Lewin ein Seelengemälde Tolstojs selber ist: eine Art von Selbstbekenntnis. Am Sterbebett seines Bruders steigt Lewin (wie einst Tolstoj) die peinigende Frage auf: Was ist Leben? Woher stammt es? Warum ist es und wie ist es? Er sucht Antwort in den Schriften der materialistischen Philisophie, die ihm aber nur Begriffe gibt: Organismus, Vernichtung des Organismus, Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Das ist für den Verstand gut. Aber l e b e n mit diesen Begriffen — das ist gerade, wie wenn man einen warmen Pelz mit einem Kattunrock vertauscht und nun in der Kälte durch die einfache Erfahrung, ohne alle logische Erwägung, davon überzeugt wird: Du bist beinahe nackt und dem Untergang verfallen. Nun begehrt er Hilfe von der idealistischen Philosophie: Plato, Spinoza, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer; aber auch sie gibt nur Begriffe: „Geist, Wille, Freiheit, Substanz"; will er mit diesen Begriffen ins Leben, so stürzt der ganze Bau wie ein Kartenhaus zusammen. So wird es finster in ihm, nachdem auch der letzte Versuch, Klarheit durch das Studium theologischer Schriftsteller zu erhalten, an der Beobachtung der Verketzerung einer Kirche durch die andere gescheitert ist; „ohne zu wissen, was ich bin, kann ich nicht leben. Erfahren

aber kann ich's nicht; folglich kann ich nicht leben!" „In der Unendlichkeit der Zeit, des Stoffes, des Raumes bildet sich die organische Zelle; dieses Bläschen wird eine Zeitlang bestehen und dann zerplatzen; das bin ich!" Diese Resignation, der Standpunkt des modernen Agnostizismus, bringt Lewin völlig zur Verzweiflung. Der glückliche Familienvater, der gesunde Mensch in der Vollkraft der Mannesjahre muß (wie Tolstoj einmal) die Schnur verstecken, damit er sich nicht erhänge; er fürchtet sich, mit der Flinte zu gehen, weil er die Versuchung nicht los wird, sich zu erschießen. Nur eins bleibt ihm in dieser allgemeinen Auflösung: eine praktische Sicherheit des Handelns. Er weiß, was er in den verschiedenen Augenblicken seines Lebens den mannigfachen Aufgaben gegenüber zu tun hat; er weiß, was gut und schlecht ist. Er fühlt stets „die Gegenwart eines unfehlbaren Richters, der entscheidet, welches die bessere und welches die schlechtere Handlung sei", aber in seinen Gedankenarbeiten findet er keinen Schluß. Da hört er einmal der Unterhaltung von Erntearbeitern zu, die gerade über zwei reiche Bauern der Nachbarschaft reden: „Die Leute sind eben verschieden," so heißt's da, „der eine lebt nur für den Bauch, — aber Fokanitsch, das ist ein rechtschaffener alter Mann, der lebt nur für sein Seelenheil und denkt an Gott!" Wie ein elektrischer Funke schlagen diese Worte in Lewins Seele. Er empfindet etwas ganz Neues, nach dem er schmerzlich ringend gesucht, aber nicht gefunden hat. Er fühlt eine Befriedigung, ohne jedoch klar zu wissen, worin sie besteht. Wer dächte nicht an die Stunde, in der in Luthers verzweifelnder Seele im Erfurter Kloster das Wort des einfachen Bruders fiel: „Bruder Martine, du mußt glauben an den einen Artikel: Vergebung der Sünde!" Lewin forscht jetzt dem Gefundenen nach: Ich suchte Wunder für meinen Glauben und war traurig, daß ich kein Wunder fand, das mich überzeugte. Ein materielles Wunder hätte mich gelockt. Aber es gibt ja ein Wunder, das mich auf allen Seiten umgibt und das ich niemals gesehen habe. Mein Bauer sagt: Der Kiriloff lebt nur für den Bauch. Ei natürlich! Wir alle als vernünftige Wesen können nicht anders leben als für den Leib. Aber da sagt mein Bauer plötzlich: Für den Leib leben, ist nicht gut; man müsse für die Seele leben; man müsse der Gerechtigkeit, müsse Gott leben. Ich sowohl wie Millionen von Menschen, welche Jahrhunderte vor uns gelebt haben und noch leben, die Bauern, die Bettler im Geiste, ebensogut wie die Weisen, die darüber nachgedacht haben, sie alle sind eins in dem Einen: weshalb man leben muß! was gut ist! Mit allen Menschen habe ich diese gemeinsame Erkenntnis, fest, klar, unzweifelhaft. Aber diese Erkenntnis kann nicht mit dem Verstand erläutert werden; das Gute ist von dem Augenblick an nicht mehr gut, wenn es eine Ursache hat, und ebenso ist es nicht mehr gut, wenn es eine Folge hat, etwa Belohnung. Es liegt außerhalb der Kette von Ursache und Wirkung. Und doch kennen es alle. Welches Wunder ist größer als dies? Ähnlich wie St.-Martin mit jenem berühmten Wort: „um Gott zu finden, mußt du dir nicht den Kopf zerbrechen, sondern das Herz zerbrechen", findet Lewin = Tolstoj den Ausweg aus allen Kämpfen und Zweifeln damit, daß der Mensch seinem Leben die praktische Richtung auf das Gute gibt. Damit erfüllt er den Lebenszweck, der von vornherein, ohne sein Wollen oder Dazutun, ohne sein Überlegen und Kritisieren, in ihn gelegt ist, der die ganze Menschheit durchflutende Gedanke, das unbewußte, aber unendlich mächtige Streben nach dem Guten; das „Leben für Gott und die Liebe" gibt der Menschenseele ihren Halt, ihren Frieden. Das sittliche Streben ist ein Leben in Gott und ein Leben Gottes in uns. Dies Arbeiten Gottes in uns gibt uns den Gott über uns ohne viel Suchen, als unmittelbare Gewißheit. So ist weder das „innere Licht" der Mystik noch die „Weltidee" der Philosophie der Grundpfeiler von Tolstojs

Glauben, sondern nichts anderes als das praktische Postulat des Kritikers der praktischen Vernunft, Immanuel Kants. Ohne daß Tolstoj dies ahnt, ja, ohne daß er die Werke Kants studiert hat, wandelt er in den Spuren des Königsberger Philosophen, der auch unserer modernen dogmatischen Theologie der unentbehrliche Wegweiser geworden ist. „Glaube ist die Gewißheit, daß das menschliche Leben einen Sinn hat", ist der Hauptsatz und Mittelpunkt der Tolstojschen Weltanschauung, der das Spekulative, das Hinausträumen in Himmelsfernen völlig fremd ist, die in den einfachen, klaren Bahnen der sittlichen Verpflichtung geht. Wundervoll erzählt er in „Meine Beichte", wie dieser Glaube ihm seinen vollen Frieden gab: an schönem Frühlingstag, im Waldesrauschen wird ihm die Klarheit wie eine innere Offenbarung: „Gott kennen und leben ist dasselbe. Gott ist das Leben. Ich lebe nur, wenn ich an Gott glaube; wenn ich nicht glaube, möchte ich sterben!"

Es lag ganz in der Natur Tolstojs, bei dieser gewonnenen Erkenntnis sich nicht zu beruhigen; die Hauptfrage lag für ihn noch ungelöst: Wie verhält sich diese religiöse Einsicht zum Christentum, zur christlichen Kirche? Mit seiner ganzen Energie warf sich Tolstoj auf die Beantwortung dieser Frage. Nach seiner „Bekehrung" wandte ee sich zuerst mit großem Eifer seiner orthodox-russischen Kirche zu; er besuchte regelmäßig den Gottesdienst, betete, fastete, beichtete, nahm das Abendmahl. Aber es befriedigte ihn nicht. Es ist bekannt, daß es zum vollen Bruch zwischen seiner Kirche und ihm gekommen ist; die Exkommunikationsbulle des „heiligen Synod" und Tolstojs ruhige, und gerade bei aller Ruhe so schneidende und vernichtende Antwort ist in ganz Europa verbreitet worden. Aber wie konnte es zu diesem Gegensatz kommen?

In ihm schlug von vornherein eine antikirchliche Ader. Sein scharfer, kritischer Verstand wies unbarmherzig auf die schrillen Disharmonien zwischen dem Ideal Christi und jeder kirchlichen Gemeinschaft, als einer menschlichen Gemeinschaft, hin. Schon in „Krieg und Frieden" läßt er seinen Helden Pierre darüber nachsinnen, wie lächerlich es ist, daß die Spanier Gott durch ihre Geistlichen danken lassen für die Besiegung der Franzosen, während umgekehrt die französischen Priester Gott für die Überwindung der Spanier danken. Ein andermal räsonniert Pierre: „Wir bekennen alle das Christengebot von Verzeihen und von der Nächstenliebe; wir beten in Moskau in 40mal vierzig Kirchen dafür, und doch wurde neulich ein Mensch, weil er desertiert war, geknutet, und der Diener des Gesetzes der Liebe und der Vergebung, der Priester, reichte ihm vor der Exekution — das Kreuz." Man muß die Schilderung der Beichte Lewins in „Anna Karenina" lesen, um die geheime Abneigung des Dichters gegen alle zur Gewohnheit gewordene kirchliche Form herauszufühlen: der Beichtvater, ein würdiger, ernster Greis, gibt auf Lewins verzweiflungsvolle Bekenntnisse nur schnell fertig ausgesprochene, längst zur Genüge wiederholte Sätze, Steine statt Brot. Wir haben oben schon gehört, wie in „Anna Karenina" Lewin durch die Beobachtung der Glaubenszänkereien zwischen den verschiedenen Kirchen innerlich abgestoßen wird. Wir sehen, wie der Tolstoj der älteren Zeit schon jener Tolstoj ist, der in „Auferstehung" sich lustig macht über den Popen, der im Gerichtssaal die Zeugen und Geschworenen vereidigt, stolz auf sein Amt, und dabei nicht bedenkt, daß sein ganzes Tun eine Sünde ist, ein Widerspruch gegen das ausdrückliche Gebot des Jesus, dessen Diener der Pope zu sein sich einbildet.

Man hat schon gesagt, die Art des russischen Kirchentums habe Tolstoj vor allem abgestoßen: das ermüdende Einerlei des Zeremonienwesens, die predigtlosen Gottesdienste mit ihren unendlichen Mysterien, das mechanische Kreuz-

schlagen und Heiligenverehren und Bilderanbeten. Gewiß, in seiner Antwort auf die Bulle des heiligen Synod sind seine schärfsten Anklagen die der toten Äußerlichkeit, des Werk- und Lippendienstes. Indes glaube ich, daß der Grund der völligen Entfremdung des tiefreligiösen Tolstoj gegenüber seiner Kirche tiefer liegt: eben in der Art seiner Religiosität. Religion und Kirchentum sind zweierlei. Tolstoj sucht nur Religion. Sein starker Charakter, seine self made-man-Natur kennt nur das individuelle Bedürfnis nach Lebenswahrheit, befriedigendem Lebensinhalt, und dies Bedürfnis hat er durch eigenes Kämpfen befriedigt. Den Segen der Gemeinschaft schätzt er nicht, weil er selbst keine tragenden Hände braucht. Wir werden sehen, daß sein Lebensideal höchste Aktivität ist; ein echt moderner Mensch, will er volle Ausgestaltung der Persönlichkeit. Ein Nehmen, Empfangen, Gestütztwerden ist ihm selber fremd. Seine Helden sind alle Retter, wirklich Gerettete sind unter den Hauptpersönlichkeiten in seinen Romanen kaum zu finden, auch die Maslowa in „Auferstehung" ist keine „Gerettete" im gangbaren Sinne des Worts. Darum ist ihm, dem Selbstgewordenen, dem Einsamen, Eigengegründeten die Kirche etwas Nebensächliches, Unwichtiges. Und darum hat er nicht die Geduld, ihre Schwächen zu tragen. Organisation, Hierarchie, Staatswesen sind ihm verhaßt, darum ist ihm auch die Kirche, die der Organisation und Hierarchie nicht entbehren kann, unsympathisch. Die Kirche ist ihm nicht die geistige Mutter, darum kennt er keine kindliche Pietät ihr gegenüber. So kommt's, daß die Erkenntnis der irdischen Gebundenheiten, der Mängel der kirchlichen Gemeinschaft, ihn von der Kirche überhaupt losriß.

Er kehrte auch hier zurück „zur Natur", zu den Quellgründen, zum — Evangelium Jesu Christi. Von dem geschichtlich Gewordenen wollte er sich zu dem Ursprung wenden. So studierte er die Evangelien: dort muß die Wahrheit stehen; was Menschen aus dieser Wahrheit gemacht haben, muß fallen. Es ist bekannt, daß er Hebräisch und Griechisch studiert hat, das Neue Testament in der Ursprache gelesen und 1892 eine Vereinigung und Übersetzung der vier Evangelien herausgegeben hat. Die „Lehre Christi", wie er sie in diesen seinen Studien gefunden und verstanden hat, ist sein ein und alles geworden. Sie schien sich ihm organisch aus seinem religiösen Grundsatz „Glaube ist Lebensgewißheit" zu ergeben. In seinem Buch „Über das Leben" 1889 und noch mehr in der Schrift „Worin besteht mein Glaube" hat er die Quintessenz dessen, was ihm innerlich Halt, Kraft und Gewißheit geworden ist, dargestellt: das, was in der Lehre Jesu einfach, klar und unzweifelhaft ist. Das ist vor allem die Bergpredigt, die ist ihm das Allerwichtigste. Darum will er von der Kirche nichts wissen, weil sie sich mit „Dogmen, Formelkram, Fasten und Festen" abgibt und dabei die Bergpredigt vernachlässigt. Es ist überaus charakteristisch für Tolstoj, daß ihm die Lehre Jesu Mittelpunkt seines religiösen Denkens, Erlebens und Strebens wird, nicht die Person Jesu. Diese Person ist ihm zu sehr mit Dogmengebilden und Wundern umnebelt, als daß er sie lieben und schätzen und ehren könnte. Seine Religiosität ist Ergriffenheit von den Worten Jesu, nicht ein persönliches Verhältnis zu Jesus. Sie hat etwas Rationalistisches an sich, bei aller Kühnheit und aller Übermenschlichkeit ihres Zieles. Sie ist nicht „modern" im Sinne unserer neueren evangelischen Frömmigkeit, die doch eine geistige Verbindung mit der Person Jesu ist; einerlei, ob diese Verbindung geschichtlich am synoptischen Lebensbild orientiert oder mystisch als Beziehung zum erhöhten Christus gedacht wird: das Wesen, der Kern unseres Frömmigkeitsideals ist jedenfalls ein inniges Durchdrungensein von der gesamten Persönlichkeit Jesu. Das liegt bei Tolstoj völlig anders. Wir erinnern uns an die geringe Einschätzung der „großen Männer" in der

Geschichte, an die Betonung des rein Geistigen, der unmeßbaren und unwägbaren Einflüsse, die allein „die Geschichte machen“. Es erscheint mir, als ob dies Element im Wesen Tolstojs auch hier seine Wirkung offenbare. Nicht unrichtig hat einmal ein Kritiker Tolstojs gesagt: Rußland fängt heute da an, wo Westeuropa vor stark hundert Jahren aufgehört hat. Darum muß Tolstoj in manchen Dingen aus dem endenden 18. Jahrhundert beurteilt werden. Es will mich bedünken, als ob diese Schattierung seines Frömmigkeitsideals in jene entlegene Zeit zurückdatiert werden müsse.

Der Kernpunkt der Bergpredigt liegt ihm in Matth. 5, 39: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Übel“. Im tiefsten Grund ist ihm dieser Grundsatz seit langem sympathisch gewesen. Dafür zeugt eine merkwürdige Stelle in „Anna Karenina“: Am Krankenlager der todkranken Anna stehen Alexei, ihr betrogener Gatte, und Wronskij, der Verführer. Alexei, der sonst so trockene Gelehrte, der ingrimmig dem Räuber seiner Ehre den Tod geschworen hat, reicht dem Verführer unter strömenden Tränen die Hand: „Ich habe vergeben; ich will den anderen Backen darbieten, ich will den Mantel lassen dem, der den Rock nehmen will. Ich bete nur zu Gott, daß er mir nicht das Glück nehme, zu vergeben!“ Diesen Grundsatz, seinem innersten Wesen entsprechend, führt Tolstoj nach der Bergpredigt in fünf Forderungen aus:

1. Haltet Frieden mit jedermann und haltet niemand für gering und unsinnig!

2. Sehet körperliche Schönheit nicht als Werkzeug eurer Lüste an; jeder Mann habe nur ein Weib, jedes Weib nur einen Mann!

3. Hütet euch vor dem Eid und bindet euch nie durch Versprechen!

4. Hütet euch zu rächen und zu strafen, sondern duldet alle Kränkungen! Vergeltet nicht Böses mit Bösem!

5. Wisset, daß alle Menschen Brüder als Söhne eines Vaters sind.

Werden diese fünf Gebote erfüllt, so wird allgemeiner, ewiger, unverletzlicher Friede sein.

Man pflegt von einem *negativen Lebensideal* und Frömmigkeitsideal Tolstojs zu reden. Darin ist etwas Richtiges. Sicher ist Tolstoj nicht erst in seinem Alter durch seine Bibelstudien dazu gekommen, als obersten Lebensgrundsatz das „Nichtwiderstreben“ aufzustellen. Diese Stimmung zieht sich durch seine Schriften schon von früher her. Es ist die Stimmung der slavischen Natur, dieser Natur des Quietismus, dieser Natur, deren Kraft das Dulden von jeher gewesen ist. Darum erscheint Tolstoj, der große Realist, oft als Schwärmer, ja als Mystiker. Er trägt zuweilen die Züge des Zukunftssehers, der den Himmel auf Erden kommen sieht, wenn die Menschen das „Nichtwiderstreben“ gelernt haben.

Indessen ist es doch unrichtig, dieses Negative in seiner Gesamtstimmung als das sein Wesen und Denken allein Beherrschende ansehen zu wollen. Seine Schriften „*Über das Leben*“, „*Das Reich Gottes in euch*“ stellen neben diese Forderung der „mehr und mehr zunehmenden Verleugnung der Persönlichkeit“ echt neutestamentlich die Aufgabe der Liebe, des gegenseitigen Helfens und Dienens. Eine *schaffende Liebe* schwebt ihm als letztes Ziel vor Augen. Und schaffende Liebe ist die höchste Lebensbejahung, vollkommene Position.

Es ist nun äußerst interessant zu sehen, wie mit dem Ideal der Bergpredigt, dem Ideal Jesu, sich wieder der alte Ruf Rousseaus verbindet: „Zurück zur Natur“. Sowohl in „Über das Leben“ wie in „Mein Glaube“. Das Leben der Liebe ist allein wahres, glückseliges Leben, es befreit von den „unnützen Genüssen“, mit denen die „vertierten Menschen“ der europäischen Gesellschaft sich ruinieren, sich der wahren befriedigenden Existenz berauben. „Ihr

sagt, die Erfüllung der Gebote Christi sei mit Leiden verbunden?" Sehet doch, wo das Leiden ist: in den großen Städten. Tolstoj wird nicht müde, das Jammerdasein der Armen und das Jammerdasein der Reichen zu schildern, das seinen Grund nur darin hat, daß die Menschen der Lehre der Welt folgen. Wenn Jesus ruft, will niemand folgen. Wie töricht! Jesu Ruf und der Ruf: Zurück zur Natur! sind im Grund dasselbe.

So wird Tolstoj nicht zum modernen Rousseau, aber zum christlichen Rousseau. „Natur" ist ihm nicht bloß Lebenseinfachheit, Ursprünglichkeit der Lebensform, Beschränkung der Genüsse. Natur ist ihm vor allem Natürlichkeit, Einfachheit des Empfindens, Schlichtheit. „Natur" ist ihm edelste Sittlichkeit, reinste Seelenklarheit. Und darum ist ihm Natur gleichbedeutend mit Religion, weil im ungekünstelten, unverdorbenen Empfinden sich Gott, das ewige Bild der Liebe, spiegelt. Natur ist ihm Christentum, weil das einfache kindliche Empfinden ohne weiteres die ewige Wahrheit in der Lehre Jesu, des „Naturkindes", innerlich erfaßt und zum Lebensgrundsatze macht. Natur ist ihre Seligkeit, weil dies Wandern in der reinen Luft heiliger Gottesliebe das einzig Gesunde, wahrhafte Befriedigung, vollkommenste Durchbildung der Persönlichkeit ist.

Tolstoj hat sich auf Grund der Rousseauschen Stimmung hindurchgearbeitet zu einer idealen Lebensauffassung, die, freilich wesentlich negativ gefärbt, die Gefahr der Persönlichkeitsaufgabe in sich birgt, aber doch in ihrer positiven Ergänzung wenigstens Ansätze zu der Vollendung der Persönlichkeit im Sinne Jesu in sich schließt.

Nachtrag.

Eine ausgezeichnete Orientierung über die Gedankenwelt Tolstojs und eine geistvolle Beurteilung derselben von dem Gedanken aus, daß Tolstoj eine durch und durch moderne Erscheinung, ein Produkt der Überkultur und Kulturübersättigung unserer Zeit sei, gibt C. Stange, das Problem Tolstojs (Leipzig, Dörffling & Franke, 1903. 75 Pf.) — Dr. Fr. Rittelmeyer, Tolstojs religiöse Botschaft, 4 Vorträge. (Ulm, Kerler, 1905. II und 148 S. 2 Mk.). Das beste, was ich über Tolstoj gelesen habe. Im Gegensatz zu Stange, der Tolstoj als Produkt einer Überkultur, die in Kulturfeindieligkei umschlägt, im großen und ganzen ablehnt, sucht Rittelmeyer die prophetische Persönlichkeit Tolstojs, die wirklich auch unserer Zeit eine religiöse Botschaft zu bringen habe, zu zeichnen. Er selbst hat bei Tolstoj innerlich etwas „erlebt" und möchte unsere Zeit davor behüten, „zu ihrem eigenen Schaden eine starke religiöse Persönlichkeit zu vernachlässigen". Er zeichnet in seinem ersten Vortrag die Entwicklung Tolstojs — eine Aufgabe, die meine vorliegende Arbeit zu lösen versucht hat — und findet das ausschlaggebende Moment, das Tolstoj zum Frieden mit Gott geführt hat, nicht in einer Art „Postulates praktischer Vernunft", sondern in einer feinen Ausprägung eines geistigen Selbsterhaltungstriebes, der vielleicht der von Gott gegebene Urtrieb menschlicher Natur sei, durch den Gott sich in unauflöslichen Zusammenhang mit dem Menschen setze — eine etwas gefährliche These. In seinem 2. Vortrag: „Tolstojs Weltanschauung" werden die ethischen Forderungen Tolstojs nach seinen 5 Geboten der Bergpredigt dargestellt und feinsinnig beurteilt, so feinsinnig, wie meines Wissens bisher es noch keinem Beurteiler Tolstojs geglückt ist. Gerade dies Kapitel sollte von jedem, der sich mit ethischen Problemen beschäftigt, gelesen werden. Parallelen mit Herrmann und Naumann zu ziehen, ist überaus verlockend. Die schwierigste Partie, Tolstojs Gottesidee in ihrem eigenartigen Flimmern zwischen pantheistischem Persönlichkeitsaufgeben und biblischem Vaterglauben, hat der 3. Vortrag: „Tolstojs Lebensauffassung" im Zusammenhang mit der verschwommenen Erkenntnistheorie des russischen Philosophie-Dilettanten und mit ihren Folgerungen für das religiöse Persönlichkeitsideal des Menschen — die eigenartige Vorstellung vom „ewigen Leben"! — in prachtvoller Klarheit entwickelt. Der Philosoph und der Künstler in Rittelmeyer haben hier zusammengewirkt. Abschließend wird Tolstojs „Kälte-

überleitung" nach seiner religiösen, ethischen und sozialen Seite in meines Erachtens unwiderstreitbarer Weise uns geschildert. Dabei tritt die wundervolle Persönlichkeit Tolstojs in ihrem hellen Licht und mit ihren scharfen Kanten, seine asiatisch-russische Individualität und seine reine menschliche Kraft in so klare Beleuchtung, daß er uns ein vertrauter Bekannter wird, während er bisher uns mehr ein undurchdringliches Problem zu sein schien. Mit zartester Feinheit leuchtet Rittelmeyer in alle Ecken und Winkel dieser eigenartigen Seele, wägt gerecht und vorsichtig ab, was für uns zu den Irrtümern des Mannes gehört und was für uns ein bleibendes Gut werden muß. Ich glaube, Besseres kann von christlichem Standpunkt über Tolstoj nicht geschrieben werden. Mir war das Lesen dieses Buches eine hohe Freude.

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Zur Frage der Verständigung.

1. Pastor Kühn in Siegen, einer der Führer der „Bekenntnisfreunde" Rheinlands und Westfalens, bespricht in der „Reformation" 1905, Nr. 5, S. 66—68, zustimmend und empfehlend Oettlis Geschichte Israels, indem er allerdings nur die positiven Momente der Darstellung heraushebt, die kritischen zurückstellt. Doch schließt er mit dem wichtigen Geständnis, das aus diesem Munde besonderen Wert hat:

Eins halte ich bei der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht nur für undurchführbar, sondern für unstatthaft, nämlich die Geheimhaltung der neueren Ansichten über das Alte Testament. Es ist Pflicht der Kirche, die ihrer Pflege Anvertrauten davon zu überzeugen, daß eine geschichtlichere (so!) und darum kritischere Auffassung des Alten Testaments den christlichen Glauben nicht wirklich (!) stört. Und eben für die Vereinbarkeit kritischer Schriftbehandlung mit einem entschiedenen Glauben an die Wirklichkeit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ist mir die Oettlische Darstellung der Geschichte Israels ein überaus wertvoller Beweis.

Vgl. dazu Stoeckers Diktum, Studierstube 1904, S. 55, über Sagen und sagenhafte Elemente in der Genesis.

2. Kühn-Siegen in der Positiven Union 1905, März, S. 60 f.:

Auch die positive Theologie der Gegenwart ist nicht identisch mit der altorthodoxen Theologie des 17. Jahrhunderts, sondern unterscheidet sich vielfach sehr gründlich von ihr. Die positive Theologie der Gegenwart ist keine bloße Repristinierung der altorthodoxen Theologie, sie trägt nicht den Stempel des puren Traditionalismus, sondern führt mit sich resp. trägt in sich ein starkes Element der Vertiefung und Weiterführung. Da nun aber in den kirchlichen Kreisen vielfach noch starke Reste der altorthodoxen Theologie des 17. Jahrhunderts wirksam sind, so ist die Möglichkeit gegeben, daß auch zwischen der neueren positiven Theologie und den kirchlichen Kreisen eine nicht unbeträchtliche Spannung entsteht. Wie ich das meine, wird sofort klar werden, wenn ich das eine Wort: „Verbalinspiration" nenne. Wir wissen eben, welche Macht diese Theorie in weiten Gemeinde- und Pastorenkreisen noch besitzt, und doch steht sie auch innerhalb der positiven Theologie der Gegenwart nicht mehr in Geltung; die altorthodoxe Lehre von der Heiligen Schrift ist nicht haltbar, ohne daß man in Sophistereien verfällt. Kähler würde etwa sagen, mit einer dem Wandsbecker Boten entlehnten Wendung: die orthodoxe Lehre von der Heiligen Schrift hat mehr Terrain besetzt, als sie soutenieren kann...

Aber ich kann es verstehen, wenn es auch anderen schwer wird, von dieser oder jener traditionellen Auffassung loszukommen. Ich bin mir vollkommen klar darüber, wie eigentümlich schwierig es ist, die Gemeinde über die in mancher Beziehung veränderte theologische Sachlage zu verständigen. Aber wir werden auch dieser Aufgabe uns nicht entziehen dürfen. Wenn wir den uns durch die Krisis

der Gegenwart aufgezwungenen Kampf siegreich bestehen wollen, so werden wir nicht nur tapfer kämpfen, sondern uns auch vor dem strategischen Fehler hüten müssen, „mehr Terrain zu besetzen, als wir soutenieren können".

3. v. Orelli im „Kirchenfreund" 1905, Nr. 5 über Theologie und Laien:

Wenn wir auch mit großer Freude auf die immer wachsende Zahl von Laien hinweisen können, die für unsere theologische Arbeit dankbar sind und es offen bezeugen, daß sie ihnen einen reichen Gewinn an Erkenntnis Jesu Christi und an Förderung des Glaubens gebracht hat, und daß ihnen die Bibel gerade durch die Befreiung vom Buchstaben wertvoller und größer geworden ist, so können wir uns doch nicht verhehlen, daß dieses Mißtrauen gegen die Theologie sich zwischen die hineindrängt, die miteinander glauben und beten. Als ob es uns um wissenschaftliche Ehre und Anerkennung, um Karriere und Geltung, und nicht allein um die Wahrheit zu tun wäre, der wir dienen müssen mit unverletztem Gewissen! Als ob wir Konzessionen machten, um der Schmach Christi zu entgehen. Da uns aber die Religion höher steht als die Theologie und die brüderliche Gemeinschaft höher als die wissenschaftliche Anerkennung, so liegt uns ohne das Ziel der theologischen Arbeit, die Wahrheit irgendwie preisgeben zu wollen, nichts so am Herzen, als durch die Betonung des gemeinsamen Glaubensgrundes die brüderliche Einigkeit zu stärken und zu erhalten. Die Freunde, welchen die Gemeinschaftspflege unter den Pietisten anvertraut ist, möchten wir bitten, die Tatsache aus der 200jährigen Geschichte des Pietismus doch recht zu beherzigen, daß die Lösung und Trennung von Theologie und Kirche stets und unter allen Umständen zu Engherzigkeit, gegenseitiger Verurteilung, Spaltung, Erstarrung, Verknöcherung, ja zu schweren sittlichen Verirrungen geführt hat. Ernste Dinge stehen in Frage.

4. Rade in einem Briefwechsel, der die Möglichkeit einer Verständigung zwischen Altgläubigen und Modernen (Chr. W. 1905, Nr. 11, Sp. 242—253) erörtert, über die Modernen und Jesus:

Ich möchte rein positiv bezeugen, daß wir unsere Abhängigkeit von Jesus heute religiös kaum weniger empfinden als einst von dem Christus der Kirche. Nicht von denen, die eben in der Gärung sind, erwarte ich Zustimmung, sondern von denen, die durch Kampf zum Frieden gekommen sind. Jenes schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das nach Schleiermacher die Religion bedeutet, heftet sich wieder an die Person Jesu an. Der Verkehr mit einem Göttlichen, wie Duhm die Religion auffaßt, wendet sich Jesu zu. Nicht den Logos und sein himmlisches Drama suchen wir mehr bei Jesus. Aber wenn es um uns dunkel ist, und der ewige, heilige, unsichtbare Gott uns aus den Augen schwindet, suchen und finden wir Jesum, halten uns an seine Wahrheit, seine Wirklichkeit, setzen unser ganzes Vertrauen auf ihn, glauben an ihn, lieben und fürchten ihn über alle Dinge. Besonders wenn unsere Unzuverlässigkeit, Untreue, wenn Schwachheit, Sünde und Schuld aller Art uns im Gewissen bedrückt, halten wir uns an ihn als einen Richter und Helfer zugleich. Warum sollen wir auch nicht andächtig sein zu ihm, ihn nicht rufen, nicht mit ihm reden, d. i. zu ihm beten? Und kurzum, wo die Persönlichkeit Jesu durch allen historischen Kritizismus und Relativismus hindurch sich in einer Seele behauptet hat, ihr vielmehr erst recht aufgegangen ist, da kommt es uns mit Staunen zum Bewußtsein, daß wir so gar nichts sind ohne sie, weder Christen, noch Kinder Gottes, noch fromm, noch gut, noch treu, daß wir ohne sie weder Vergebung unserer Sünden, noch die Kraft zur heiligen Tat haben, und wir erleben, was der alte Glaube erlebt und bekannt hat, wenn er sagt, daß Jesus Christus der Herr sei, der Heiland und Erlöser.

5. Kaftan (Berlin), Rechtgläubigkeit in der evangelischen Kirche (Berlin, Rühe. 50 Pf.), S. 19 f.:

Das ist unser Glaube, daß in der Geschichte der Gottesgeist schöpferisch waltet und hier persönliches Leben schafft. Weshalb wir, die Subjekte des persönlichen Lebens, allen Grund haben, in der Geschichte die maßgebenden Instanzen unseres geistigen, unseres religiös-sittlichen Lebens zu suchen. Für uns evangelische Christen sind es die Schrift und das kirchliche Bekenntnis der Reformation. Nichts ist besser begründet als die Überzeugung, daß die Forderung einer danach bemessenen Rechtgläubigkeit in der Vernunft der Sache wurzelt.

Aber dann ist diese Forderung nicht bloße Redensart und Spiegelfechterei, sondern ein Lebensbedürfnis des evangelischen Christentums und der evangelischen Kirche. Das halte ich der Liebäugelei mit dem modernen Menschen entgegen, wie sie heute in manchen Kreisen gang und gäbe ist, leider auch in der „Christl. Welt" vielfach auftritt. Solche Liebäugelei ist mir gegen die Vernunft und wider den innersten Geschmack. Dieser „moderne Mensch" ist doch, ehrlich gestanden, zumeist ein aus Vorurteilen, mißverstandenem Halbwissen und Autoritätsduselei zusammengesetztes Wesen. Wir dienen unseren Zeitgenossen nicht, wenn wir das Christentum diesem sogen. modernen Menschen anpassen. Gewiß sollen wir einen offenen Sinn haben für jede neue Erkenntnis und jeden wirklichen Fortschritt der Wissenschaft und jeden spezifischen Zuwachs an geistigem Leben, den unsere Zeit uns bietet. Aber wir sollen uns dabei bewußt bleiben, daß wir die großen Überlieferungen der Menschheit zu hüten haben, von denen sie bisher gelebt hat, und von denen sie auch in Zukunft wird leben müssen. Wehe uns, wenn wir die Hand dazu bieten, diese Schätze preiszugeben. Wir versündigen uns dadurch an allen, auch an den modernen Menschen selbst, denen wir damit zu dienen meinen. —

2. Zum Falle Fischer.

Aktenstücke zur Angelegenheit des Pfarrers D. M. Fischers, hrsg. vom Vorstande des deutschen Protestantenvereins (Berlin, Schwetschke & Sohn. 1 Mk.), enthält alles vom Vortrage an bis zum Bescheide des Ev, Oberkirchenrats.

1. Eine Darstellung des Falls Fischer für die Laien in der Gemeinde gibt Erich Förster in der Frankfurter „Gemeinde" Nr. 6. Darin schreibt er u. a.: „Ich persönlich mache kein Hehl daraus, daß ich Fischers Stellung, soviel Ernstes und Gutes sein Vortrag bietet, nicht teile. Es gibt nun leider immer noch viele, die meinen, in einer solchen sachlichen Differenz liege zugleich das Recht, den Gegner vor Gericht zu ziehen, wie es die leidenschaftliche Agitation forderte, die nach dem Bekanntwerden des Vortrages von Fischer gewisse Berliner Kreise gegen ihn entfalteten, und der sich leider nun das Brandenburgische Konsistorium dienstbar gemacht hat. Wer aber so denkt, hat kein Gefühl für die eigentümliche Würde und Zartheit geistiger Kämpfe. Im Gegenteil, gerade wer sachlich nicht auf Fischers Seite steht, muß es als einen Schlag ins Gesicht empfinden, daß die Auseinandersetzung über eine ernste und schwere Frage des religiösen Lebens durch ein gewaltsames Eingreifen gestört und unmöglich gemacht wird.

„Wo über große Fragen unter ernsten Männern gehandelt wird, gibt es immer Unterschiede der Meinung. Das ist nichts anderes als ein Zeichen von wahrem Leben. Ich erinnere daran, daß die Verhandlung über die Lippische Thronfolge uns die beiden führenden deutschen Staatsrechtlehrer Ruland und Kahl in schärfstem Gegensatz gezeigt hat. Ebenso bestimmt wie jener das Recht der Schaumburger, vertrat dieser das der Biesterfelder Linie. Was würde man dazu sagen, wenn das preußische Justizministerium plötzlich darein führe und etwa Kahls Ansicht als unbesonnen, unreif und unklar öffentlich anfeindete? Wir haben in dem großen Gelsenkirchener Typhusprozeß zwei sich geradezu widersprechende Meinungen verfechten gehört, die der Kochschen und die der Pettenkoferschen Schule, folgt daraus das Recht der preußischen Medizinalbehörden, eine der Ansichten zu verfolgen und ihre Ansprüche zu verbieten? Und derartiges kommt alle Tage vor. Nur im Streit der Meinungen reift die Wahrheit: das ist göttliche Ordnung!

„Es handelt sich in dem Falle Fischer, der jetzt die Gemüter erregt, nicht um die sachliche Richtigkeit von Fischers Ansichten, sondern um die viel tiefere Frage: Sollen innerhalb der evangelischen Kirche geistige und Gewissensfragen mit Mitteln geistiger Art, mit Wort und Schrift, Belehrung und Überzeugung ausgetragen werden oder mit den Mitteln äußerer Polizei? Das ist die Frage! Und wenn unter den deutschen evangelischen Pfarrern noch eine Spur von Bewußtsein für die Würde ihres Berufes und die Selbständigkeit ihres Amtes vorhanden ist, so müssen sie sich, und insonderheit alle Pfarrervereine, wie ein Mann gegen die Entwürdigung ihres Standes erheben, statt sich zu freuen, daß ein Gegner mit kränkenden Worten und barschen Drohungen niedergeschlagen ist. Und

hierbei kommt auch das Interesse der ganzen evangelischen Gemeinde in Betracht. Auf der Achtung vor dem Pfarramt, auf dem Vertrauen in die unbedingte Wahrhaftigkeit, die selbsterrungene persönliche Überzeugung des Pfarrers beruhen alle Einrichtungen unserer Kirche, Gottesdienst und Seelsorge. Wohin kommen wir, wenn die Gemeindeglieder sehen, daß ihre Pfarrer von ihren Aufsichtsbehörden in einem Tone behandelt werden, wie er kaum zwischen einem Lehrer und trägen Schüler berechtigt ist?"

Aus der Chronik d. Chr. W. 1905, Nr. 9, 116.

2. Es will mir manchmal scheinen, als ob wir Modernen durch die vielen „Fälle" nervös geworden wären. Wir suchen immer gleich etwas besonders Boshaftes dahinter, wenn einer von den Unseren getadelt wird. Wir haben doch auch unsere Fehler. Wir konstruieren uns vielleicht eine Art Märtyrertum, wo es sich nur um Fragen mehr zufälliger Art handelt....

Baltzer in der Chr. Welt 1905, Nr. 9, 203.

3. Aus dem Ev. kirchl. Anzeiger 1905, Nr. 11, S. 100:

Was ist da in der Presse getobt worden, daß die Behörde von Unreife zu sprechen wagte! Was die Behörde nicht darf nach Ansicht der Liberalen, das darf aber ein liberaler Rezensent mit einer liberalen Größe ersten Ranges, wie Pastor Heyn es ist, unbedenklich tun. Wahrscheinlich gibt Herrn Otto Baltzer seine liberale Gesinnung und seine liberale Wissenschaft ein Recht dazu. Freilich, altehrwürdige Generalsuperintendenten dürfen beileibe so etwas nicht tun. Also Herr Baltzer schreibt von Heyn und seinen Predigten in der „Chr. Welt": „Ich würde sagen, daß es mir manchmal scheinen wolle, als sei noch nicht alles in der Form voll ausgereift, als spende Heyn uns manchmal sehr schäumenden Most als abgeklärten Wein; ich würde es aussprechen, daß ich manch scharfes Wort milder wünschte und mir mehr Zurückhaltung sympathischer wäre usw." So wird ein Liberaler von einem Liberalen beurteilt; aber wenn nun Herr v. d. Goltz solchen schäumenden Most an seiner Petrikirche nicht haben will, sondern lieber abgeklärten Wein, wenn er demgemäß von Taktlosigkeiten redet, und die Behörde von Fischers Unreife spricht, ja dann fällt die ganze Meute darüber her in der ekelhaftesten Weise. Und diese Herren reden dann noch vom Gewissen! Hohle Phrasen sind es, nichts als eitles Geschwätz, mit dem man nicht Kirchenwesen baut, sondern zerstört. Videant consules!

3. Die Domweihe in Berlin.

Bei der Königlichen Hofbuchhandlung von E. S. Mittler und Sohn in Berlin SW. 12 sind soeben die „Reden bei der Einweihung des Doms zu Berlin am Montag den 27. Februar 1905" im Druck erschienen. Die kleine Schrift (Preis 30 Pf.), deren Reinertrag zum Besten der Armen der Domgemeinde bestimmt ist, sei der Beachtung empfohlen.

1. Die Wacht 1905, Nr. 9:

Das Ereignis dieser Woche war unstreitig die Einweihung des neuen Doms in Berlin. An anderer Stelle wird ausführlich über das großartige Denkmal kirchlicher Baukunst gehandelt werden. Der „Wächter" hat es nur mit der Weihefeier zu tun. Imposant war das Schauspiel, das am 27. Februar 1905 geboten wurde. Darin stimmen alle überein, die Teilnehmer an der Feier gewesen sind: „Die glänzende Versammlung in der mächtigen Halle, die sich aus Vertretern aller evangelischen Kirchen der Welt zusammensetzte, war gewiß etwas Sehenswertes. Und es liegt gewiß auch darin ein gut Stück Bekenntnis, daß die evangelische Kirche trotz aller äußeren Zerrissenheit und Zerklüftung sich auf dem Boden des Evangeliums in der ganzen Welt eins weiß. Ob der äußere Pomp, der dabei aufgewendet wurde, ein notwendiger Bestandteil solches Bekenntnisses ist, ist eine andere Frage. Gewiß darf man an solche Feier keinen kleinlichen Maßstab anlegen und muß sie unter anderen Gesichtspunkten betrachten als denen der Erbauung. Aber selbst dann bleibt die leise Frage laut: Entspricht eine derartige Glanzentfaltung dem eigentlichen Wesen der evangelischen Kirche?...

Eins nur will uns schmerzlich, tief schmerzlich berühren und das Herz zerreißen: gerade durch solchen äußeren Schmuck kommt die ganze traurige Armseligkeit erst recht zum Ausdruck. Der schneidende Gegensatz, der schreiende Widerspruch

zwischen dem äußeren Pomp gelegentlich der Domweihe und der eigentlichen trüben Lage der evangelischen Kirche nach außen und nach innen bei uns schreit zum Himmel . . .

Der „Wächter" hätte es für die schönste und herrlichste Domfeier der evangelischen Kirche gehalten, wenn der Evangelische Oberkirchenrat zu diesem Tage klipp und klar und ohne Umschweife seine Entscheidung in Sachen des „Falles" Fischer, sein unumwundenes Bekenntnis zu der Wahrheit des Evangeliums bekannt gegeben hätte. Das hätte dem ganzen äußerlichen Akt einen Gottesstempel verliehen, der in ungezählten evangelischen Christenherzen ein freudiges, jauchzendes Danklied hervorgerufen haben würde. Noch steht diese Entscheidung immer aus. Es wird Zeit, daß Klarheit in die Lage hineingebracht wird, damit wir nicht mit schmerzlichem Seufzen und stiller Resignation, sondern mit frohem, leichtem Herzen wieder von unserer evangelischen Kirche singen können: „Ich hab' sie lieb, die teure Magd!" Die pomphafte Domweihe kann uns diese Fröhlichkeit nicht geben.

2. Tägliche Rundschau 1905, 5. 3. 05.

In Berlin wurde mit großem, eindrucksvollem, aber gar nicht protestantischem Gepränge, das auch die kirchlichen Feiern des letzten Jahrzehnts auszeichnet, der Dom eingeweiht — ein Siegesfest des Protestantismus, zu dem nur unsere innerpolitische Lage, das Ducken und die Abhängigkeit unserer Regierung vor dem Zentrum nicht stimmen will. Der Kaiser fühlte sich, umgeben von den vielen fremden hohen Geistlichen, als Mittelpunkt des Protestantismus, mit dem das Deutsche Reich steht und fällt; aber wenn die fremden Gäste ihren Besuch in Berlin etwa dazu benutzten, um unsere Parlamente zu besuchen und vielleicht der Kultusdebatte im Abgeordnetenhause beizuwohnen, so wäre vielleicht auf ihre Festesfreude wie ein Schatten die Erkenntnis gefallen, daß in wenigen Ländern der Romanismus so siegreich zum Angriff marschiert wie im Mutterlande der Reformation, und daß er nirgends auf so viel Nachgiebigkeit und Weichheit stößt wie bei uns, wo die Regierung heute selbst noch nicht weiß, durch welche neuen Konzessionen sie ihre nächsten großen Aufgaben, die Reichsfinanzreform und die Flottenvorlage, vom Zentrum einhandeln soll.

3. Pfarrer Naumann schreibt in seiner Hilfe folgendes:

Die Spannung, mit der man der Einweihung entgegenging, bezog sich wesentlich auf die Innenräume. Diese waren vorher nicht einmal im Bild bekannt. Beim ersten Besuch überwog das Gefühl: so muß der Tempel des Herodes gewesen sein! Gutes Material, viel Marmor und Gold, überhaupt reelle Arbeit, aber keine Frömmigkeit und kein Kunsteindruck für die Gegenwart: eine geschmackvolle Rekonstruktion italienischer Spätrenaissance. „Man hat dem lieben Gott ein schönes Schloß gebaut." Das ist kein deutsches Gotteshaus, sondern ein romanisches. Das ist keine protestantische Kirche, sondern eine katholische. Sollten einmal, was wir nicht hoffen, die Hohenzollern zum Katholizismus übertreten, so würden sie diese Hofkirche nur wenig verändern müssen. Statt der Standbilder aus der Reformationszeit würde man dann andere Heilige anbringen müssen, und draußen würde man die Luther-Reliefs durch andere Darstellungen ersetzen, aber der Charakter ist von vornherein so, um diese Möglichkeit freizuhalten. Die Dresdener Hofkirche ist im Grund nicht viel anders. Das paßt in die Zentrumszeit, dient aber nicht dazu, diese „erste protestantische Kirche des Kontinents" (Ulmer Dom!) beim nichtkatholischen Volke beliebt zu machen. Was haben wir eigentlich in diesem hohen Prunk- und Kuppelraum zu suchen? Hier soll das Evangelium verlesen werden! Schon die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche ist bei all ihrer historischen Schönheit fern vom Glauben derer, für die sie hergestellt wurde. Dasselbe gilt hier. Es ist die verfeinerte Jesuitenkirche geworden. Das mag zeitgemäß sein, traurig ist es doch. Es ist der Gründungszeit des Deutschen Reiches endgültig nicht gelungen, einen maßgebenden, musterhaft wirkenden protestantischen Kirchenbau zu schaffen. Vielleicht liegt der Grund sehr tief, nämlich darin, daß die Prunkkirche überhaupt unprotestantisch ist. In der Festpredigt von Konsistorialrat Kritzinger hieß es: „Das ist der Brunnen, den die Fürsten gegraben haben." Ja, so ist es: eine Fürstenkirche, ein Raum, wo man Gott in Uniformen ehrt. Der Protestantismus aber ist nicht Staatschristentum, sondern persönliche Religion.

4. Das Hamburger Fremdenblatt hat an dem Pomp der Einweihungsfeier Anstoß genommen und sagt:

Einem protestantischen Gewissen kann es nimmer einleuchten, daß ein solcher Pomp notwendig war, daß so viel Musik gemacht werden mußte, daß der Gesangschor in altertümlichen karmoisinroten Gewändern amtierte, die Koslecktschen Bläser dabei waren, die Prediger beim Weihgebet niederknieten und die Liturgien so sehr verteilt und wenig einfach in die Erscheinung traten. Es hätte nur noch gefehlt, daß der Weihrauch zum Himmel duftete, dann wäre der Unterschied zwischen protestantischem und katholischem Gottesdienst ganz verwischt. Wir vermissen in allem die Demut und Einfachheit des lutherischen Geistes und des Reformationsgedankens und vermuten, daß die hohe lutherische Geistlichkeit aller Länder, die zu der Einweihungsfeier geladen war, mit recht gemischten Gefühlen die präsumtive Hauptstätte des protestantischen Glaubens verlassen hat.

5. Die klerikale Kölnische Volkszeitung schrieb:

Wie schon die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, so macht auch der neue Dom nicht den Eindruck einer protestantischen, sondern den einer katholischen Kirche. Mit seiner hochragenden, gewaltigen Kuppel, seinen Säulen, Nischen, Statuen, Portalen, mit seiner überreichen Ornamentik erinnert dieser Prachtbau wohl an die großen Kirchenbauten der Renaissance in Italien, wie an die Peters-Kirche in Rom; kein Mensch würde aber von selbst auf den Gedanken kommen, ein protestantisches Gotteshaus vor sich zu haben. Der Eindruck einer katholischen Kirche tritt noch verstärkt im Innern des Domes hervor. Nicht nur die ganze bauliche Anordnung, die Zweiteilung des Raumes in Schiff und Chor und die Betonung des künstlerischen Schwerpunktes der Anlage im Altar, sondern auch der Reichtum der Ausstattung lassen den Dom weit eher als eine Stätte der Anbetung in katholischem Sinne denn als Sammelstelle des Gemeindelebens erscheinen. Wenn das bei der Einweihungsfeier selbst nicht so auffällig hervortrat, so ist es dem Umstande zuzuschreiben, daß dieselbe unter Entfaltung großen höfischen und militärischen Prunkes vor sich ging.

6. Ein „hoher deutscher Staatsbeamter" soll dem Berliner Vertreter des Standard folgende Mitteilung über die Anschauung des Kaisers gemacht haben:

Wir fühlen, daß die Berliner Kathedrale ein Vorrecht darauf hat, als Mutterkirche des internationalen Protestantismus betrachtet zu werden. Fürs erste, weil sie die Kathedrale der Metropole des Landes ist, in dem der Protestantismus geboren wurde; fürs zweite, weil in ihr der größte protestantische Herrscher seine Andacht verrichtet. Wenn Westminster oder St. Paul oder die Kathedrale von Canterbury im Namen der anglikanischen Kirche unseren Anspruch bekämpfen, dann erwidern wir, daß die deutsche evangelische Kirche frei ist von nationalen Vorurteilen. Das ist der Grund, warum wir bei diesem Anlasse in Berlin die Vertreter der anglikanischen Kirche und der Protestanten von Amerika, Schweden, Norwegen, Dänemark, Holland und der Schweiz empfangen und willkommen geheißen haben. Der Bruderbund, der alle Protestanten umschließt, macht auch die neue Kathedrale zum Gemeingute aller.

7. Gegen diese vielleicht mißverstandenen Worte wendet sich die St. James Gazette:

Die Gründe, die zugunsten dieses Ideals angeführt werden, sind wirklich „überwältigend" und — sehr deutsch. Sie sind nicht zutreffend. Es waren große Männer vor Luther, und es gibt große Könige außer dem Kaiser. Es liegt aber etwas mehr hinter dem Wunsche Seiner kaiserlichen Majestät, den Protestantismus unter seine schützenden Flügel zu nehmen und zu einem modernen „Verteidiger des Glaubens" zu werden. In der Türkei läßt sich unter dem Mantel der Theologie viel erzielen, und die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich öffnet für einen strebsamen Monarchen ein neues Feld. Kaiser Wilhelm wird aber eher König von Frankreich und Sultan der Türkei sein, als er Berlin als das Mekka der Protestanten anerkannt finden wird. (3.—7. nach Tägl. Rundschau 1905. 7. 3.),

8. v. Soden äußert zur Domweihe in der Chr. W. 1905, Nr. 10, u. a.:

... Es freute mich, daß dadurch auch im Kreis unserer grundsätzlich schlichten evangelischen Kirche zum Ausdruck kam, wie, nicht für sie, die nur ge-

deiht, wenn sie nichts begehrt als freie Bahn für das Evangelium, aber für dies Evangelium selbst und sein Heilsgut, zu dessen Hüterin sie bestellt ist, keine Ehrung zu hoch sei. Und die Geschichte dieser evangelischen Kirche, die mit ihrem Wesen gegeben ist und in der Zukunft dieselbe sein wird wie in der Vergangenheit, die Geschichte einer treuen anspruchslosen Dienerin, wird sie schützen davor, das Wort je zu vergessen, das hinein erklang in all den Glanz, der sich über sie ausbreitete: „Mit unsrer Macht ist nichts getan." ...

4. Nachklänge zur Schillerfeier.

Bremen, Ellhornstraße 19 A., Weihnachten 1904.

1. Mitteilung. Wo Deutsche deutsch und groß empfinden, rüstet man sich bereits auf das Schillerfest im Mai 1905. Aus der Wehmut der Erinnerung an seinen allzufrühen Tod wird die Seele unseres Volkes sich erheben zu um so lebendigerer Freude an all dem Schönen und Herrlichen, was sein Lieblingsdichter vollbringen durfte.

Aber Schiller ist viel mehr gewesen als ein Schöpfer ästhetischer Werte. Er hat uns bereichert und gefördert auch in dem Heiligsten unseres Lebens, in unserem christlichen Besitzstande. Wie wenig zwar die Religion als solche in seinem Wesen zutage tritt, so ist doch sein ganzes poetisches Schaffen eine vergeistigende und veredelnde Weiterbildung des in der Reformation uns erstandenen deutschen Glaubens. Luther und Schiller, zwei so verschiedene Naturen, sind im Plane der Vorsehung ein einziger Gedanke; und dieser Gottesgedanke drängt auf eine Kirche, die auch den Dichter als eine leuchtende Lebensoffenbarung ihres Herrn erfaßt und sich zu einem Christentum bekennt, in dem der religiös tiefe und innige Luthergeist und der humanistisch geklärte und hochgestimmte Schillergeist sich in eins verweben sollen.

Von dieser Überzeugung getragen, werde ich demnächst eine größere Anzahl der Dichtungen Schillers auf der Kanzel behandeln. Es werden das also nicht literaturgeschichtliche und ästhetische Darbietungen sein, sondern im Dichterworte die Verkündigung Christi und seines Evangeliums. Ich erlaube mir, die Mitglieder der Ansgariigemeinde und meine Freunde auf umstehendes Verzeichnis der mir bis Pfingsten zufallenden Gottesdienste hinzuweisen.

Ergebenst

Pastor Burggraf.

Schillers Dichtungen vor der christlichen Gemeinde.

Neujahr, den 1. Januar, vormittags 10½ Uhr: Das Tor. Der Triumphbogen. Die Worte des Glaubens.

1. Im Tempel der Schönheit. Sonntag, den 8. Januar, vormittags 10½ Uhr: Die Künstler. Sonntag, den 22. Januar, vormittags 10½ Uhr: Die Räuber. Sonntag, den 5. Februar, vormittags 10½ Uhr: Die Freude. Sonntag, den 19. Februar, vormittags 10½ Uhr: Die Götter Griechenlands. Die vier Weltalter. Sonntag, den 26. Februar, abends 6 Uhr: Don Carlos. Sonntag, den 5. März, vormittags 10½ Uhr: Die Jungfrau von Orleans. Mittwoch, den 8. März, abends 7¼ Uhr (Kaisersaal des Künstlervereins) Vortrag im Protestantenverein: „Die Christustendenz" in Schillers Natur. (Goethes Ausspruch.)

2. Unter dem Kreuze. Sonntag, den 12. März, abends 6 Uhr: Der Kampf mit dem Drachen. Sonntag, den 19. März (Konfirmation), vormittags 10 Uhr: Wallenstein. Montag, den 20. März (Abendmahlsfeier), abends 6 Uhr: Die Johanniter. Sonntag, den 2. April, vormittags 10½ Uhr. Kassandra. Die Ideale. Sonntag, den 16. April, vormittags 10½ Uhr: Die Braut von Messina. Karfreitag, den 21. April, vormittags 10 Uhr: Maria Stuart.

3. Verklärung. 2. Ostertag, den 24. April, vormittags 10½ Uhr: Kolumbus. Der Genius. Sonntag, den 7. Mai (Zentenarfeier), vormittags 10½ Uhr: Das Ideal und das Leben. Sonntag, den 21. Mai, vormittags 10½ Uhr: Resignation. Hoffnung.

4. Dichtergeist, Volksgeist, Kirchengeist. Himmelfahrt, den 1. Juni, vormittags 10½ Uhr: An die Freunde. Die Worte des Wahns.

Sonntag, den 4. Juni, vormittags 10½ Uhr: Wilhelm Tell. 1. Pfingsttag, den 11. Juni, vormittags 10½ Uhr: Mein Glaube. Sehnsucht. Die Macht des Gesanges. Trinitatisfest, den 18. Juni, vormittags 10½ Uhr: Das Lied von der Glocke.

Außerdem halte ich noch 3 Jugendgottesdienste, am 15. und 29. Januar und am 12. Februar. Sie beginnen pünktlich 6 Uhr. Während in den obigen Predigten die Person des Dichters zumeist zurückstehen wird hinter dem Gottesworte seiner Dichtungen, werde ich an diesen drei Abenden reden über: Schiller und seine Eltern, Schiller im Geschwisterkreise, Schiller und seine Kinder. — Mit Mitte Februar hören also diesmal die Jugendgottesdienste auf, aber nicht die Abendgottesdienste.

Die „Christl. Welt" 1905, Nr. 2, hängt dieser Mitteilung die Bemerkung an: Es ist ein sehr feines Programm. Auf dem Boden Bremens mag solch ein Unternehmen weniger Wagnis sein als sonstwo. Und es ist gut, daß es Kirchen gibt, in denen der Versuch möglich ist.

Die Ref. Kztg. 1905, Nr. 4, urteilt: Wir halten diesen Versuch allerdings für einen groben Mißbrauch der Kanzel und der Gemeinde, für eine Schmach, die dem Evangelium Jesu Christi angetan wird. Unsere Leser werden ebenso mit uns empfinden und mit uns trauern.

2. Aus einer Schillerpredigt Burggrafs. (Nach Christl. Welt 1905, Nr. 10):

Aus dem Eingangsgebet:

Wir rechnen Spener nicht an, was später in seiner Nachfolge an engem, unfreiem Wesen zutage getreten ist und deines Reiches Ausbreitung in unserem Volke gehemmt hat. Er selbst war ein großer Jünger unseres Meisters, gewurzelt in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, in seinem Sinn nicht gebunden an Buchstaben und Formen, allein dem Geiste zugewandt und aus dem Geiste des Heilandes schöpfend Leben und Wahrheit. So hat er, die Herzen in die Tiefe weisend, uns die Heilige Schrift lieb und wert gemacht und uns darin reiche Schätze erschlossen und immer neue zu heben uns angeregt. Durch ihn sind wir gefestigt worden in der Erkenntnis, daß kein Glaube etwas wert ist, der nur Herr, Herr sagt und nicht Früchte wahrer Heiligung trägt. Sein lauterer, ernster Johannissinn hat uns die Frömmigkeit gezeigt, die ein Leben ist in dir, Herz zu Herz, die Kraft ist zu allen guten Werken und Drang der Seele nach der Gerechtigkeit, die vor dir gilt ...

Ob wir auch in unseren Glaubensansichten unter dem Walten des Geistes, der die Seinen in alle Wahrheit führt, dem Vater des Pietismus fern stehen, so wollen doch auch wir in seinem Sinn es die Überzeugung unseres Lebens sein lassen, daß Christum lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen. Aber eins hat der reich begnadigte Mann nicht besessen, er hat die Freude nicht gekannt, nicht die im Familienkreise, nicht die draußen in der Natur an den Werken deiner Hände, und sein weltscheuer Sinn floh des Lebens Lust, als wäre alles Sünde, was heiter und froh macht ...

Aus der Predigt:

Text: Philipper 4, 4. Thema: Schillers Lied an die Freude.

... Alle hatte das Gefühl beseelt, daß es in der ganzen Bibel und in dem ganzen Gesangbuche nichts gäbe, was sie mehr hätte trösten können, erheben und mit Gott verknüpfen können, als das edle Schillerwort. Höchste Ehrfurcht vor dem heiligen Gotteswort der Schrift! Aus ihm ist ja auch erst alles Große und Edle unsres Besitzes erstanden! Aber muß man es denn immer erst durch ein Bibelwort sich beglaubigen lassen, daß man religiös gestimmt ist? Wahrlich, mir scheint es evangelischer zu sein, Christi Nähe fühlen und erleben zu können, auch wenn er nicht im Prophetenmantel vom See Genezareth oder im Strahlenglanze kirchlicher Verklärung zu uns tritt! ...

Erzählt ja doch Schiller in seinen Briefen von einer Stunde in jener Zeit, wo er, auf einige Tage von Körner getrennt, bei dem Gedanken an den Freund die Empfindung gehabt habe, als ob die Orgel ertönte und eine Hand ihm das Abendmahl reichte, und er die Worte vernähme: Solches tut zu meinem Gedächt-

nis! „O wie schön und wie göttlich ist die Berührung zweier Seelen, die sich auf dem Wege zur Gottheit begegnen!“ ruft er ihm zu. Nicht minder ist es des Heilands Sinn, der dem Forscher, dem Künstler, dem auf irgend einem Gebiete Großes vollbringenden Geist seine Lebenswonnen bereitet. Haben sie etwas geschaffen, was die Menschen erhebt und Gottes Absichten verwirklicht, so haben sie es als seine Geistesgenossen getan, denn sie haben ihr Leben gelassen in ihrem Werke, ihr bestes Herzblut und ihres Lebens Ruhe und Genuß ..

Da stürzt es dem jugendlichen Sinn über die Lippen: „Dieses Glas dem guten Geist!“ Es ist die heidnische Sitte des Trankopfers, die für manche christliche Empfindungsweise etwas Störendes haben mag. Wenn sie aber aus so ehrlichem Herzenssinne hervorginge wie hier, mit solcher Weihe und Würde des Gemütes vollbracht würde, und ein so freudiges Aufjauchzen über Gott, sein Lieben, Segnen und Wohltun zum Ausdruck brächte, so möchte ich sie mir an unseren festlichen Tafeln, von denen falsche Scham das Gebetswort verscheucht hat, gerne gefallen lassen ...

Wir haben Berührung gefunden mit einem heiligen Willen, mit göttlichen Gedanken, mit seinen Ordnungen und Gesetzen, mit des Geistes Fülle, seiner Liebe Fülle, seiner Liebe allgewaltiger Schöpferkraft. Und unter dieser Berührung von oben schließen sich nun in uns neue, ungekannte Tiefen auf, aus denen bricht es hervor: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, durch des Schöpfers Kraft ein Schöpfer, ein Starker, ein Gewaltiger, so wandle ich fortan meine Bahn fest und mutig und meiner selbst gewiß wie ein Held zum Siegen! Das ist das Wesen der Freude! Das ist die Schillerfreude! In solcher Freude hat er sich in diesen Tagen aufgerichtet zur ganzen Größe seines Dichterberufes, der ihm zuletzt manchmal hatte zweifelhaft werden wollen. Jetzt weiß und fühlt er es: Mit ihm sind die himmlischen Mächte, die haben ihn erkoren zu Deutschlands Shakespeare, die haben es ihm aufgetragen und werden ihn instand setzen, den Geschlechtern aller Zeiten Unsterbliches zu schaffen. Und das sollte nicht Freude im Herrn sein? Eine größere, seligere Freude kenne ich nicht als diese Freude der gewaltigen, vom Himmel geweihten Schaffenskraft des Menschen! ...

Ja, aus dem Herzen gehen unsere Freuden! Möge das der Eindruck sein, der bleibende Gewinn von dieser Betrachtung über Schillers Erlösungshymnus, daß wir in die Tiefen unseres Wesens greifen und darin erwecken den großen, guten Willen, den Willen zur Liebe, zur Wahrheit, zu heiliger Arbeit an uns selbst, zu schöner, herrlicher Lebenstat und darauf unsere meiste Hoffnung setzen. Des Daseins höchste Freude können und wollen wir uns selber schaffen! So gehe hin, ein Strebender, ein Schaffender, ein Mensch der idealen Energie. Und mußt du auch noch durch viele Schmerzen hindurch, ich weiß, es wird sich dir alles aufhellen, und schließlich wird sie doch aus deinem Innern dir ersteigen, die hehre, die göttliche Freude. Und wie Beethoven Schillers Lied in seiner großen neunten Symphonie den gewaltigen Ehrenplatz gegeben hat, so wird auch bei dir Freude im Herrn das triumphierende Finale deines Lebens sein! Amen. —

Selbst „Das Protestantenblatt“, das in Nr. 9 und 11 für Burggrafs Schillerpredigten eingetreten war, muß in Nr. 16 S. 185 f. dem Widerspruch eines Gesinnungsgenossen, des Superintendenten D. Braasch in Jena Raum geben, der u. a. äußert:

„Dennoch erheben wir ernsten Protest gegen diese ‚Schillerpredigten‘ ... Die religiöse Seite des christlichen Geistes hat in Schiller wie in Goethe wenigstens kein volles Verständnis und keine klarbewußten Vertreter und Bekenner gefunden. Das war ihre zeitgeschichtlich bedingte große Schranke. Aus diesem Grunde ist es auch im Schillerjahr nicht zu rechtfertigen, Schillerpredigten zu halten. Statt Jesus Sch·ller, statt des Gekreuzigten Maria Stuart predigen heißt statt des weit überragenden das Geringere verkündigen: es ist ein Herabsteigen von der Höhe und Größe unserer Aufgabe ... In solcher Zurückdrängung des Neuen Testaments liegt gegenüber der wohlbegründeten kirchlichen Sitte eine Willkür, die das Recht der Gemeinde mißachtet. Man soll dem Neuen Testament seine Stellung in der evangelischen Predigt nicht antasten noch die Gemeinde dadurch unnötigerweise beunruhigen oder ärgern.“

8. **Eine Schiller-Erinnerung** bringt die Monatschrift für Stadt und Land 1904, November, S. 1101—05, wo es aus dem Munde der Tochter des Dichters, der Frau Bergrat Junot, heißt:

Sie sei früher sozusagen ganz in ihres Vaters Werken aufgegangen, hätte seine dramatischen Sachen fast vollständig auswendig gewußt, mit anderen viel darüber gesprochen, sie in Rollenverteilung gelesen und dazu angeregt. Es hätte sie das aber doch nicht ausgefüllt, sondern es wäre ihr immer daneben eine unaussprechliche Sehnsucht nach etwas Unbekanntem im Herzen geblieben. Und dann, nach einer sehr trüben Erfahrung, die sie in jungen Jahren habe machen müssen, wäre sie vor Sehnsucht nach diesem Unaussprechlichen fast ruhelos geworden. Sie habe Trost und Frieden in der Religion gesucht, Geistliche verschiedenster Richtung gehört, aber sie sei lange Zeit unbefriedigt geblieben, bis sie sich dann endlich einmal durch die Predigt eines streng orthodoxen Geistlichen aufs tiefste ergriffen und auch befriedigt gefühlt hätte. Nach dem Gottesdienst wäre sie zu diesem Prediger gegangen, um ihm zu danken und, wenn möglich, noch Unterricht von ihm zu empfangen. Als sie ihm nun ihren Namen genannt hätte, da habe er sie groß und befremdet angesehen und gesagt: „Karoline v. Schiller? Doch nicht etwa die Tochter des Dichters, des Gottesleugners?"

Diese Worte gerade dieses Mannes hätten sie wie auf den Tod getroffen, und sie sei bald darauf lebensgefährlich an einem Nervenfieber erkrankt, welches sie an den Rand des Grabes gebracht hätte. Als sie dann doch wieder genesen, habe sie zwar immer noch die Schroffheit des betreffenden Geistlichen tief und bitter empfunden, sie hätte sich aber doch der positiv gläubigen Richtung, der er angehörte, mit voller Überzeugung hingegeben und hätte für sich Frieden darin gefunden. Nun aber habe sie begonnen, ihres Vaters Schriften nach einem Zeugnis für das Christentum zu durchforschen immer und immer wieder; aber etwas stichhaltig Orthodoxes hätte sie nicht finden können, und darnach habe sie eine tiefe Bekümmernis um ihres teuren Vaters Seele ergriffen, die sie Tag und Nacht nicht verlassen. Sie hätte sich bemüht, um ihn zu entschuldigen, die Zeit, in der er gelebt, in Anschlag zu bringen; sie hätte sich vorgestellt, wie brav und ehrenhaft er allezeit gewesen sei; aber nichts hätte sie vollständig beruhigen können. Darüber wären Jahre vergangen. Sie hätte den Bergrat geheiratet, wäre glücklich mit ihm gewesen; aber der Untergrund ihrer Seele sei Schmerz und Trauer über die doch höchst wahrscheinlich mangelhafte Gotteserkenntnis ihres von ihr so heiß geliebten Vaters geblieben.

Da hätte sie einmal bei strahlendem Sonnenuntergang an dem Fenster ihres Zimmers — desjenigen, in dem wir uns befanden — gestanden und nach dem hochgelegenen Schlosse hinübergesehen, in welchem gerade die Fenster ganz mit Glanz übergossen gewesen wären, die zu den Zimmern ihrer Großmutter gehört hätten, die ja, wie bekannt, Hofdame gewesen ist. Die Frau Bergrätin sagte, sie erinnere sich genau, dabei nicht an ihren Vater, sondern, wie das nahe liegt, an ihre liebe Großmutter, Frau von Lengefeld, gedacht zu haben. Da plötzlich hätte sie ein Gefühl von etwas sich nahendem Lieben gehabt, ohne daß doch die Zimmertür sich geöffnet habe, uns als sie sich umgewendet, hätte sie ihren Vater, wie sie ihn noch in Erinnerung habe, neben sich stehen sehen. Er hätte einen so unendlich lieben und feierlichen Ausdruck in seinem Angesicht gehabt, daß sie nur mit Andacht und tiefem Erstaunen auf ihn habe blicken können und dann hätte sie noch die Worte, die sich ihr unaussprechlich tief eingeprägt, vernommen: „Sei ruhig, meine Tochter, was du suchst, das habe ich längst gefunden. Wir sind Eins."

Die Studierstube.

3. Jahrg. Juli 1905. 7. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

6. Liebst du?

οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν ηὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε. 1 Theſſ. 2, 8.

In dieſem Worte werden Wirken und Lieben miteinander verbunden. Darum hat Paulus ſo großen Erfolg gehabt, weil er mit dem Evangelium ſich ſelbſt, ſeine Seele gegeben hat, weil er die, die er gewinnen wollte, zuerſt liebgewonnen hat. Und ſo ſteht es bis auf den heutigen Tag: wer wirken will, muß lieben können. Alle Wirkſamkeit ohne Liebe wird zur geſetzlichen Härte und kann nicht evangeliſch ſein, denn eine Predigt ohne Liebe wird kalt und hart. Auch hat jeder Menſch eine Empfindung dafür, ob man ihm darum helfen will, weil man ihn liebt. Liebe hat einen guten Kurs in der ganzen Welt, jedermann läßt ſie ſich gern gefallen. Es gibt keine andere Weiſe, Vertrauen zu gewinnen und ſich Eingang in eines Menſchen Herz zu verſchaffen, als Liebe. Sie läßt ſich durch nichts erſetzen. Die ganze Arbeit unſeres Vereinsweſens und der inneren Miſſion iſt gut und ſchön, wenn ſie das Handwerkszeug wirklicher Liebe iſt, aber ohne Liebe wird ſie zu einem mechaniſchen Apparat, der vielleicht mit viel Geklapper arbeitet und manche äußere Not lindern mag, aber nicht wirklich innerlich gewinnen kann, wenn man durch ihn hindurch nicht eine menſchliche Hand fühlt, eine menſchliche Stimme hört, menſchliches Wohlwollen erkennt. Auch ein Unterricht ohne Liebe kann allerlei Kenntniſſe geben, aber das, worauf es ankommt, leiſtet er nicht, im beſten Fall iſt er ein kaltes Licht. Er faßt die Perſönlichkeit nicht in ihrer Tiefe, und darum kann er ſchließlich auch nicht überzeugen. Wer damit zufrieden iſt, Kenntniſſe zu geben, der mag ſich mit dem Geklapper der Unterrichtstechnik begnügen. Wem aber das höhere Ziel geſteckt iſt, Menſchen zu erziehen, zu bilden, zu gewinnen, ja zu Gott zu führen, der muß ſich ſagen: man empfängt nicht mehr, als man gibt. Den andern gewinnt man nur, wenn man, wie Paulus hier ſagt, ſich ſelber, ſeine Seele gibt. Durch alles Reden, das nicht aus der Liebe kommt, kann man allenfalls überreden, blenden, unterhalten, bezwingen, überwältigen, zum Schweigen bringen, aber niemals zum Glauben bringen. Das Evangelium ſpricht von der Liebe Gottes und es iſt ein Widerſpruch, es mit liebloſem Herzen zu verkündigen.

Freilich ist ein wichtiges Stück unserer Arbeit der Kampf, der, wenn er ernst ist, mit Zorn geführt wird. Aber wir führen einen eigentümlichen Kampf, wir wollen unsere Gegner nicht vernichten, sondern gewinnen, und jeder Gegner fühlt es wohl, ob hinter allem Zorn Haß und Ärger und Rechthaberei steckt, oder der Wille, zu gewinnen und zu erretten.

Eine der wichtigsten Aufgaben des Pfarramtes ist das Trösten; aber nicht Gründe trösten, sondern nur Liebe. Sie allein gibt den feinen Takt, der uns zeigt, wann das Reden am Platz ist und wann das Schweigen, und was man sagen darf. Man pflegt zu sagen, Beileidsbriefe sind die schwierigsten Briefe, wie Reden am Sarge zu unsern schwersten Pflichten gehört, und das ist freilich richtig für unsere von Natur lieblosen Herzen. Dann kommt freilich die jämmerliche Armut und Leere unseres Herzens unweigerlich zutage, und mit Beschämung erfahren wir, wie ohnmächtig wir sind. Wenn man von Amts wegen zum Trösten berufen ist, so lernt man freilich leicht, Worte zu machen, aber ohne Liebe sind sie Phrasen, und das fühlt der andere sofort. Sie kühlen die Wunden nicht, sondern ätzen und reizen sie. Liebe läßt sich nicht erheucheln, es ist sehr bezeichnend, daß im Neuen Testament öfter ungeheuchelte Liebe gefordert wird als ungeheuchelter Glaube. Wieviel wird auch bei uns gescholten über erheuchelten Glauben, und wieviel feiges und träges Gehenlassen der Welt, wieviel Entheiligung des Namens Gottes, die alle mögliche Bosheit und Sünde entschuldigt und gutheißt, segelt in der Kirche unter der Flagge der christlichen Liebe. Und doch ist, eben weil Liebe überall geliebt wird, die Gefahr erheuchelter Liebe viel größer, als die erheuchelten Glaubens. Eine gewohnheitsmäßig gedämpfte Stimme, ein stereotypes Lächeln, sanfte Worte, süße Redensarten, ein unmännliches Auftreten können keinen Menschen täuschen darüber, daß hinter der Amtsmiene der Liebe die Liebe selbst nicht steht. Diese erheuchelte Liebe wirkt lächerlich und stößt ab. Wahrhaftige Liebe, die von Gott kommt, ist natürlich und einfach.

Was für eine schwere Aufgabe ist uns doch damit gestellt, daß wir lieben sollen, von Amts wegen die uns anvertraute Herde lieben. Wie unsympathisch, wie uninteressant, wie widerwärtig sind uns viele Menschen. Damit wäre uns freilich eine unlösbare Aufgabe gestellt, die uns mit Notwendigkeit zur Heuchelei verführen müßte, wenn wir die Liebe aus unserem eigenen Herzen herauspumpen sollten. An dieser Stelle zeigt sich die Wahrheit des Wortes unseres Herrn: „Ohne mich könnt ihr nichts tun." Wenn wir erst einmal erkannt haben, daß Liebe unsere Pflicht ist und Lieblosigkeit unsere Sünde, und wenn wir verstanden haben, was damit von uns gefordert ist, dann wissen wir freilich, wie recht der Herr mit diesen Worten hat. Er ist ein unerschöpflicher Quell von Liebe, er versorgt uns freilich nicht ein für allemal damit. Liebe bekommt man nicht durch die Ordination. Man muß sich täglich neu mit ihr wappnen, um nicht träge und feige und ungeduldig zu werden, aber was Gott fordert, das gibt er, und zu dem Segen, den er denen gibt, die sich seinem Dienste widmen, gehört auch dies, daß er ihnen um

seines Namens und seiner Kinder willen Anteil gibt an dem nie versiegenden Strom von Liebe, der aus seinem eigenen Herzen kommt.

„Ehr' sei dem hohen Jesusnamen,
In dem der Liebe Quell entspringt,
Von dem hier alle Bächlein kamen,
Aus dem der Sel'gen Schar dort trinkt."

Die Theologie als Wissenschaft.

Von Gymnasialprofessor Lic. Dr. Georg Daxer in Békéscsaba (Ungarn).

1.

Das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft kann von zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Man kann untersuchen, wie sich die Resultate der Theologie und der Wissenschaften, die gleiche oder ähnliche Gegenstände behandeln, zueinander verhalten; ob sie übereinstimmen oder nicht und welcher Teil im letzteren Falle Recht behält. Man kann sodann fragen, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, unter den Wissenschaften einen Platz habe und mag dann auch weiter diese Stellung der Theologie in der Reihe der Wissenschaften noch näher zu bestimmen suchen. Wir wollen hier den ersteren Gesichtspunkt außer acht lassen und nur nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie fragen.

Diese Frage hat eine große Bedeutung. Die Art ihrer Beantwortung kann auf die Arbeit der Theologie eine günstige oder schädliche Wirkung ausüben. Sie hat Erscheinungen gezeitigt, die ein helles Licht auf das kirchliche Leben der Gegenwart werfen und dieses scharf beleuchten. Welcher Abiturient, der sich zum Studium der Theologie entschließt, ist nicht von dem Ehrgeiz erfüllt, nur dem Studium einer, den übrigen ebenbürtigen Wissenschaft sich zu widmen. Gar mancher würde wohl eine andere Fakultät wählen, wenn es ausgemacht wäre, daß die Theologie keine Wissenschaft ist. Dann was muß die christliche Kirche sich nicht oft bieten lassen von einzelnen Vertretern ihrer theologischen Wissenschaft, nur darum, weil diese fürchten, ihre Wissenschaftlichkeit könnte nicht anerkannt werden. Hängt doch davon auch die Stellung unsrer theologischen Fakultäten an der Universität ab. Gar manche Anfeindung dieser Stellung, ja ihre Verdrängung aus dem Verband oder ihre Fernhaltung von dem Verband der Universität hat in der falschen Beantwortung dieser Frage ihren Grund. Im Deutschen Reich, das vorwiegend evangelisch ist, werden wohl den Römischen bereitwillig die Tore der Universität für ihre Theologie geöffnet. So zuletzt wieder in Straßburg. Aber in Österreich will man die evangelisch-theologische Fakultät in Wien nicht in den Schoß der Universität aufnehmen. Ebenso können wir Evangelischen Ungarns trotz des bekundeten guten Willens des Kultusministers und der Fürsprache des Staatssekretärs im Kultusministerium, Michael Zsilinsky, der zugleich Distriktualinspektor unsrer evangelischen Kirche ist, zu keiner theologischen Fakultät an unseren Universitäten kommen. Ja

die Klausenburger Universität hat überhaupt keine theologische Fakultät. Dies sind zum Teil sicher Folgen einer falschen Beantwortung unsrer Frage. Wenn wir noch das rege Interesse an dieser Frage und die verschiedenen neuen Gesichtspunkte in ihrer Erörterung in der Gegenwart hinzunehmen, so dürfte es kaum fraglich sein, welche Bedeutung unserer Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie zukommt.

2.

Es ist bekannt, wie Vilmar diese Frage beantwortete. Sein Buch: „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik" (1856), in dem er sie behandelt, wurde von liberaler Seite eine wilde Kriegserklärung gegen jede wissenschaftliche Theologie genannt. Daran ist richtig, daß Vilmar nichts davon wissen will, daß die Theologie eine „Wissenschaft" sei. Nach seiner Ansicht hat sie mit der „Operation der Wissenschaft" nichts zu tun. Dieser Name wird ihr „nur in sehr uneigentlichem, für die Theologie gefährlichem Sinne beigelegt": „Im modernen Sinne Wissenschaft" sei nur „die Naturkunde mit Einschluß der Mathematik und der Medizin, sowie seit der neuesten Zeit auch der Sprachkunde". „Diesen Begriff der Wissenschaft ... auf die Theologie anzuwenden, ist Sache der Atheologie, d. h. ... der Theologie des Abfalls." Darum soll die Theologie „den Begriff der Wissenschaft aus ihrem Bereich entfernen." Man sieht, dieser charaktervolle Theologe nimmt eine entschiedene Stellung wider die Wissenschaftlichkeit der Theologie ein. Und man darf annehmen, daß er das von solchen Voraussetzungen aus tut, die, wenn sie zu Recht bestehen, seine Stellungnahme rechtfertigen könnten. Doch ist es eben eine Frage, ob diese Voraussetzungen richtig sind und ob deshalb die Antwort Vilmars notwendig ist. Wir selbst sind anderer Meinung und haben sie zu begründen.

Der Gegenstand der Theologie ist die christliche Religion. Dies dürfte zugestanden werden. Denn wenn die Theologie auch die übrigen Religionen nicht unbeachtet läßt, so behandelt sie dieselben mit Rücksicht auf die christliche. Nun ist die Religion überhaupt und die christliche insbesondere eine Tatsache, ja eine Macht im Leben des Menschen, die niemand leugnen kann. Hat es nun die Wissenschaft mit dem Verständnis des Wirklichen zu tun, so ist auch die Religion Gegenstand der Wissenschaft. Eben die Wissenschaft, die die christliche Religion zu verstehen hat, ist die Theologie. Wie löst sie die Aufgabe, ein je vollkommeneres, angemessenere Verständnis der christlichen Religion zu erreichen? Bei der Beantwortung dieser Frage beginnen sich schon die Wege der verschiedenen Auffassungen von der Theologie zu scheiden. Wir meinen, daß wir die richtige Antwort auf diese Frage nur so erhalten, wenn wir den Gegenstand der Theologie, die christliche Religion in ihrem wahren Wesen beachten und darauf Rücksicht nehmen.

Man kann nämlich die christliche Religion von zweierlei Standpunkten aus betrachten; vom Standpunkt des natürlichen und von dem des geistlichen Menschen. Von der christlichen Religion kann man auf zwei Wegen eine Erkenntnis erlangen. Entweder kennt man sie, wie sie

jeder Mensch, auch ohne ihr nahezutreten, kennen kann; also als eine Religion, wie eine jede andere. Man weiß dann so viel von ihr, als man von ihr — weil sie auch eine natürliche Seite hat — natürlicherweise wissen kann; etwa wie man von der Lehre eines Philosophen und von seinen Anhängern, seiner Schule etwas wissen kann. Dies ist die Erkenntnis des natürlichen Menschen, bei dem wir einen inneren Anteil an der christlichen Religion, eine innere Stellung zum christlichen Glauben nicht annehmen. Aber man kann die christliche Religion auch aus eigener Glaubenserfahrung kennen. Man kann von dem Evangelium vom Kreuz und was damit zusammenhängt, eine Erfahrung gemacht haben; man kann es, das anderen eine Torheit ist, als eine Kraft Gottes erfahren haben (1 Kor. 1, 18). Dies ist der Standpunkt des geistlichen Menschen, der der christlichen Erfahrung. Wir behaupten nun, daß man nur von diesem Standpunkt der geistlichen Erfahrung aus die christliche Religion wirklich erkennen kann. Im alltäglichen Leben hat auch nur der von irgend etwas eine Erkenntnis, der davon irgend eine Erfahrung machen konnte. Der Blinde weiß nichts von den Farben, der Taube nichts von der Musik. Ebenso kann der von der christlichen Religion keine richtige Erkenntnis haben, der von ihr keine entsprechende Erfahrung gemacht hat. Sie ist umsomehr notwendig, als der Apostel sagt: „Das kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz kommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben. Uns aber hat es Gott offenbaret durch seinen Geist; denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit“ (1 Kor. 2, 9. 10). Wenn also der Gegenstand der religiösen Erfahrung so spezifisch anders ist als der der natürlichen, so muß eine Betrachtung und Beurteilung der christlichen Religion von der beschränkten weltlich-natürlichen Erfahrung aus zu einem schiefen, falschen Bilde von ihr führen. Es ist unbedingt richtig, was der Apostel noch weiter sagt: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, und kann es nicht erkennen; denn es muß geistlich gerichtet sein.“ (1 Kor. 2, 14). Die christliche Religion kann also nur von dem, der in ihr lebt, d. h. vom Standpunkte des geistlichen Menschen verstanden werden. Dieser Standpunkt ist auch in der Theologie einzunehmen. Er entspricht allein dem Wesen (dem Offenbarungscharakter) der christlichen Religion. Es ist der ihrer Besonderheit entsprechende ihr eigentümliche Standpunkt.

Wenn die Theologie diesen Standpunkt einnimmt, lassen sich auch leichter Konflikte mit anderen Wissenschaften vermeiden oder doch wenigstens Angriffe derselben abwehren. Sollten nämlich diese Behauptungen aufstellen, die mit der christlichen Wahrheitserkenntnis streiten, so läßt sich fast immer nachweisen, daß ihr Widerspruch unberechtigt ist, weil er auf einem Mangel der entsprechenden christlichen Erfahrung beruht. Ohne diese Erfahrung reichen die widersprechenden Behauptungen nicht an das Gebiet der christlichen Religion heran. Nehmen wir z. B. die christliche Gotteserkenntnis. Die Philosophie mag in der Erkenntnis Gottes noch so weit vordringen oder aber sie kann jede Aussage über Gott als metaphysische

ablehnen — ihre Erkenntnis von Gott reicht nie an die Aussagen des christlichen Glaubens heran. Sie geht von der Erfahrung des natürlichen Menschen aus und kann die christliche Glaubenserkenntnis, die auf einer anderen, einer besonderen Glaubenserfahrung beruht, nicht widerlegen, freilich auch nicht als wahr erweisen. So ist es zu verstehen, daß der Gottesbegriff der Philosophie oft ein leeres Abstraktum oder auch pantheistisch ist. Damit ist nicht im geringsten gesagt, daß der christliche Glaube auf Grund seiner Erfahrung keinen lebendigen, persönlichen, dreieinigen Gott kennen darf. Vom Standpunkt der christlichen Erfahrung sind diese Unterschiede verständlich, weil man weiß, daß sie auf einem Unterschied der Erfahrung beruhen. Zu Widersprüchen werden sie nur so, wenn man die verschiedenen Quellen der natürlichen und christlichen Erkenntnis nicht beachtet oder nicht anerkennt (d. h. die christliche Erfahrung verwirft) und sie in eins setzt. Auch von einer doppelten Wahrheit ließe sich nur dann sprechen, wenn die zwei Standpunkte nebeneinander stehen würden. So aber befaßt der geistliche den natürlichen unter sich. Beide verhalten sich etwa so zueinander, wie unsere Kenntnis von einem geschichtlichen Ereignis, von dem wir uns zuerst ein wohl richtiges, doch allgemeines Bild machen, zur Erkenntnis desselben Ereignisses, nachdem wir es uns durch eingehenderes Studium der Quellen, also durch Erweiterung unsrer Kenntnis der Tatsachen immer lebendiger und konkreter gestaltet haben. Die letztere Erkenntnis mag die erstere hie und da richtig stellen, doch nimmt sie dieselbe in ihren richtigen Zügen in sich auf. Nur ist, was hier ein gradueller, quantitativer Unterschied ist, beim Verhältnis der natürlichen und religiösen Erfahrung ein spezifischer, qualitativer.

3.

Gegenüber einer Theologie, die einen solchen Standpunkt einnimmt, erhebt sich nun die Frage, ob sie eine Wissenschaft sei. Man nennt ihr Verfahren eine Isolierung der Theologie und verlangt, daß sie nicht vom Standpunkt der christlichen Erfahrung, sondern von einem allgemeineren ausgehe. Nur so habe die Theologie einen universalen Charakter, den sie als Wissenschaft tragen müsse. So wird z. B. verlangt, daß von der Theologie die Wahrheit des Christentums durch eine Untersuchung der Religion nachgewiesen werde. Diese Untersuchung kommt zumeist darauf hinaus, daß man das Christentum als die absolute Religion nachweist, sie bewegt sich also vorwiegend auf dem Gebiet der Religionsgeschichte. Überhaupt beginnt diese verhältnismäßig junge Wissenschaft immer mehr in den Vordergrund zu treten und auch die moderne theologische Wissenschaft zu beherrschen. Sie hat wohl einige tüchtige Leistungen sowohl in der Behandlung einzelner Fragen als in Zusammenfassungen des gesamten gelehrten Stoffes zu verzeichnen. Auch dienen einige wissenschaftliche Zeitschriften ihrer Arbeit. Dennoch wird man sagen dürfen, daß sie noch in ihren Anfängen steht. Und schon übt sie ihren Einfluß auch auf die Theologie mit unwiderstehlicher Macht aus. Die nun, welche mit ihrem Ausgang von der Untersuchung der Religion auf dem Gebiet der Religionsgeschichte sich bewegen, wollen die Wahrheit des

Christentums durch eine Vergleichung der Religionen erweisen. Es ist eine Frage, ob dies zu erreichen ist. Ja es dürfte sicher sein, daß man bei dem Unternehmen einer solchen Untersuchung ohne Voraussetzung über einen gewissen Relativismus nicht hinauskommt und in Skeptizismus gerät. Man kann höchstens so weit kommen, daß das Christentum die bis jetzt erreichte höchste Stufe der Religion ist. Doch so weit, daß es überhaupt die höchste Religion ist, kommt man nicht. Und doch besagt seine Absolutheit dies. Sie sagt, daß der Glaube an Christum für alle Zeiten gilt und bis an das Ende der Tage allein selig mache. Sucht man aber dem Relativismus so zu entgehen, indem man nachzuweisen sucht, daß die christliche Religion unter allen Religionen allein dem Ideal eines höchsten Gutes entspricht, so wird man wohl unbewußt dieses Ideal — wie auch bei der obigen Vergleichung das Maß der höchsten Stufe — vom Christentum selbst nehmen, um es dann in ihm verwirklicht zu finden. Kurz, hält man an der Absolutheit der christlichen Religion fest, so gewinnt man die Gewißheit davon nicht aus der Religionsgeschichte, sondern anders woher, nämlich eben aus der christlichen Erfahrung.

Der mächtige Einfluß der Religionswissenschaft auf die Theologie kommt noch charakteristischer zum Ausdruck in der Anwendung ihrer Methode in der modernen Theologie. Sie besteht in der Forderung, daß alle Religionen qualitativ auf gleiche Stufe gestellt werden. Die Schlagbäume zwischen der christlichen und den natürlichen Religionen müssen abgeschafft werden. Eine besondere christliche und theologische Methode gebe es nicht. Es werden also hier alle besonderen christlichen Voraussetzungen verworfen und für die Behandlung der christlichen Religion die Anwendung derselben Prinzipien und Methoden gefordert, deren sich die übrigen, die profanen Wissenschaften bedienen. Diese Forderung wird z. B. in der modernen Bibelkritik verwirklicht. Theologen, wie Holtzmann, gestehen das ein. Sodann wird ihr in der Benennung einzelner biblischer Disziplinen, ja auch in ihrer Bearbeitung nach religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten entsprochen. Man fordert mit der Verwerfung des Offenbarungsbegriffs, die mit jener Gleichsetzung der christlichen mit den anderen Religionen und der Theologie mit den anderen Wissenschaften enge zusammenhängt, auch die Verwerfung des Dogmas vom Neuen Testament, des Kanons und eine Behandlung der neutestamentlichen Schriften auf gleicher Linie mit den sonstigen literarischen Erzeugnissen des Urchristentums. Das Ende davon ist die völlige Trennung der wissenschaftlichen Theologie von einer kirchlichen, von denen nur jene, die sich um die Kirche nichts kümmert, Wissenschaft ist und wohl allein noch einen Platz an der Universität beanspruchen könnte. Ja, die vollständige Loslösung der Theologie von der Universität und die Einreihung ihrer einzelnen Disziplinen in die übrigen profanen Wissenschaften, wie die Philosophie, Philologie, Geschichte, Kirchenrecht, die Aufsaugung der theologischen Fakultät von der philosophischen ist auf diesem Standpunkt die unumgängliche Folge. Die Universitäten Hollands, z. B. Leyden, sind ein Beispiel dafür. Man sieht, die Verwerfung der besonderen Stellung der christ-

lichen Religion und des entsprechenden Standpunktes der Theologie führt zur Aufhebung ihrer Selbständigkeit und zu ihrer Verbannung von der Universität der Wissenschaften, also auch zur Entziehung der Wissenschaftlichkeit — gerade so wie jene Ansicht, die — sei es aus Feindschaft oder aus Eifer um die Realität des Gegenstandes der Theologie — es offen erklärt, daß die Theologie keine Wissenschaft sei.

4.

Diese religionsgeschichtliche Richtung ist eigentlich nur eine Art des sog. Historizismus, der nur das gelten lassen will, was Ergebnis geschichtlicher Forschung ist. Man fordert, daß die geschichtliche Forschung in der Theologie ganz nach der Methode der Profangeschichte arbeite. Diese aber ist natürlich für die Erforschung des natürlichen Geschehens geprägt. So bedeutet denn eine volle und ganze, ja ausschließliche Anwendung dieser Methode eine gleiche Behandlung der christlichen Religion mit dem sonstigen natürlichen Geschehen. Zu den Prinzipien dieser Methode gehört es nun z. B., daß es keine Wunder geben kann. Biedermann erkennt es in einer Rektoratsrede über Strauß sozusagen als einen Vorzug an, daß dieser „als Maß für die Kritik [der Evangelien] ohne Rückhalt und Klauseln den Satz anwandte: in der Geschichte keine Wunder." Und Harnack erklärt offen: „wir sind der unerschütterlichen Überzeugung, ... daß es ... keine Wunder geben kann." Ja auch eine sonstige göttliche, übernatürliche Kausalität bleibt ausgeschlossen. Dafür tritt dann das Gesetz der Entwicklung oder andere Gesetze ein, nach denen die Geschichte dargestellt und oft auch konstruiert wird.

Es ist nun eine Frage, ob ein solches Verfahren der christlichen Religion gerecht wird. Daß es deren überweltliche, göttliche Natur nicht begreifen kann, darf wohl als ausgemacht gelten. Nur fragt es sich, ob die Geschichtsforschung das einsieht und eingesteht. Tut sie dies und bleibt doch bei ihrem Verfahren, so muß sie wenigstens manches Unerklärliche, Geheimnisvolle in der Geschichte finden und zugeben. In dieses asylum ignorantiae könnten sich dann die übernatürlichen Tatsachen und Wahrheiten der christlichen Religion flüchten. Doch ist damit nicht viel erreicht und sicher nicht die Würde der Religion gewahrt, wenn es dabei bleibt und keine Betrachtung der Religion von einem Standpunkt, von dem sie zu verstehen ist, sich anschließt. Etwa auf diesem Standpunkt mag auch Harnack stehen. Sein Schüler und Apologet, Pastor Rolffs in Stade, betont es wenigstens in seinem Buche: „Harnacks Wesen des Christentums und die religiösen Strömungen der Gegenwart" mit Nachdruck, daß Harnack „als wissenschaftlich arbeitender Historiker" mit der Sünde (nicht wie ein Christ, der in ihr die grauenvollste Paradoxie seines Lebens 2c. sehen mag) rechnen muß „als mit einer regelmäßigen Erscheinung der Geschichte". „Solange er in den Grenzen seiner Wissenschaft bleiben will, kann er Jesus nur als einen der großen Männer ansehen, durch die der Wert der Menschheit gesteigert ist. Eine unregelmäßige Erscheinung in der Geschichte ist er nur, insofern jeder geniale Mensch eine unberechenbare und unerklärliche Erscheinung ist. Was in

seinen Werken und Worten, in seinem Charakter und Geschick über alle (?) menschliche Erfahrung hinausgeht, ist als sein Geheimnis zu respektieren, wie jeder Heros sein Geheimnis hat, — vorausgesetzt, daß die historische Überlieferung solcher Züge sich als zuverlässig erweist." (S. 52. 53.) Und warum dies alles? Weil die Überzeugung von der unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in Natur und Geschichte „die unumgängliche Voraussetzung der modernen Natur- und Geschichtswissenschaft" ist. „Die Wissenschaft würde sich selbst aufgeben, wenn sie die Zuversicht fahren ließe, in allem (?) Geschehen den Kausalzusammenhang aufweisen zu können. Sie mag und muß Rätsel anerkennen, um deren Lösung sie sich vielleicht vergeblich müht; aber sie darf niemals diese Arbeit einfach aufgeben, indem sie dekretiert: das ist ein Wunder." (S. 44). Dabei kommt es darauf an, seine Resultate mit den Mitteln der Wissenschaft zu „allgemeinerer Anerkennung zu bringen". Darum kann man nur solche Erkenntnisse voraussetzen, „die Gemeingut aller wissenschaftlich arbeitenden Historiker und Elemente der modernen Bildung geworden sind". (S. 53). Man sieht, nach Rolffs behandelt Harnack die christliche Religion ganz nach der profanhistorischen Methode vom Standpunkt des natürlichen Menschen. Und dies darum, weil er ein wissenschaftlich arbeitender Historiker ist, also um der Wissenschaftlichkeit willen. Doch ist dies nur die eine Seite seines Verfahrens. Dabei erkennt er ja — wie auch aus den obigen Worten von Rolffs zu ersehen ist — Geheimnisse, Rätsel an. In einer theologischen These (vom 15. Nov. 1899 bei Wobbermin) sagt er: „Die evangelische Theologie soll geschichtliche Wissenschaft sein, aber der Geschichte nicht das letzte Wort lassen." Und Rolffs sagt, daß „für Harnack nicht die Wissenschaft es ist, die dem Leben einen Sinn gibt, sondern die Religion". (S. 44. 45). Doch wird man sagen müssen, daß leider Harnack nicht immer dementsprechend verfährt. Hat wirklich nicht die Geschichte das letzte Wort, so dürfte er nicht oft so sprechen, als ob sie es doch hätte. Er müßte etwas bescheidener von dem Standpunkt der Geschichte aus sprechen und dürfte nicht den Glauben meistern und fordern, daß er sich nach dem Ergebnis der geschichtlichen Forschung richte in solchen Fragen, wo die Geschichte nichts entscheiden kann. So, wenn z. B. gefordert wird, daß die geschichtliche Erkenntnis den Glauben an die Gottheit Christi beeinflussen möge. Da wird dann die geschichtliche Betrachtung leicht zum wirklichen Historizismus, der nur die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung anerkennt und alles, was von seinen Voraussetzungen und durch seine Methode nicht zu begreifen ist, leugnet. Hierher gehört sicher die prinzipielle Leugnung des Wunders bei Harnack. Denn daß darüber letzten Endes nicht durch die Geschichte entschieden wird, sondern durch die Weltanschauung — das darf als allgemein zugestanden gelten.

Die christliche Religion hat wohl eine Seite, nach der sie als geschichtliche Religion auch Geschichte ist. Hier hat die geschichtliche Auffassung und die Geschichtsforschung ein Recht und eine Aufgabe. Und niemand wird leugnen, daß sie sich in dieser Hinsicht wirkliche Verdienste erworben hat. Doch eine alleinige Herrschaft gebührt darum der ge-

schichtlichen und religionsgeschichtlichen Forschung in der Theologie noch nicht. Sie kann — gar mit ihrer profanhistorischen Methode — der christlichen Religion nicht gerecht werden. Denn zu ihren Grundlagen vermag sie nicht vorzudringen. Eine rein profanhistorische Betrachtung wird der Person Christi, seiner Gottheit, dem Wesen der Kirche, auch der Vorsehung Gottes, noch weniger der Inspiration und dem Wesen der Heiligen Schrift, der Offenbarung, dem Ursprung der christlichen Offenbarungsreligion usw. nimmermehr gerecht werden können. Für das Göttliche, Übernatürliche wird ihr immer das Verständnis fehlen, weil die Erfahrung eben mangelt. Darum wird sie es stets leugnen und die christliche Wahrheitserkenntnis verzerren müssen. Es ist ja auch nicht anders denkbar, da ihre Wurzeln anderswo liegen als im allgemeinen Bewußtsein, das die Geschichte anspricht und ausdrückt.

5.

Rolffs vergleicht Harnack, den Verfasser des „Wesens des Christentums", mit Schleiermacher und seinem Dienst, den er seiner Zeit mit seinen „Reden" getan hat. Harnack hat sich „im Zeitalter der historischen Wissenschaften Anspruch darauf erworben, als Historiker ersten Ranges zu gelten," wie „Schleiermacher in seinem philosophischen Zeitalter als Philosoph von selbständiger Anschauungskraft und originaler Gedankenfülle allgemein anerkannt wurde". (S. 4). Es ist wahr, daß in der Gegenwart die Philosophie hinter der geschichtlichen Betrachtung viel zu sehr zurückgedrängt wird. Ritschl und seine Schüler haben den Kampf wider die Metaphysik in der Theologie eröffnet und so auch vieles aus der Dogmatik hinausgedrängt, was bis dahin als wichtige Glaubenswahrheit gegolten hat und bei vielen auch heute noch gilt. Doch scheint sich in der neuesten Zeit eine Wendung anbahnen zu wollen. Schon Kaftan hat neben anderem z. B. (wie Frank) die Bezeichnung Gottes als des Absoluten in Schutz genommen. Und neuerdings hat ein Schüler Kaftans, Wobbermin, der sich übrigens mit Bewußtsein zur Schule Ritschls rechnet, in einem recht lesenswerten Buch („Theologie und Metaphysik" 1901) den Satz aufgestellt: „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich." Es ist hier nicht der Ort, dem Sinn und dem Wert dieses Satzes weiter nachzugehen. Genug an dem, daß er beweist, daß die Philosophie seit neuerer Zeit in der Theologie wieder in den Vordergrund rückt. Man begegnet Versuchen, die Theologie auf die Religionsphilosophie zu gründen und stößt auf Sätze, wie der von F. R. Lipsius (Sohn von R. A. Lipsius), daß „der Philosophie das Recht einzuräumen [ist], von sich aus ein einheitliches Weltbild zu entwerfen und von ihr auch die Entscheidung in religiösen Dingen irgendwie abhängig zu machen".

Dazu kommt noch, daß manche Gegenstände der Theologie und der Philosophie gleich oder doch verwandt sind. Beide streben von den Erfahrungen und Beobachtungen des Lebens, unter Benützung der Resultate der Einzelwissenschaften zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, wodurch dann manche Frage sowohl dem christlichen Glauben als auch

der Philosophie auf gleiche Weise sich erhebt. Nur erbaut sich die Weltanschauung des Glaubens auch auf der religiösen, die der Philosophie nur auf der natürlichen Erfahrung. So ist es denn kein Wunder, daß einmal mit den Wissenschaften, die solche Fragen für die Philosophie vorbereiten, dann mit der Philosophie selbst manche Konflikte des Glaubens und der Theologie sich ergeben. Diese Konflikte treten notwendig ein, wo man die Verschiedenheit der Quellen für die philosophische und die religiöse Erkenntnis nicht beachtet oder verwirft. Denn das ist uns sicher, daß die Philosophie, wie sie eben tatsächlich ist, keine christliche ist in dem Sinne, wie es z. B. Carlblom und Rabus fordern. Sie steht vielmehr mit beiden Füßen auf dem Boden des natürlichen Menschen und seiner Erkenntnis. Von hier sucht sie sich auch der Religion, als einer Tatsache, zu bemächtigen, ihre Erscheinungen zu verstehen. Ihr gegenüber kommt auch die Theologie als Einzelwissenschaft zu stehen, die für die philosophische Bearbeitung die Tatsachen und Erscheinungen des religiösen Lebens wissenschaftlich zu behandeln hat. Nur dürfte es bei diesem Sachverhalt uns wieder klar sein, daß die Philosophie von ihrem Standpunkt eine volle Erkenntnis der christlichen Religion nicht erreichen kann. Wenn sie offen und bescheiden genug ist, sieht und gesteht sie das auch ein. Dann hat es aber auch keinen Sinn, wenn sie sich so gebärdet, als ob ihre Erkenntnis das letzte Wort in den Fragen der Religion wäre und alles verwirft, was über das Maß ihrer Erkenntnis hinausgeht. Dies geschieht sehr oft, ja meistens von seiten der Philosophie. Wir erwähnen z. B. nur Paulsen und Wundt. Jener vertritt einen pantheistischen Gottesbegriff und sucht in seinem lobenswerten Eifer, die Religion und Philosophie miteinander auszusöhnen, diesen Pantheismus als die Wahrheit der Religion nachzuweisen. Soweit dies möglich und eine Übereinstimmung zu erzielen ist, wird das Wesen des Glaubens an einen persönlichen Gott stehen gelassen. Doch sobald Glaubenserkenntnisse, die darüber hinausgehen, in Frage kommen, wie „die vaterlose Geburt Jesu . . . die Wiederbelebung und Himmelfahrt seines gestorbenen und begrabenen Leibes, das ‚mit, unter und bei' seines ‚wahren' Leibes und Blutes im Brot und Wein," wendet er sich ab und sagt: verschont mich, wir verstehen uns nicht. Wundt wieder äußert sich über den Glauben an Gott: „Ein Gott, der durch Wunder in den Gang der Weltordnung eingreift, ist nicht mehr der Gott der ethischen Religionen"; über Christum: „Ein Christus, der Wunder tut oder an dem Wunder getan werden, beeinträchtigt . . . den religiösen Wert [des idealen sittlichen Menschen]." Nach seiner Meinung trägt der persönliche Unsterblichkeitsglaube „einen begehrlichen Egoismus" in den Unsterblichkeitsgedanken hinein.

Dies steht natürlich im Widerspruch mit dem, was wir von der Unfähigkeit der Philosophie, den letzten Grund des Glaubens zu bilden, gesagt haben. Doch sind solche Behauptungen verständlich, wenn man jene Unfähigkeit der Philosophie nicht anerkennt, ja sogar von der Theologie, wenn sie Wissenschaft sein soll, verlangt, wie Wundt, daß „sie sich keiner andern Voraussetzungen und Hilfsmittel bedient, als sie auf allen andern Gebieten historischer Kritik zur Anwendung kommen".

6.

Bei der bisherigen Betrachtung des Verhältnisses der betreffenden Wissenschaften zur Beantwortung der Fragen des christlichen Glaubens und so zur Theologie kam es uns im wesentlichen darauf an, klarzumachen, daß diese Wissenschaften, eben weil und soweit sie mit ihren Methoden und Prinzipien auf dem Boden der natürlichen Erkenntnis stehen, der christlichen Religion nicht gerecht werden können. Und jetzt soll die Theologie — um Wissenschaft zu sein — eben an diese Methode und Prinzipien gebunden sein? Wenn die anderen Wissenschaften eben darum nicht an die Wahrheiten des christlichen Glaubens heranreichen, so ist es unberechtigt, von der Theologie zu verlangen, sie habe sich durch die Anwendung derselben Methode zu gleicher Unfruchtbarkeit in der Lösung ihrer Aufgabe, des Verständnisses der christlichen Religion, zu verdammen.

Die Theologie hat sich vielmehr, wie wir gesehen haben, nach der Besonderheit ihres Gegenstandes zu richten. Sie muß sich deshalb von den anderen Wissenschaften nicht abschließen. Dafür ist schon dadurch gesorgt, daß die christliche Religion auch eine der Welt zugekehrte Seite hat, die eine Behandlung nach der Methode der anderen Wissenschaften fordert. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer stetigen Kenntnisnahme und Mitarbeit von seiten des Theologen an dieser Arbeit. So weit will und kann sich die Theologie von den anderen Wissenschaften nicht isolieren. Sie wird vielmehr in fortwährender lebendiger Berührung und Wechselwirkung mit ihnen bleiben. Aber deshalb darf sie ihren besonderen Standpunkt der geistlichen Erkenntnis nicht aufgeben. Sie verschließt sich sonst den Weg zur Erkenntnis ihres Gegenstandes. Ja dieser Gegenstand, der christliche Glaube selbst leidet darunter, wenn die Theologie seiner sich nach den Prinzipien der anderen Wissenschaften bemächtigen will. Denn es bleiben ihr nicht nur viele Wahrheiten verschlossen; sie erkennt auch viel falsch, und durch unbefugtes Leugnen und durch vermeintliche Berichtigungen schädigt sie dann den christlichen Glauben. Je mehr sie auf jene Forderung eingeht, um so mehr muß sie die religiöse Erkenntnis selbst auflösen, von der der natürliche Mensch nichts versteht.

Da tritt dann der Fall ein, den Vilmar durch die Ablehnung des Namens einer Wissenschaft von der Theologie abwenden wollte. Er lehnt d e n Begriff der Wissenschaft ab — und weil er keinen anderen kennt, darum tut er es so energisch und ohne Rücksicht —, „bei [dessen] vollständiger und folgerichtiger Anwendung die Theologie für denjenigen, welcher dieses Begriffs sich bedient, sich auflöst". (S. 13). Und auch wir meinen, daß dann die Theologie lieber keine Wissenschaft sein möge, als daß sie durch Anwendung einer ihrem Gegenstand widersprechenden Methode diesen selbst schädige oder gar auflöse. D a r u m l e h n e n w i r d i e im Namen der Wissenschaftlichkeit an die Theologie gestellte F o r d e r u n g, daß sie ihren Gegenstand nach denselben Methoden behandle wie andere Wissenschaften, g a n z e n t s c h i e d e n ab. U n d d o c h m e i n e n w i r d a r u m n i c h t, d a ß dann d i e T h e o l o g i e keine Wissenschaft sein könne. Denn von der Theologie fordern, daß sie sich einer Methode

bediene, die auf der alleinigen Anerkennung des natürlichen Geschehens beruht und deshalb die Wahrheit und Wirklichkeit des christlichen Glaubens auflöst, heißt doch das Resultat vorausnehmen. Dies wäre kein voraussetzungsloses Suchen der Wahrheit, sondern ein Forschen unter der Voraussetzung, daß alles, was über die natürliche Erfahrung hinausgeht, a priori unwirklich ist. Und wenn man das im Interesse der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der wissenschaftlichen Resultate fordert, so mag darauf hingewiesen werden, daß es im Wesen des christlichen Glaubens liegt, daß er dem natürlichen Menschen — dem allgemeineren Bewußtsein — nicht bewiesen werden kann. Insofern ist seine Erkenntnis und auch die Resultate der Theologie nicht allgemein und notwendig. Wer danach trachtet, kann der Theologie nur die natürliche Seite der christlichen Religion zur Behandlung zuweisen, wie es etwa die Stellung Harnacks ist. Doch erhebt unter der Bedingung der spezifischen christlichen Erfahrung auch die christliche Glaubenserkenntnis den Anspruch der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Und da alle Menschen sich doch bekehren können und damit erst zu ihrem wahren Wesen eines Menschen und der Persönlichkeit kommen, insofern erhebt die christliche Erkenntnis mit Recht den Anspruch. Auch wird die Allgemeingültigkeit der Resultate anderer Wissenschaften nicht unbedingt und überall wirklich.

Damit nimmt die Theologie gar keine Ausnahmestellung im Kreise der Wissenschaften ein. Sie wird zu keiner Geheimlehre und hat sich nicht dagegen zu verteidigen, daß sie sich nicht in die Karten sehen lassen wolle. Sie arbeitet einmal mit denselben Gesetzen des Denkens wie die andern Wissenschaften. Dann macht sie nur die eine Voraussetzung, die in ihrem Gegenstande liegt. Sie setzt die Wirklichkeit ihres Gegenstandes voraus. Die Wahrheit der christlichen Religion sichert ihr Recht, deren Besonderheit ihre Selbständigkeit. Was dazu andere Wissenschaften sagen, kümmert sie wenig, und wenn diese von ihrem natürlichen Standpunkt ihren Gegenstand und ihr Recht leugnen, so kennt sie den Grund davon, begreift den Widerspruch und erkennt damit die Unrechtmäßigkeit solcher Angriffe. Auch die anderen Wissenschaften setzen die Wirklichkeit ihres Gegenstandes voraus, unbekümmert um etwelche erkenntnistheoretische Standpunkte, die die objektive Wirklichkeit desselben in Frage stellen oder leugnen. Solche Gegensätze wird es immer geben und auch die Theologie wird immer Bestreiter ihres Gegenstandes und ihres Rechts wider sich haben. Sie mögen ihr dazu dienen, daß sie sich ihres Rechtes und des Unrechtes ihrer Gegner immer wieder von neuem vergewissere. Doch zur Verleugnung ihres Standpunktes darf sie sich nie — auch um der Wissenschaftlichkeit willen nicht verleiten lassen.

Wenn die Theologie auf ihrem Standpunkt verharrt und von hier wirklich im Verständnis des christlichen Glaubens etwas leistet — wie sie dies nur so imstande ist, wenn sie den Wahrheitsmomenten in der Position der Gegner gerecht, aber ihrem Standpunkt dabei nicht untreu wird — so wird man ihr die Wissenschaftlichkeit nicht streitig machen. Was hat den Naturwissenschaften und den Geschichtswissenschaften ihren Ruhm der Wissenschaftlichkeit eingetragen, wenn nicht ihre staunbaren

Leistungen? Ja hat man nicht in der Blütezeit der Naturwissenschaft den Begriff der Wissenschaft auf sie allein, dann aber zu andern Zeiten, als auch andere Wissenschaften sich hervortaten, wieder auf diese zugeschnitten? Hat man diesen Begriff mit der Zeit nicht so erweitert, daß auch die Geschichtswissenschaft, ja allmählich alle Geisteswissenschaften drin Platz haben? So mag denn auch die Theologie nur rechtschaffen auf ihrem Standpunkt arbeiten. Und so gewiß nur von da etwas zu erreichen ist, so gewiß wird ihr Bemühen nicht umsonst sein. Wenn sie dann etwas Ersprießliches leistet, wird man den einseitigen Begriff der Wissenschaft ändern, so daß auch sie darunter Platz hat. Man wird ihr dann, ja wir sind überzeugt, man kann ihr schon heute, eben auch weil sie im Verständnis ihres Gegenstandes nicht Geringes leistete, den Namen einer Wissenschaft nicht vorenthalten.

Darum liegt es an uns, den Theologen, sei es im praktischen Amt oder im Dienst der Wissenschaft, unser Herz und Hand einer solchen wahrhaft christlichen aber auch wirklich wissenschaftlichen Theologie zu widmen. Wenn wir fleißig Hand anlegen und ihre Probleme, ihre Resultate durch emsige Mitarbeit fördern helfen, so tragen wir auch mit dazu bei, daß ihre Wissenschaftlichkeit auch bei festem Beharren auf ihrem ihr eigenen Standpunkte in immer weiteren Kreisen anerkannt werde. Dazu kann sowohl die Förderung ihrer Arbeit als auch die Bereitung ihres Bodens durch Erweckung des Sinnes für das christliche Glaubensleben wesentlich beitragen.

Zum Verständnis des Reiches Gottes (1).

Von Julius Boehmer.

1.

Das Reich Gottes ist, wie bekannt, einer der Grundbegriffe christlicher Theologie und volkstümlich-christlicher Ausdrucksweise. Die Verbindung stammt aus dem Neuen Testament, genauer aus der Predigt Jesu: wenigstens geht ihre bis auf den heutigen Tag fortgehende Wertschätzung hierauf zurück. Bibelkenner wissen, daß der Ausdruck hier nicht neu war, sondern schon im Alten Testament seine Wurzeln hat. Die theologische Wissenschaft hat längst dargetan, daß die Sache selbst mindestens bis in die Anfänge der Religion Israels hineinreicht.

Das Reich Gottes: der Ausdruck ist im heutigen Sprachgebrauch abgeschliffen, so unpräzise wie möglich. Daß Gott hier als König vorgestellt ist, und das Reich sein Königtum, seine Königsherrschaft meint, so wenigstens nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift und der gleichzeitigen jüdischen Literatur, tritt in den wenigsten Fällen, wo es gebraucht wird, hervor. Noch weniger, in welchem Sinn der Königsname von Gott gebraucht wird.

Uns interessiert als Christen und christliche Theologen an sich nur das Reich Gottes in der Predigt Jesu. Allein um dieses sachgemäß und ganz zu verstehen, bedarf es einer Untersuchung des gesamten Sprach-

gebrauchs seiner Zeit im weitesten Sinne des Worts, einer Erkenntnis des ganzen „Milieus“, der Gedankenwelt, die Jesu Predigt voraussetzt. Das Reich Gottes bei Jesus hat seinen Unterbau in der Geschichte seiner Zeit, allgemein geredet, und dieser zeitgeschichtliche Unterbau ist breit und — weniger bekannt als er verdient. Es lohnt, ihn gründlich ins Auge zu fassen und also Beiträge zum Verständnis des Reiches Gottes, auf das es uns ankommt, zu gewinnen.

Zwar könnte man sagen: das Wichtigste sei doch wohl die alttestamentliche Vorbereitung und Grundlegung für das Reich Gottes. Und in der Tat erkennen wir in den zeitgeschichtlichen Vorstellungen überall Nachwirkungen des Alten Testaments. Aber hier, im Alten Testament, ist es eigentlich nur eine kleine Gruppe von Gedanken, die für das Verständnis des Reiches Gottes in der Predigt Jesu von unmittelbarer Bedeutung sind. Bei den meisten ist doch nachzuweisen, seitdem die zeitgenössische jüdische Literatur in den Apokryphen, Pseudepigraphen und anderen rabbinischen Schriften uns bekannt geworden ist, daß diese Literaturgattung das Verständnis der alttestamentlichen Bücher vermittelt hat.

Es genügt daher an dieser Stelle eine kurze Erinnerung daran, daß der Gedanke: Jahwe, König Israels, König der Völker, König der Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der alttestamentlichen Religion geläufig ist. Schon Mose setzte fest, daß die gesamte Leitung und Regierung des Volkes Gott gebühre. Und selbst als Israel seit Saul ständig irdische Könige hatte, vergaß man nie, wenigstens nicht die Träger der Jahwe-Religion, daß Jahwe der eigentliche Herrscher von Volk und Land sei. Alle Propheten betonten, daß der göttliche Herr im Himmel Forderungen religiöser, sittlicher, sozialer, politischer Art habe, die unbedingte Durchsetzung, baren Gehorsam verlangten; sie stellten es auch in ihren Weissagungen in Aussicht, daß Gott selber sie durchsetzen werde. Das alles ist richtig und von niemandem je im Ernst bestritten worden. Besonders ist seit Einführung des Deuteronomiums die Religion zu einer Art Staatseinrichtung geworden, die sich in einer ganz bestimmten Verfassung Ausdruck schafft, in allmählicher Entwicklung eine Theokratie, d. h. Priesterherrschaft anbahnt und vor allem durch Hesekiel prophetisch fundiert, nach dem Exil ihre sichtbare Ausgestaltung findet und in Tat und Theorie fortbestand bis in die christliche Epoche.

Doch eine andere Frage ist, wann alle diese Gedanken, dieser eigenartige Besitz der Religion Israels seinen Ausdruck in dem Titel des Königs Jahwe fanden. Um diesen Ausdruck und seine Entstehung und erste Geschichte handelte es sich in der Schrift Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes (Leipzig, Hinrichs 1902). Das gerade war der Zweck der hier angestellten Untersuchungen. Daß es nicht auf den m-l-ch-Namen ankommt, sondern Jahve König sein und als solcher charakterisiert werden kann, ohne so zu heißen, versteht sich und ist auch aus jener Schrift von einigen Kritikern mit Recht herausgelesen worden, während andere es vermißten oder gar in Abrede gestellt glaubten.

Was meint nun der König? Ohne allen Zweifel ist es semitische Auffassung, die auch im Alten Testament wiederkehrt, daß ein m-l-ch 1. den Führer im Kriege, 2. den Richter im Frieden bezeichnet. Daß außerdem die Gottheit der Semiten vielfach (nicht durchweg, wenigstens ist eine allgemeinsemitische Melech-Gottheit bisher nicht nachgewiesen) König hieß und in diesem Fall meist als grausam und blutdürstig, als Feuergott erscheint, liegt auf dem ersteren Gebiet. Der grausame, blutdürstige Feuergott hängt mit der Idee des Königs als eines Kriegsführers zusammen. Überall brauchte er daher keineswegs ein solcher zu werden, z. B. nicht bei unkriegerischen Völkern wie den Phöniziern, wie denn Melkart (מלך כרת = Stadtkönig) keinen verzehrenden, vernichtenden Charakter gehabt zu haben scheint. Ebenso aber konnte der Feuergott einen anderen Namen als m-l-ch führen. Man hat daher ganz und gar nicht nötig, anzunehmen, daß irgendwann und irgendwo einmal vielleicht der Charakter irgend einer anderen Gottheit auf den m-l-ch übertragen wurde und so der m-l-ch eine blutdürstige Gottheit geworden wäre: der Krieg mit seinem blutigen Charakter, mit seinen Grausamkeiten und Greueln erklärt alles.

Und da nun einmal der m-l-ch-Gott bei den Semiten diesen spezifischen Sinn gewonnen hatte, so kann es nicht auffallen, daß die Wiederspiegelung davon auch in Israel und in der israelitischen Religion ihre Stelle hat. Allerdings ist hier daraus unter dem Einfluß der prophetischen Wirksamkeit der heilige Gott geworden, der sich mit aller Strenge und im Gericht der Vernichtung gegen die Sünder in seinem Volk und in allen Völkern kehrt.

Auf der anderen Seite ist der König Gott in Israel wie bei den Semiten überhaupt der Richter im Frieden, der Streitigkeiten schlichtet und insbesondere den Bedrängten hilft. Ein Zeugnis dafür unter vielen bieten aus ältester Zeit die Gesetze Hammurabis, wo es im Eingang heißt: „ich Hammurabi, der erhabene Fürst, der das Recht im Lande durchsetzt, der den Schlechten und Bösen vernichtet, damit der Starke dem Schwachen nicht schade, berufen, das Wohlbefinden der Menschen zu fördern" (Winckler, S. 3), und ähnlich am Schluß: „Der König soll (immerdar) seine Untertanen nach dem Gesetz regieren, ihnen Recht sprechen, Entscheidungen geben, aus seinem Lande Böse und Frevler ausrotten und seinen Untertanen Wohlbefinden schaffen" (Winckler S. 79). Ähnlich heißt auch wohl Samas, der babylonische Sonnengott, gelegentlich „der König der Gerechtigkeit", vor dem allezeit die Gottheiten „Recht" und „Gerechtigkeit" stehen (vgl. Delitzsch, Babel und Bibel III, S. 27. 28), ohne daß seine Tätigkeit nach dieser oder jener Richtung eigens gekennzeichnet wäre. Aus dieser Auffassung ist in Israel unter dem Einfluß seiner Propheten der König Gott als Gott des Heils geboren worden, der in Liebe und Gnade seinem Volk zugetan, dieselbe Liebe und Gnade allen Menschen zugedacht und verheißen hat.

Nur darf man freilich diese beiden Auffassungen nimmermehr isoliert einander gegenüberstellen, noch weniger wider einander ausspielen. Am allerwenigsten aber darf der Schein erweckt werden, als wenn ausschließ-

lich der erste Gesichtspunkt bei den Heiden, einzig der zweite in Israel gültig gewesen wäre. Eine scharfe Spaltung zwischen dem Könige Gott, der mit den Prädikaten der Erhabenheit, Macht und vernichtenden Strenge der alt- und gemeinsemitischen Gedankenwelt angehöre, und dem Könige Gott, der, seinem Wesen nach Liebe, nur in Israel, eine Frucht der Offenbarungsreligion, heimisch sei, eine solche Spaltung wäre ohne Zweifel vom Übel. Denn sicherlich ist Macht und Erhabenheit und Strenge stets mit dem Königsnamen in Zusammenhang gebracht worden, und Gott der heilige und unerbittliche Rächer aller Sünde in der Religion Israels auch auf ihrer höchsten Stufe unveräußerlich. Allein wenn auch beides auf beiden Seiten vorhanden ist, Macht, Gewalt, Vernichtung und Hilfe, Güte, Segen im Königsnamen des Gottes Israels und der außerisraelitischen semitischen Götter, so ist doch der Unterschied handgreiflich, daß Macht, Gewalt, Vernichtung an den heidnischen Gottheiten hervortreten, daß ein wesentliches Prädikat dieser ihre Grausamkeit ist, während an Israels Gott die Liebe und Treue das hervorstechende Merkmal ist. Hier wie dort aber wird der Königsname Gottes in eben dem genannten Sinne angewandt.

Man kann diesen Tatbestand verschieden formulieren. Man kann mit Bertholet (Th. L.Ztg. 1903, Sp. 418) fragen: „Bedeutet nicht gerade die königliche Macht nach außen in so vielen Fällen das Heil des Volkes nach innen, zumal auf antikem Boden?“ soll aber dabei nicht vergessen, daß auch diese Gegenüberstellung Gefahr läuft, doktrinär und schematisch zu werden, wenn die hier zum Ausdruck gemachte Gedankenkombination sich nicht auf einen klaren Text stützen kann. Auf alle Fälle kann man das königliche Walten Gottes erst dann richtig verstehen, wenn man das menschliche Königtum und alle Gedanken, Meinungen, Erwartungen, die in Zusammenhang damit stehen, zum vollen Verständnis gebracht hat. Gleichwie also im alttestamentlichen, so muß auch im zeitgeschichtlichen Unterbau des Reiches Gottes das menschliche Königtum nach allen Seiten hin illustriert werden, und die Texte, die dahin gehören, zu analysieren, ist nichts weniger als überflüssig.

Das Entscheidende wird bleiben, daß vom Alten Testament aus die Linien durch die zeitgeschichtliche Literatur im weitesten Sinne des Worts so gezogen werden, daß sie wirklich bis an die Grenze des Neuen Testaments münden. Kaum scheint es notwendig, den Satz: „Alle Linien des Alten Testaments müssen so weit gezogen werden, daß sie in das Neue Testament einmünden“ (Alttest. Unterbau S. 5) gegen das wunderliche Mißverständnis eines Kritikers zu sichern, der dazu fragt: ob also auch diejenigen der Archäologie, Linguistik usw. In jenem Satz handelt es sich selbstverständlich — was auch nach dem ganzen Zusammenhang, wo von „Problemen der alttestamentlichen Theologie“ die Rede ist, unverkennbar — um die religiöse Gedankenwelt. Dabei können auch nur solche Linien in Betracht kommen, die sich wirklich bis an die Schwelle des Neuen Testaments ziehen lassen und nicht vorher abbrechen oder eine andere Richtung nehmen, also am Neuen Testament vorbeiführen.

Daß es solche gibt, sollte in der christlichen Theologie nicht länger bezweifelt werden. Daß überhaupt viel Arbeit am Alten Testament geschieht im Namen der Wissenschaft, die zuletzt doch der Erkenntnis der alttestamentlichen Religion und demgemäß auch dem theologischen Fortschritt wenig zugute kommt: diese Einsicht beginnt sich erst sehr allmählich Bahn zu brechen. Die alttestamentlichen Fachleute sind hier vielfach in einer gewissen Befangenheit und wie gehindert, die richtigen Maßstäbe zu erkennen. Da tut es gut, wenn Nicht-Alttestamentler, seiens Theologen oder Philologen und Historiker, selbst Naturwissenschaftler auch ihr Wörtlein zur Sache reden; denn nicht bloß einem Winckler, sondern auch einem Chamberlain hat in gewissen Grenzen die alttestamentliche Wissenschaft mancherlei programmatische Förderung zu danken, wogegen die religionsgeschichtlichen Erweiterungen des alttestamentlichen Gesichtskreises als allzu bekannt kaum der Erwähnung bedürfen. Ein gar gewichtiges Zeugnis in der Sache hat unlängst Seeberg, die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert S. 333 f. abgelegt. Er urteilt:

„Das Schlimme bei dieser Lage der Dinge (sc. in dem üblichen Betriebe der alttestamentlichen Wissenschaft) ist vor allem dies, daß die gesamte Arbeit uns von einem theologischen Verständnis des Alten Testaments mehr und mehr entfernt, und daß wir dem rein geschichtlichen Verständnis der Dinge auch nicht viel näher gekommen zu sein scheinen. „Quellenscheidungen" und Hypothesen, die feststellen, was geschehen „mußte", belasten das alttestamentliche Studium und gefährden bei jüngeren und unerfahreneren Leuten nicht selten eine frische Entwicklung der religiösen und theologischen Erkenntnis. Und bemessen an der Bedeutung des alttestamentlichen Studiums für das Ganze der theologischen Erkenntnis, scheint doch zu viel Zeit und Mühe — bei verhältnismäßig geringem Ertrag — hieran gesetzt zu werden. Man wird diesem Gang der Dinge gegenüber die peinliche Frage nicht los, was denn dies alles mit der Theologie zu schaffen hat? Wenn wir seit Schleiermacher wissen, was schon Luther wußte, daß die Aufgabe der Theologie in dem Verständnis der positiven Gedanken und Wirkungen Jesu besteht, so legt sich freilich die Frage nahe, inwiefern dieser ganze Betrieb noch in den Bereich der Theologie hineingehört?

Die Kirche und die Theologie haben an dem Alten Testament ein besonderes und begrenztes Interesse. Darin besteht es, daß der Herr an diesen Schriften seine Gedanken herangebildet hat, daß sie dem Menschensohn zur Speise gedient haben, und daß diese Geschichte eine Entwicklung darstellt, die in Jesus ihr Ziel findet. Daß Jesus diese Worte gelesen und diese Gedanken geglaubt hat, das verleiht ihnen für den Christen einen spezifischen und schlechthin eigenartigen Wert. Im Anschluß an diese Bücher sind die großen weltbewegenden Ideen von dem Vater im Himmel, seiner Herrschaft und seinem Reich, von der Versöhnung und Rechtfertigung, von der Schuld und Sühne, von der Gnade und Gerechtigkeit geprägt worden. Die Autorität Jesu, die der Christ als lebendige erfährt, tritt für sie ein. Deshalb wird der Christ das Alte Testament nie ausstoßen können aus der „Heiligen Schrift" und er wird um

des Zusammenhanges willen mit Christus dieser Geschichte eine spezifische Bedeutung beilegen."

Deshalb ist es nicht bloß gerechtfertigt und geboten, sondern das dringendste Bedürfnis theologisch-wissenschaftlicher Arbeit, daß ein so grundlegender und zentraler Gedanke in der Predigt Jesu, wie der vom Reiche Gottes durch eine allseitige Darstellung der von ihm vorausgesetzten Gedankenwelt im Judentum, dem Erben und Träger der kanonischen Schriften des Alten Testaments, geklärt oder zunächst unterbaut werde. Erst wenn der Unterbau gänzlich vollendet, kann mit dem Ausbau begonnen werden. Die folgenden Beiträge aber haben es lediglich mit dem Unterbau zu tun.

Der Materialien, die bei dem zeitgeschichtlichen Unterbau in Betracht kommen, sind es dreierlei: die Septuaginta-Übersetzung, die Apokryphen und Pseudepigraphen, die in engerem Sinn rabbinische Literatur. Mag diese dreifache Gruppierung geschichtswissenschaftlich nicht ganz korrekt sein, so empfiehlt sie sich, wie wir sehen werden, aus praktischen Gründen.

Wir wenden uns also zunächst der Septuaginta zu.

2.

Als Eingang zur apokryphischen und pseudepigraphischen Literatur, wenigstens soweit sie hellenistischen Ursprungs ist, jedenfalls als Bindeglied zwischen dem Kanon des hebräischen Alten Testaments und der nachkanonischen jüdischen Literatur überhaupt hat die griechische Bibelübersetzung der Septuaginta eine einzigartige Bedeutung. Genauer gesagt: die Septuaginta-Übersetzung der alttestamentlichen Schriften des hebräischen Kanons; da ja eine Reihe von Schriften in der Septuaginta original sind. Zeigt diese Übersetzung, die frühestens im dritten vorchristlichen Jahrhundert begonnen wurde und zu der Zeit, als die letztentstandene Schrift des hebräischen Alten Testaments, das Buch Daniel, das Licht der Welt erblickte, noch keineswegs fertig war, deren Text zudem einer viel freieren Behandlung unterlag als der des hebräischen Originals, zeigt sie Spuren, die im Blick auf unseren Gegenstand beachtenswert sind?

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht leicht, weil eine genügende Textausgabe der Septuaginta bisher fehlt, und weil insbesondere eine Reihe gerade von hieher gehörigen Stellen im Argen liegt. Man darf sich daher nicht wundern, wenn das Ergebnis der Befragung der Septuaginta etwas dürftig ist, umsomehr als wir naturgemäß uns nur auf Tatsachen, nicht auf Wahrscheinlichkeiten und Vermutungen zu stützen bemüht sind. Immerhin ist das Ergebnis derartig, daß es auf einige Beachtung Anspruch hat.

Zunächst ist festzustellen, daß dem hebräischen מלך und seinen Derivaten in der Septuaginta *βασιλευς* mit Derivaten (*βασιλευειν, βασιλεια* usw.) entspricht. Die Ausnahmen sind so verschwindend an Zahl, daß sie gegenüber dem Gesamteindruck gar nicht in Betracht zu kommen scheinen: umsomehr sind sie ins Auge zu fassen und zu prüfen.

In der Septuaginta kommt *βασιλευς* an Stellen, wo es der he-

bräischen Vorlage entspricht, rund 2500 mal vor. Unter diesen 2500 Stellen gebieten einige wegen der an ihnen zu machenden Beobachtungen für ein Weilchen Halt. Nämlich:

1. Nicht selten wird *βασιλευς* zu dem Namen eines Königs hinzugefügt, wo es im Hebräischen nicht steht. Vorerst zu Pharao, z. B. Gen. 45, 21. 47, 4, Ex. 3, 10. 11. 4, 18, aber auch Hes. 32, 31. Da an anderen Stellen auch der masoretische Text neben Pharao „König (von Ägypten)" liest, so ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß es sich um verschiedene Lesarten handelt. Diese Möglichkeit verliert allerdings viel, wenn man sieht, wie Pharao (ohne Artikel) von den Septuaginta als Eigenname oder Quasi-Eigenname behandelt wird, und damit die Vermutung gerechtfertigt erscheint, daß *βασιλευς* zur Erläuterung des dem griechischen Leser nicht verständlichen *Φαραω* dienen soll. — Für die meisten anderen Stellen dagegen, wo nicht gerade vom Pharao die Rede ist, kann eine ähnliche Erklärung nicht beigebracht werden; z. B. Deut. 2, 31. 32, wo Sihon *βασιλευς* genannt wird. Vor allem aber in den Königsbüchern haben wir hinsichtlich des Sprachgebrauchs einen großen Unterschied zu beobachten. So setzen 2 Sam. 9, 6; 11, 18 die Septuaginta *βασιλευς* zu David, 2 Sam. 11, 22; 18, 31 steht *προς τον βασιλεα*, wiewohl es im masoretischen Text fehlt und nach dem Zusammenhang überflüssig ist. Die Anrede an den König אֲדֹנִי 2 Sam. 11, 32 wird wiedergegeben: *ο κυριος μου ο βασιλευς*. Ferner 15, 22 „es sprach David": *ειπεν ο βασιλευς*; 16, 6 „zu seiner Rechten und zu seiner Linken, was vollkommen deutlich ist: *εξ ευωνυμου του βασιλεως κτλ*. Diese Stellen könnten beliebig vermehrt werden. — Auf der anderen Seite freilich ist auch das nicht zu übersehen, daß z. B. 2 Sam. 16, 6 der masoretische Text „David" und „der König David" unmittelbar nebeneinander haben; ferner, daß an manchen hiehergehörigen Stellen die Septuaginta-Handschriften zum Teil *βασιλευς* lesen, zum Teil nicht (z. B. 1 Kön. 1, 15. 17 *βασιλευς* nach A, nicht dagegen nach B; aber auch das Umgekehrte findet sich, daß B *βασιλευς* hat, A dagegen nicht), wiewohl im Zusammenhang sonst nichts auf Textverlesung hinweist. Man sieht aber hier an einem Einzelfall, der glücklicherweise von keiner besonderen Bedeutung ist, wie unsicher es mit der Text-Überlieferung steht, wie willkürlich die Abschreiber verfahren sind. Und doch kann selbst dieses scheinbar so willkürliche Verfahren der Abschreiber im Zusammenhang mit anderen Erscheinungen uns Belehrung erteilen, da es, wenngleich ohne daß die Übersetzer sich dessen bewußt wurden, auf dem Hintergrund einer ganz bestimmten Schätzung von *βασιλευς* ruht. Das zu erkennen, bedarf es noch des Aufmerkens auf einige andere Erscheinungen.

2. Nicht mehr ganz auf der bisher gezogenen Linie liegt es, wenn auch Jos. 16, 10 in einem von den Septuaginta gemachten Zusatz *Φαραω βασιλευς Αιγυπτου* steht (ähnlich 23, 5), wenn Ri. 3, 20 zu *λογος θεου μοι προς σε* (genaue Wiedergabe des Hebräischen) ganz unnötigerweise *βασιλευ* als Anrede beigefügt wird. Im ersten Falle ist deutlich, wie es gleichsam selbstverständlich war, daß *Φαραω* durch *βασιλευς Αιγυπτου* erklärt zu werden pflegte; im zweiten, wie natürlich und ge-

boten dem Übersetzer die ausdrückliche Benennung eines Königs mit seinem Titel bei der Anrede schien. Noch bezeichnender aber sind Fälle wie die folgenden: Jos. 13, 13 „Gesur und Maakat wohnt unter Israel bis heute" wird wiedergegeben: *ο βασιλευς Γεσιρι και ο Μαχατι*; 1 Sam. 10, 18 „aus der Hand Ägyptens" ist übersetzt: *εκ χειρος Φαραω βασιλεως Αιγυπτου*[1]); 1 Kön. 10, 24 „die ganze Welt" wird ausgedrückt: *παντες βασιλεις της γης* sc. suchten Salomos Angesicht (vgl. dazu 26, wo Salomo *ηγουμενος παντων των βασιλεων απο του ποταμου κτλ.* heißt); Jes. 45, 13 *ηγειρα αυτον* (Cyrus) *μετα δικαιοσυνης* hat als Zusatz *βασιλεα* erhalten; 51, 4 ist für לְאֻמִּים (Völker, sc. hört auf mich) *οι βασιλεις* gelesen.

3. Vor anderen bemerkenswert ist das Buch Daniel. Das 4. Kap. allein hat 14 Stellen mit *βασιλευς*, wo es in der Vorlage nicht steht. Das ganze Buch hat 50 Stellen mit *βασιλευς*, wo das Hebräische oder Aramäische es nicht hat. Dabei kommen im ganzen nur 150 Stellen in Betracht, sodaß also an rund einem Drittel der Stellen *βασιλευς* erst von den Septuaginta eingeführt ist. Das ist sicher auffällig, auch wenn wir berücksichtigen, daß hie und da verschiedene Lesarten zugrunde liegen können. Die Übersetzung von Theodotion hat zwar an einigen (etwa 10) Stellen weniger als die Septuaginta *βασιλευς*; aber unter 140 Stellen sind höchstens 8, wo es im masoretischen Texte fehlt.

4. Noch manche andere Stellen, wo die Septuaginta Zusätze haben, ließen sich anführen. Allein, wo ihnen die hebräische Vorlage fehlt, oder diese unsicher ist, ist ihre Verwertung fragwürdig. Erwähnenswert in besonderem Sinn ist sodann der Zusatz der Septuaginta Spr. 24, 23; *μηδεν ψευδος απο γλωσσης βασιλει λεγεσθω και ουδεν ψευδος απο γλωσσης αυτου ου μη εξελθη. μαχαιρα γλωσσα βασιλεως και ου σαρκινη. ος δ' αν παραδοθη, συντριβησεται. εαν γαρ οξυνθη ο θυμος αυτου, συν νευροις ανθρωπους αναλισκει και οστα ανθρωπων κατατρωγει, και συγκαιει ωσπερ φλοξ, ωςτε ἄβρωτα εἶναι νεοσσοῖς ἀετῶν.* Dazu nehme man 1 Chron. 29, 11: *απο προσωπου σου ταρασσεται πας βασιλευς* (im Gebet zu Gott), eine Stelle, der ebenfalls in der hebräischen Vorlage nichts entspricht. In beiden ist ein vom alttestamentlichen gar verschiedener Geist nicht zu verkennen. Im Alten Testament ruht der Ton auf der Milde und Freundlichkeit des Königs (s. S. 401); hier ist seine Gewalt und Furchtbarkeit das, was ihn kennzeichnet, die aber freilich immer unter der noch größeren Gewalt und Furchtbarkeit Gottes steht.

5. Seltener tritt der Fall ein, wo die Anrede *βασιλευς* auch zu Gott hinzugefügt wird, nämlich Deut. 9,26, wo אדני יהוה durch *κυριε βασιλευ των εθνων* wiedergegeben ist.

---

[1]) Hier liegt vielleicht ein Ausgleich oder eine bessere Lesart zu Grunde, da bald darauf מַמְלָכוֹת folgt. Kautzsch scheint das nicht anzunehmen, da er die Septuaginta an dieser Stelle nicht berücksichtigt. Ähnlich übrigens 1 Sam. 12, 9 „der Feldhauptmann von Chazor", wofür *αρχιστρατηγος Ἰαβὶς βασιλεως Ἀσωρ* steht; viele andere Stellen, wo die Septuaginta, wie mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, den richtigen Text haben, bedürfen nicht der Anführung.

6. Bedeutsam ist endlich, daß nicht bloß zur Übersetzung von מלך, sondern auch noch von neun anderen Ausdrücken *βασιλευς* verwandt wird. Allerdings geschieht dies nur ganz ausnahmsweise, in der Regel nur je an einer einzigen Stelle. Nämlich 1. das Poel von חקק Ps. 59 (60), 9 = Ps. 107, für „Herrscherstab“; 2. מָרֵא Dan. 4, 26 (Theodotion liest hier *κυριε*); 3. מֹשֵׁל Spr. 29, 12; 4. נָגִיד Spr. 28, 16. 1 Chron. 29, 22; 5. נָדִיב Num. 21, 18. Spr. 19, 6. 6. נָשִׂיא Gen. 23, 6 (von Abraham); 7. סָגָן Neh. 2, 16 (nur S. 1, andere Handschriften: *φυλάσσοντες*); 8. קָצִין Spr. 25, 15; 9. שַׂר sc. הָעִיר 1 Kön. 22, 26 (A hat *αρχοντα της πολεως*, Luther: Bürgermeister; gemeint ist der Stadtkommandant). — Immerhin können diese 12 Stellen gegenüber den viel zahlreicheren, andersartigen Stellen nicht viel besagen.

Faßt man den bisher vorgelegten Tatbestand[1]) zusammen, so ergibt sich aus der Häufigkeit der Fälle, wo *βασιλευς* als Anrede oder als Zusatz zum Eigennamen von den Septuaginta eingeschoben wird, unter Berücksichtigung der Verschiedenheit der Lesarten und des Umstandes, daß jene beiden Erscheinungen meistens unmotiviert auftreten, vorläufig dies, daß die Schätzung des Königsnamens in der Septuaginta eine gegenüber dem masoretischen Texte gesteigerte ist, und daß diese Steigerung mit der Zeit fortschreitet, indem die späteren Bücher des Alten Testaments jene Erscheinungen häufiger als die früheren aufweisen. Ferner ist deutlich, daß stellenweise die Gewalt und Gefährlichkeit des Königs der Auffassung der Septuaginta mehr entsprechen als des Königs Milde und Guttat.

Ähnlich wie bei *βασιλευς* liegen die Dinge für *βασιλευειν*. Auch dieses Wort wird von den Septuaginta fast ausschließlich für מלך und seine Derivate gebraucht. Die wenigen Stellen, wo es anders ist, sind bald aufgezählt.

1. Ohne hebräische Vorlage findet man das Wort an einigen Stellen wie 1 Kön. 3, 1. 11, 22, wo es von Salomo (Hadad) heißt: *εβασιλευσεν*, ähnlich 2 Chron. 36, 2 oder Jer. 26, 1 (TM 46, 1), wo *βασιλευοντος Σεδεκιου* steht.

2. Andere Lesarten liegen zugrunde an Stellen wie Est. 1, 11, wo בְּכֶתֶר מַלְכוּת mit *βασιλευειν αυτην* wiedergegeben ist, oder Ps. 45, 5, wo für רכב *βασιλευς* steht.

3. Kann man schon bei Stellen wie Ps. 45, 5 zweifelhaft sein, ob nicht der Unterschied zwischen dem hebräischen und griechischen Text, statt auf anderer Lesart, vielmehr auf einer Vorliebe des Übersetzers für *βασιλευειν* beruht, so ist diese Vorliebe mit Sicherheit zu erkennen

---

[1]) Erwähnung wenigstens finde auch die den übrigen entgegengesetzte Erscheinung, daß gelegentlich für מלך nicht *βασιλευς*, sondern *βουλη* steht (Pred. 2, 12), wo der Stamm מלך offenbar nach dem Aramäischen verstanden ist (vgl. Neh. 5, 7, wo er im Niphal vorkommt, das einzige Mal im Alten Testament), dann Dan. 4, 24, wo er substantivisch, מִלְכִּי = mein Rat, gebraucht wird.

an Stellen wie 2 Kön. 15, 5: „Der aussätzige König Usia wohnte (ישב) in einem ..... Hause," wo die Septuaginta ישב durch εβασιλευσεν wiedergeben. Vielleicht hat der Übersetzer zu ישב „auf seinem Throne" ergänzt, weil ihm das für einen König das Natürliche zu sein schien, und darum εβασιλευσε geschrieben. Ob aber so oder anders: für die Septuaginta ist es bezeichnend, wie sie hier auf ihre Weise den König zu Ehren bringen. — Zu diesem sozusagen profanen Gebrauch kommen zwei religiös bedeutsame Stellen. Zunächst Spr. 31, 1, wo die Worte דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ von den Septuaginta anders abgeteilt und daher anders vokalisiert worden zu sein scheinen, nämlich: דִּבְרֵי לְמַן אֵל מֶלֶךְ. Diese Lesung ist zwar unhaltbar, zeigt aber an ihrem Teil die Wertschätzung (des Folgenden als einer Gottesoffenbarung und die Wertschätzung) des Königstitels, der in eben diesem Zusammenhang auf Gott angewandt wird. Sodann Spr. 9, 6, wo וִחְיוּ mit ινα εις τον αιωνα βασιλευητε (andere Lesart, dem Sinn nach übereinstimmend: ινα ζησεσθε) wiedergegeben ist. Hier liegt sogar eine messianisch-eschatologische Stelle vor, an deren Sprachgebrauch erst einige neutestamentliche Stellen wieder erinnern (Röm. 5, 17. 1 Kor. 4, 18. Apok. 5, 10. 20, 4. 6).

Nach βασιλευειν ist βασιλεία ins Auge zu fassen. Auch hier gilt, daß βασιλεια fast immer die Wiedergabe von מלך oder einem seiner Derivate (meist מַמְלָכָה oder מַלְכוּת) ist, daß es hingegen nur selten anders, etwa für ממשלה oder מדינה gesetzt wird. Bemerkenswert ist hier folgendes:

1. Statt בִּימֵי אַמְרָפֶל Gen. 14, 1 hat der Grieche εν τῃ βασιλειᾳ κτλ, wo eine Art Attraktion durch das folgende βασιλεως Σινεαρ vorliegen könnte. Das ist aber nur Schein. Denn an Stellen wie Jes. 1, 1 liegt eine solche nicht vor, und doch ist ebenfalls בִּימֵי mit εν τῃ βασιλειᾳ wiedergegeben.

2. 2 Chron. 34, 3 fügt der Grieche zu „im zwölften Jahre" ganz überflüssig της βασιλειας αυτου hinzu, überflüssig, da es aus dem Zusammenhang zu ergänzen selbstverständlich ist.

3. Ein ähnlicher Zusatz findet sich 2 Sam. 19, 9 (10): „Der König mußte fliehen aus dem Lande και απο της βασιλειας αυτου und vor Salomo". Hier sind die griechisch wiedergegebenen Worte eingeschoben. Dem Übersetzer muß wohl „das Land" nicht genügt haben, wo es sich um den König handelte, weil dieser doch ein anderes Verhältnis zum Lande hätte als jeder andere: das Land ist die Stätte, der Bereich, worin er König war, so daß βασιλεια als Erläuterung zu γῆ (אֶרֶץ) zu gelten hat.

4. 1 Kön. 2, 35 steht hinter den Worten: „der König machte Benaja, den Sohn Jojadas, an Joabs Statt zum Oberbefehlshaber des Heeres" και η βασιλεια κατωρθουτο εν Ιερουσαλημ. Die Septuaginta wollen durch ihren Zusatz andeuten, daß (Zweck und) Erfolg der von

David getroffenen Maßnahmen Davids die Befestigung seiner Königsherrschaft war.[1])

5. Ähnlich ist es Jes. 7, 8, wo *η βασιλεια* eingeschoben ist, so daß es statt: „Ephraim wird zertrümmert werden, daß es kein Volk mehr ist“ heißt: „das Königreich Ephraim wird“ usw.

6. 1 Kön. 3, 1 ist zwar der Text sehr verwirrt: A und B weichen unter sich nicht wenig und nicht minder vom masoretischen Text ab. Aber das ist nach allem klar, daß von den Septuaginta ein besonderer Ton auf *βασιλεια* gelegt wird, daß die Würde der *βασιλεια* hier gegenüber dem masoretischen Texte erhöht worden ist.

7. Auf Stellen, wo nur eine einzige Handschrift einen Zusatz hat, wie 1 Kön. 12, 24, wo nur B *ἦν επαιρομενος επι την βασιλειαν* liest, oder auf solche, wo, wie es öfter vorkommt, von den Septuaginta מְלָאכָה (auf Grund einer nahe liegenden Verwechslung) mit *βασιλεια* übersetzt ist (z. B: 1 Chron. 4, 23. 2 Chron. 8, 9, vgl. auch Spr. 13, 17) ist kein Gewicht zu legen.

8. Einmal auch ist מְחֹקֵק durch *βασιλεια* wiedergegeben, nämlich an der schon erwähnten Stelle Num. 21, 18 (s. o. S. 406). נְדִיבֵי הָעָם בִּמְחֹקֵק ist übersetzt: *βασιλεις εθνων εν τῃ βασιλειᾳ αυτων*. Ist schon *βασιλεις* als Übersetzung der „Edlen“ des Volks bezeichnend, so noch vielmehr *βασιλεια*, wo es sich in מְחֹקֵק doch um ein „Führerszepter“, daher und erst abgeleiteter Weise um ein „königliches“ Szepter handelt. Einerlei, worauf die Übersetzung ruht, ob auf Attraktion des Sinnes, wie etwa Gen. 14 und in verwandten Stellen, oder auf Unverstand, so ist jedenfalls wieder einmal die Vorliebe der Septuaginta für alles, was *βασιλευς* und *βασιλεια* heißt, dargetan.

9. Num. 24, 7 ist zwar *βασιλεια* zweimal gemäß dem masoretischen Text wiedergegeben. Aber die Ausdeutung geschieht seitens der Septuaginta in messianischem Sinn, abweichend vom masoretischen Texte. Lehrreich ist, wie sie sich an den Titel *βασιλεια* heftet. Es handelt sich um folgendes. Die hebräische Vorlage besagt: „Aus Israels Eimern rinnt Wasser, seine Saat hat Wasser in Fülle. Sein König ist mächtiger als Agag, und seine Herrschaft ist hocherhaben.“ Die Septuaginta haben: „Jemand aus Israels Samen wird auftreten und über viele andere Völker herrschen. Mag erhöht werden die Königsherrschaft Agags, so wird seine Königsherrschaft noch gewaltiger sein.“ [2])

---

[1]) Nebenbei bemerkt, liegt diese Einschaltung auf derselben Linie einer Exegese von eigenen Gesichtspunkten wie der Zusatz im folgenden: den Priester Zadok setzte der König an Abjathars Statt ein *εις ιερεα πρωτον* (zum Oberpriester).

[2]) *Εξελευσεται ανθρωπος εκ του σπερματος αυτου και κυριευσει εθνων πολλων και υψωθησεται η Γωγ βασιλεια και αυξηθησεται η βασιλεια αυτου.* Übrigens fassen auch die übrigen griechischen Übersetzungen, nicht minder die samaritanische, und die samaritanische Liturgie des Versöhnungstages unsere Stelle ebenso: „sein König soll mächtiger sein als Gog“. Vgl. hiezu Cowley im Expositor 1895 S. 163 und Bousset, Religion des Judentums S. 206, wo übrigens auffallenderweise bei der Anführung der Septuaginta-Gestalt von Num. 24, 7 gerade der entscheidende Schlußsatz *και αυξηθησεται κτλ.* fehlt.

Die Frage, die Holzinger zur Stelle aufwirft, ob unter dem Könige möglicherweise Gott zu verstehen sei, kann man nur aufwerfen, wenn man übersehen hat, daß im Anfang des Verses ausdrücklich von einem *ανθρωπος* die Rede ist. Wer den Zusammenhang und den ganzen Vers ins Auge faßt, kann nicht zweifelhaft sein, daß hier vom messianischen Könige, vom Könige der Endzeit, der Gog den König, der den letzten Angriff auf das Gottesvolk macht (Hes. 38. 39), überwindet, die Rede ist. Die Septuaginta (und ihr nach die übrigen griechischen Übersetzungen, sowie der samaritanische Text, s. d. Anm.) haben den von Haus aus nicht messianischen Text messianisch gestaltet und sind dazu sichtlich durch den Titel „König" veranlaßt worden, haben alsdann demzufolge aus Agag Gog gemacht, ohne daß man darum Gog in den hebräischen (älteren) Text einzuschalten ein Recht hat. Uns interessiert die Stelle hier in besonderem Maße, weil sie ein Beweis mehr dafür ist, wie sehr für die letzten vorchristlichen Jahrhunderte das Königtum ein soteriologisch-eschatologischer (und messianischer) Begriff geworden war, so sehr, daß man diese Deutung selbst in den Bibeltext, wo nur irgend ein Anhalt dafür vorhanden war, einzutragen sich nicht scheute.

10. Im Buche Daniel liegt die Erscheinung vor, die schon oben gewürdigt worden ist (S. 405), daß ziemlich viele Stellen, nämlich zehn, *βασιλεια* bieten, wo die hebräische Vorlage dazu keinen Anlaß gibt.

Zu *βασιλειον*, einem im ganzen seltenen Substantiv, ist zu bemerken, daß es in den Königsbüchern 3 mal für מַמְלָכָה, in Dan. einmal für מַלְכוּ steht; daß es aber außerdem 2 mal נָגִד, 1 mal נָגִיד (1 Chr. 28, 4), 1 mal אַרְמוֹן (Spr. 18, 19), 2 mal הֵיכָל (Neh. 2, 6. Dan. 6, 18 [19]) wiedergibt; daß es endlich 6 mal ohne entsprechende hebräische Vorlage steht.

Das Adjektiv, von dem *βασιλειον* abgeleitet ist, *βασιλειος* kommt als solches nur 2 mal, nämlich als Übersetzung oder lieber Ersatz von ממלכה vor, nämlich Ex. 19, 6 (= 23, 22 LXX) und Deut. 3, 10.

Auf der andern Seite kommt es aber auch vor, daß מלך und seine Derivate anders als durch *βασιλευς* und Verwandte wiedergegeben werden. Indes nur ganz ausnahmsweise. Nennenswert als Ersatz von *βασιλευς* ist eigentlich nur *αρχων*, das in der Regel Übersetzung von שׂר (250 mal) oder נשׂיא (105 mal) ist, doch auch 12 mal für מלך steht (Gen. 49, 20. Num. 23, 21. Deut. 17, 14. 15. 16. 28, 36. 33, 5. Jes. 8, 21. 10, 21. Hes. 28, 12. 37, 22. 24), dazu 5 mal sogar für מלך = Moloch (Lev. 18, 21. 20, 2—5 — dagegen hat 2 Kön. 23, 10 *Μολοχ* und Jer. 32, 35 *Μολοχ βασιλευς*; damit sind alle Molochstellen

angeführt). Außerdem vertritt *αρχων* 10 mal נדיב und 5 mal נגיד, ferner 5 mal סָגָן, 3 mal קצין und 1 mal מְחוֹקֵק.[1])

Ferner tritt *ηγουμενος* 3 Mal für מלך ein, und zwar an derselben Stelle, nämlich Hes. 43, 7. 9. Die Wahl von *ηγουμενος* in diesem Falle scheint damit zusammenzuhängen, daß schon der Übersetzer unter dem Eindruck stand, daß Hesekiel מלך perhorresziere und נשיא bevorzuge, ein Wort, das ebenfalls durch *ηγουμενος* wiedergegeben ist. Wie oben erwähnt, hat die griechische Übersetzung auch einige (drei) Male *αρχων* für מלך gesetzt. Jedenfalls hat der Übersetzer des Abschnitts Hes. 40—48 *βασιλευς* gemieden.[2]) Dies *ηγουμενος* ist die regelmäßige Übersetzung von נָגִיד (27 mal), während es sonst seltener ist, für מֹשֵׁל sechs-, für נשיא vier-, für קָצִין zwei-, für נָזִיר und סָגָן je ein mal vorkommt.

Στρατηγος findet sich nur einmal, Hiob 15, 24, in einem Vergleich, für מלך: „ihn packt die Angst, einem Könige gleich, der zum Sturm bereit ist". Sinngemäß ist es hier ohne Zweifel der Feldherr im König, der gemeint ist, und die Übersetzung insofern genauer als der Urtext.[3])

Κρατεω findet sich 1 mal, Est. 1, 1, für מלך *(εκατον εικοσι επτα χωρων εκρατησεν)*, sonst dagegen für מָשַׁל (3 mal in Spr. und 1 mal Dan. LXX).[4])

Mindestens ebenso beachtenswert wie die Ausdrücke, mit denen die Septuaginta für *βασιλευς* gewechselt haben, sind einige von denen, die, wiewohl sie Synonyma sind, von den Septuaginta nicht gebraucht werden. So steht z. B. für מלך nie *δεσποτης* und Derivate, wohl aber steht dies für שַׂר (selten) und מֹשֵׁל (1 mal). Ferner wird *δεσποτεια* 2 mal für מֶמְשָׁלָה, *δεσποζειν* 5 mal für מָשַׁל gebraucht. Dagegen ist es freilich für den Geist des späten Judentums bezeichnend, wenn

[1]) Hingegen ist *αρχων βασιλειας* Dan. Theod. 10, 13 (Anfang des Verses) nicht hieher zu ziehen, da es Übersetzung von שר מלכות ist. Die Konkordanz von Hatch-Redpath läßt es irrtümlicherweise Wiedergabe von מֶלֶךְ sein, da doch die Septuaginta offenbar hier (am Schluß des Verses) einen anderen Text gelesen hat, s. u. zu *στρατηγος*.

[2]) Vgl. Studien und Kritiken 1901, S. 112—117.

[3]) Anders dagegen Dan. 10, 13 LXX am Schluß des Verses, wo, wenn מלך mit *στρατηγος της βασιλειας* wiedergegeben ist, sichtlich ein abweichender Text zugrunde liegt, während im Anfang des Verses *στρατηγος* einfach für שַׂר steht.

[4]) Kaum der Anführung wert scheint *διδωμι*, das 1 Kön. 3, 7 für מלך steht. Hier wird nämlich als Wiedergabe von הִמְלַכְתָּ gelesen: *συ εδωκας τον δουλον σου αντι Δαυιδ*. Es ist die einzige derartige Stelle. Man kann vermuten, daß entweder im Griechischen etwas wie *βασιλευς* ausgefallen ist, oder daß der Übersetzer einen andern hebräischen Text vor sich gehabt, oder daß ein Abschreiber sich versehen hat. Sonst nämlich wird das Hifil von מלך ziemlich regelmäßig mit *βασιλευω* (verb. trans.) wiedergegeben (Ri. 2 Stellen, Sam. 5 Stellen, Kön. 11 St., Chron. 17 St., außerdem noch an 3 Stellen). Außerdem finden sich Umschreibungen mit *βασιλευς* (je 1 mal mit *χριειν*, mit *καθισταναι εις*, 1 mal *γιγνεσθαι βασιλευς*). Letzteres steht 1 Chron. 28, 4, wo übrigens Hatch-Redpath unter *βασιλευς* z. St. irrtümlich das unverständliche 1 b statt 12 b angibt.

3 Makk. 5, 28 von der ενεργεια του παντα δεσποτευοντος θεου geredet wird. — Ebenso wird nie δυναστης und Derivate für מלך verwandt, wohl aber für משל 1 mal, ebenso δυναστευειν 3 mal und δυναστεια (ια) 3 mal. Es ist bedeutsam, daß die Septuaginta eine so feine Empfindung für den Unterschied von מלך und משל (s. alttest. Unterbau S. 26. 45) gehabt zu haben scheinen.

Anhangsweise schließen wir hier gleich einige Bemerkungen zum Buche Sirach an, dessen griechischer Text, seitdem der hebräische Text großenteils wiedergefunden ist, auf der gleichen Linie mit den Septuaginta steht. Wir finden hier 8, 2 נדיבים mit βασιλεις wiedergegeben. Ferner steht 51, 5 c ein βασιλει, wo der Grundtext nichts Entsprechendes hat. Andere Abweichungen sind kaum der Erwähnung wert.

Überblicken wir das ganze Gebiet, auf dem sich der masoretische und der Septuaginta-Text hinsichtlich מלך und βασιλευς berühren, so dürfen wir als Gesamtergebnis in Kürze folgendes hinstellen:

1. Im großen und ganzen stimmt der Sprachgebrauch der Septuaginta mit dem des masoretischen Textes zusammen.

2. Die Septuaginta setzen die Linie der zunehmenden Wertschätzung des Königsnamens fort, die schon im Fortgang von den älteren zu den jüngeren Schriften des alttestamentlichen Kanons erkennbar wurde: im Buche Daniel ist diese Erscheinung besonders auffällig.

3. An einzelnen Stellen ist auch die zunehmende Wertschätzung des Namens König für Gott (doch nicht im eschatologisch-soteriologischen Sinn) und für den Messias deutlich.

4. Die wenigen Stellen, die βασιλευς vermeiden und ersetzen, kommen nicht in Betracht und stehen jedenfalls mit der Gottes- und Messias-Bezeichnung nicht in Zusammenhang.

Die Septuaginta stehen also in dem Prozeß, welchen der Königsname Gottes auf dem Boden des Alten Testaments durchmacht, genau (wie zu erwarten) auf der Verbindungslinie, die vom masoretischen Text zu den Apokryphen und Pseudepigraphen führt.

Zum Verständnis des „Menschensohnes“.

Von Pfarrv. Rudolf Boehmer zu Immigrath.

Nach der evangelischen Überlieferung hat Jesus vor jedermann von sich als dem Menschensohn geredet. Bei Matth. bezeugen das 32 Stellen, bei Lukas 24, bei Markus 13.[1]) An welchen Stellen und bei welchen Gelegenheiten er sich des Ausdrucks bediente, läßt sich nicht immer genau feststellen (Dalman „Worte Jesu“ 1898 S. 212). Unecht sind wohl

[1]) Von der Johanneischen Überlieferung sonderlich der Stelle 12, 34 ist hier wegen des „kontemplativen, ungeschichtlichen Charakters“ des 4. Evangeliums abgesehen.

die Stellen Matth. 18, 11; 25, 13. Sicher ungeschichtlich ist die Bemerkung Matth. 12, 40, wie schon der Vergleich mit Lukas 11, 29. 32 ergibt. (Vgl. Theodor Zahn „das Ev. des Matth." 1903. S. 469). An einzelnen Stellen wechseln die Ausdrücke in der Überlieferung. Heißt es Matth. 5, 11: Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen, so steht dafür Luk. 6, 22: Menschensohn, für Matth. 10, 32: Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, den will ich bekennen, hat Luk. 12, 8, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen. Matth. 16, 21 steht das Fürwort der 3. Person, während Mark. 8, 31, Luk. 9, 22 den „Menschensohn" haben. Umgekehrt heißt es Luk. 22, 27: Ich bin in eurer Mitte, wie der dienende, dafür Matth. 20, 28, Mark. 10, 45 der Menschensohn ist gekommen, daß er diene. Mark. 9, 1, Luk. 9, 27 wird vom Kommen des Reiches geredet, wo Matth. 16, 28 der „Menschensohn in seinem Reiche" steht. Mark. 8, 27, Lukas 9, 18 fragt Jesus, was sagen die Leute von mir, Matth. 16, 13 Was sagen sie vom Menschensohn. Jedoch ist auch hier das persönliche Fürwort gleich hinter dem Fragewort handschriftlich überliefert, während Menschensohn am Ende des Satzes steht. Das könnte auf den Gedanken bringen, letzteres sei späterer Zusatz, der das ursprüngliche Fürwort verdrängt habe. Daß der schon niedergeschriebene Wortlaut verändert ist, beweist ferner noch die verschiedene Lesart zu Luk. 6, 22 und Matth. 26, 24, wo statt des sonst allgemeinen Menschensohnes der Sinai-Syrer ebenfalls das Fürwort hat (Arnold Meyer „Jesu Muttersprache" 1896, S. 93, „Theol. Rundschau" 1900 S. 207). Übereinstimmend sind dagegen die andern Nachrichten von der Selbstbezeichnung Menschensohn. Diesen Ausdruck hat von Jesus außer ihm selbst niemand gebraucht. (Nur Joh. 12, 34 erscheint er im Munde des Volkes). Er hat nicht das geringste Befremden hervorgerufen. Jesus hat ihn nicht erklärt. Kein Evangelist oder Apostel macht eine Bemerkung darüber.

Ein Verständnis des Wortes kann aus dem Griechischen nicht entnommen werden, es hat seine Heimat in den semitischen Sprachen und findet sich nur im Anschluß daran. Daß **ben adam** im Alten Testament Mensch bedeute, d. h. einer von der Gattung Mensch ist allgemein zugestanden.[1]) Von dem aramäischen **barnascha** behaupten das gleiche Lagarde („Deutsche Schriften" 1903 S. 226), Max Müller („Theosophie oder psychologische Religion" 1895 XII), Wellhausen, (in verschiedenen Auflagen der „Isr. und jüd. Gesch.", sowie „Skizzen und Vorarbeiten" VI 1899 S. 196/197), Lietzmann („der Menschensohn" 1896 S. 38 u. ö.), vgl. Zahn (a. a. O. S. 348). Dalman gibt die Bedeutung von **ben adam**-Mensch bei Hesekiel und Daniel zu, bezweifelt sie bei Jesus für **barnascha** S. 192 ff. Demgegenüber hält Wellhausen (a. a. O. Vorrede S. V—VI) obige Bedeutung fest, nennt D.'s Verfahren „tendenziös",

---

[1]) Neuerdings freilich macht Delitzsch, Babel und Bibel III S. 51 f. darauf aufmerksam, daß das babylonische „Menschensohn" oder „Mensch" stets eine gewisse Ehrung bedeute, einen freien Mann, Edelmann bezeichne, und Bousset, Bertholet, Volz u. a. weisen auf den „Urmenschen" zurück, der im Auftrag der Gottheit den Kampf gegen die Elementargewalten siegreich ausgefochten habe (der Herausgeber).

„daß das Wort barnascha auch in Palästina als längst geprägtes zu Gebote stand, erhellt aus Daniel 7, 13, dem jerusalemischen Evangeliar, und aus demjenigen Teil der spätjüdischen Literatur, dessen Aramäisch spezifisch galiläisch sein soll." Die gleiche Ansicht vertritt Fiebig („Der Menschensohn" 1901. S. 55 f.).

Allgemein wird angenommen, daß der Name Menschensohn in den Evangelien einen besonderen Menschen bedeute. Ebendeswegen wird die Geschichtlichkeit des Ausdrucks im Munde Jesu bezweifelt von Wellhausen („Sk. u. V." 188. 201), Lietzmann (S. 85), Pfleiderer („Urchristentum" 1. Band 1902. S. 675 f.). Nur Dalman (S. 207) und Zahn (S. 352) halten die Geschichtlichkeit fest. Wie unsicher D. dabei ist, kann man S. 212 lesen. Fiebig findet (54 f.), daß das Wort Raum für verschiedene Deutungen bot. Er behauptet auch die Geschichtlichkeit der Selbstbezeichnung.

Wiederum ziemlich allgemein wird zugegeben, daß in einigen Aussprüchen vom Menschensohn ausgesagt wird, was von andern Menschen auch gelten kann. Matth. 9, 6, Mark. 2, 10, Lukas 5, 24 hat Jesus sich nicht öffentlich als Messias ausgeben wollen, sondern nur ausgesprochen, daß er die Macht hat, Sündenvergebung zu verkünden, was unter Umständen nach Matth. 16, 19 von andern auch gilt.[1] Deswegen rühmen 9, 8 die Menschen Gott, der solche Macht den „Menschen" gegeben hat. Ebenso ist Mark. 2, 28 des Menschen Sohn Herr über den Sabbat, nicht weil er der Messias ist, sondern weil ein Mensch in die Lage kommen kann, das Sabbatgebot übertreten zu müssen, vgl. Dalman 215 „Ursprünglich wird Jesus nur gesagt haben, daß die Not den Sabbatbruch der Jünger rechtfertige." In die Lage, die Matth. 8, 20 geschildert ist, kann jeden sein Beruf bringen (vgl. „Theol. Rundschau" 1900 S. 210).

Ebenso ist Matth. 11, 19; 12, 32. Lukas 22, 48 zu verstehen (vgl. Wellhausen 202, Lietzmann 87, A. Meyer, Fiebig 101). Markus 3, 28, Epheser 3, 5 steht die Mehrzahl Menschensöhne für das übliche „Menschen". Im Alten Testament ist das Wort Mensch oder Menschensohn öfters ein Wechselbegriff für das persönliche Fürwort, besonders wenn von der Gattung gilt, was von einzelnen gesagt wird; das ist namentlich im Buche Hiob und in den Psalmen der Fall. Wenn Hiob 7, 1 sagt „Ein Kriegsdienst ist des Menschen (enosch) Los auf Erden" und V. 3 fortfährt „also habe ich Monate der Qual beschert erhalten", so muß die richtige Auslegung „Mensch" zunächst für „ich" ansehen, dann den Spruch verallgemeinern, ebenso 7, 17 „Was ist der Mensch, daß du ihn groß achtest", wo vor- und nachher „ich" steht, 9, 2 „Wie könnte der Mensch Recht behalten vor Gott", 14, 1 „Der Mensch (adam) kurz von Tagen", 14, 19 „Du hast des Menschen Hoffen vernichtet", zunächst für „mein Hoffen".

Psalm 8, 4 sagt der Sänger: „Wenn ich sehe den Himmel — was ist ein Mensch (enosch) und Menschensohn" (ben adam) für „was bin ich" vgl. Wellhausen (a. a. O. S. 167) „Es scheint sich um den Eindruck zu

[1]) Ein Seitenblick auf Joh. 20, 23, den Dalman S. 215 für unerlaubt hält, ist nicht nötig. Doch vgl. auch D. S. 177.

handeln, den der gestirnte Himmel auf den Betrachter macht.“ Ebenso wird Ps. 144, 3—6 vom Menschen (adam) und vom Menschensohn (ben enosch) geredet, während 1—2 es „ich“ heißt, was V. 7 wieder aufgenommen wird. Ps. 32, 2 verkündet der Sänger V. 2 seine vergangene Qual, V. 1 seine Seligkeit, sagt aber „selig der Mensch“. Das gleiche finden wir Ps. 84, 5. 6. 13. Das „ich“ tritt hinter dem allgemeinen „Mensch“ zurück, um dann wieder hervorzutreten. Vgl. noch 1 Mose 18, 3. 5; 42, 10 ff. und ähnliche Stellen.

Dem entspricht, daß in der Wechselrede „der Mensch“ für „du“ gesetzt wird. 1 Sam. 16, 7 ist der Sinn „Du siehst nur auf den Augenschein, ich aber aufs Herz.“ An Stelle des Fürwortes wird „Mensch“ (ha-adam) und „Gott“ gesagt. Ebenso ist der Gebrauch Hiob 5, 17 „selig der Mensch“ für „selig bist du“, 15, 14: „Was ist der Mensch, daß er rein sein könnte,“ 33, 12 „Darin hast du unrecht, denn Gott ist größer als ein Mensch“: „der Mensch“ gleich „du“, das gleiche dürfen wir für Kap. 25 annehmen, wenn da auch keine Abwechslung mit dem Fürwort vorkommt. (Vgl. noch Sprüche 3, 13; 8, 34).

Zahn redet S. 354 von „solcher dem Israeliten natürlichen Objektivierung“. Die Redeweise findet sich in allen Sprachen, in der Umgangssprache noch mehr als in der Schriftsprache. Daß der einzelne, wenn es sich nur um ihn handelt, von sich in der 3. Person als „den Menschen“ oder ähnlich redet, beweisen Wellhausen S. 200,. Dalman S. 204, Lietzmann S. 83, „nur ist barnascha in dieser Verbindung, wie es scheint (!), nicht üblich.“ Ein Beispiel im Neuen Testamente ist 2 Kor. 12, 2—4. In der Schriftsprache wird leicht selten, was im Verkehr häufig vorkommt; was in der Schriftsprache nicht häufig ist, braucht in der Verkehrssprache nicht „Lust am Absonderlichen“ (Lietzmann 84) zu sein. Vgl. dazu die lichtvollen Ausführungen von H. Steinthal „Gesch. d. Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern“ 1890/91, Band 2, S. 26 ff. und Theodor Matthias „Die Mundart im Spiegel der Schriftsprache“ (Verlag des „Allgemeinen Deutschen Sprachvereins“).

Jesus hat nicht geschrieben, außer nach Joh. 8, 8 einmal auf die Erde. Er war kein Schriftgelehrter und Weltweiser. Er wandte sich an die Unmündigen (Matth. 11, 25), die ihn verstanden, wenn er auch die Belehrung der Weisen nicht verschmähte. Diesen gegenüber blieb er bei seiner Sprachweise. Er redete in der Sprache des Volks, wie Wellhausen (S. VI) gegen Dalman betont, D. selbst S. 9. 10 zugibt. Ja D. unterscheidet (S. 65) zwischen der „Schriftsprache Judäas“ und dem „galiläischen Volksdialekt“, von dessen „kunstloser Volkstümlichkeit“ er (S. 67) redet. Harnack sagt („Wesen des Christentums“ S. 24): Jesus kleidet es in die Sprache, wie eine Mutter zu ihrem Kinde spricht.

Solche Sprechweise ist allerdings schwer zu untersuchen, weil sie wenig oder gar keine Schriftdenkmäler hinterläßt. Auch da, wo Erzählungen aus dem Volksleben abgefaßt werden, ändert der schriftliche Ausdruck manches. (Vgl. Friedrich Polle „Wie denkt das Volk über die Sprache“, Leipzig 1898, S. 13 u. a.) Zudem, das Altertum hatte wohl Volksredner, aber keine Volksschriftsteller. Jede Betrachtung des

Volkslebens wird ergeben, daß ein Reden von sich selbst in der 3. Person etwas ganz Gewöhnliches ist. Auch Dalman läßt es (S. 205) als nicht besonders auffallend erscheinen, daß Jesus es liebte, in der 3. Person von sich zu reden. Den allerseits angeführten Beispielen kommt mehr Beweiskraft zu, als man ihnen geben will. Daß ein sonst seltener Brauch bei Jesus angenommen wird, darüber s. Dalman 253/254. Man braucht nicht mit Zahn daran zu denken: „jedem genialen Menschen gönnt man seine eigene Sprache und verzeiht ihm selbst kühne Neubildungen" (S. 357). Jesu Redeweise war eben nicht völlig beispiellos.

Sie war die gewöhnliche, bekannte Umgangssprache. Absonderlich war sie nicht, sondern selbstverständlich, sonnenklar. „Jesu Worte sind immer einfach, klar, leicht verständlich und frei von apokalyptischen Sentenzen" (Handmann „Das Hebräerevangelium" Leipzig 1888. S. 71). Sie haben niemanden befremdet, zur Frage nach der Bedeutung der Selbstbezeichnung veranlaßt (Wegen Joh. 12, 34 s. o.) „Es findet sich keine Spur, daß der Name den Zuhörern ein Rätsel aufgab" (Wellhausen 201, vgl. Fiebig 99, 108). „Nur dies geht aus dem Zeugnis der Synoptiker hervor, daß sie ihrerseits annehmen, daß die Bezeichnung Menschensohn stets den gleichen Sinn gehabt habe" (Dalman 210). Der kann nur ein alltäglicher gewesen sein, da Menschensohn keine Bezeichnung des Messias war (Dalman 197, Wellh. 197, Lietzmann 40), so war es ein Wechselbegriff für „ich". Man lese bei Dalman S. 213 nach, was man meint „sagen zu dürfen", wenn man in der Form „Menschensohn" rätselhaften Inhalt verborgen wähnt, oder Fiebig S. 100, der annimmt, daß Jesus die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks sich zu nutze gemacht und über das Verständnis des Volks sich getäuscht habe.

Einen völligen Beweis zu führen ist hier schwer. Beschränkt man die Untersuchung auf den Sprachgebrauch eines kleinen Kreises, so ist er unmöglich, wie schon die Unsicherheit und gegensätzlichen Meinungen der Sprachgelehrten dartun. Nur ein „Beweis nach Analogie" durch Vergleichung mit ähnlichen Erscheinungen im Volks- und Menschenleben, Geschichte und Sage kann die Möglichkeit erhärten und verständlich machen. Das deutet auch Zahn (S. 354 Anm. 24) an. Vgl. auch Weinel „Die Bildersprache Jesu" S. 5.

Nun ist ja schon öfter dargestellt worden, daß „Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten in den Anschauungen und Gebräuchen räumlich weit voneinander getrennter und ethnisch verschiedener Völker häufig schlagend sind". (Richard Andree „Ethnographische Parallelen und Vergleiche", Leipzig, 1878, S. III). Leider wird die Selbstbezeichnung in diesem Buche nicht erörtert. Ebensowenig berührt dieselbe O. Flügel in seiner verdienstvollen Abhandlung „Das Ich im Leben der Völker" in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie" 1879, S. 43 ff., die mit den für unsere Frage so bedeutsamen Worten beginnt: „Diejenigen Begriffe, welche dem spekulativen Denken die schwierigsten und dunkelsten sind, pflegen im praktischen Leben nicht selten gerade die verständlichsten und geläufigsten zu sein." Aber im deutschen Wörterbuch von Grimm-Heyne sind in Teil 4 unter „Mensch" und „ich" eine Reihe von Beispielen gesammelt, wie in

der Sprache für das einfache „ich“ Eigennamen und Hauptwörter gesetzt werden. Bezeichnenderweise muß die Heilige Schrift einen großen Teil der Angaben belegen. Jakob Grimm behandelt den Gegenstand selbst im 3. Bande der „kleinen Schriften“ S. 236 „Über den Personenwechsel in der Rede“. Aber alle Angaben spiegeln nur vereinzelte Beobachtungen wieder. Eine „Geschichte der Selbstbezeichnung“ oder umfassende oder gar erschöpfende „Betrachtungen“ über dieselbe haben wir noch nicht.

Das bergische Volk, aus dessen Mitte diese Zeilen kommen, sagt in der Umgangssprache sehr wenig „ich“, sondern in liebenswürdiger, unbewußter Bescheidenheit „ein anderer“, Mann und Weib in gleicher Weise. Der Wegearbeiter, der einen Wagen vorbeifahren sieht, sagt unwirsch: „Der Kaufmann kann sich fahren lassen, ein anderer muß sich plagen.“ Eine Frau sagt zur andern: „Du kannst mit den Leuten fertig werden, einem andern ist das nicht gegeben.“ Die Redeweise ist auch unvermittelt, wo kein Gegensatz vorhanden ist. Ein Seelsorger bekommt auf seinen Rat immer wieder den Bescheid: „Ein anderer kann das nicht.“ Der Bote, der seine Bestellung ausgerichtet hat, verabschiedet sich: „Ein anderer muß jetzt aufs Feld.“ Der Schutzmann sagt von sich: „Wenn ein anderer sich zeigt, hält das Volk Ordnung.“ Auf einen Fremden wirkt es verblüffend, wenn er zwei Menschen von ihren Angelegenheiten reden hört, und immer klingt „ein anderer“ heraus, bis er merkt, daß jeder sich selbst meint. Nicht allein „Gevatter Schneider und Handschuhmacher“ huldigen dem Sprachgebrauch, Kaufleute, Lehrer reden in derselben Weise. Bewußt ist das sehr wenigen. „Ja so spricht man immer,“ lautet das Urteil derjenigen, die darauf aufmerksam gemacht werden. Kein bergischer Volksschriftsteller hat in seinen Erzählungen und Novellen bisher den Sprachgebrauch gewürdigt, kein Volkswörterbuch vermerkt ihn: Das Alltäglichste ist oft am wenigsten bekannt und beobachtet.[1]) Wir stehen nicht an, zu erklären: Wollte man Jesu Reden nicht buchstäblich, sondern sinngemäß in die Sprache des bergischen Volkes übertragen, so müßte für „Menschensohn“ stets „ein anderer“ eingesetzt werden. Das wäre die rechte Wiedergabe seiner Selbstbenennung, zumal er stets im Gegensatze oder Unterschied von andern Menschen redet (Mark. 10, 42—45): „Die weltlichen Fürsten herrschen . . . ‚ein anderer‘ ist gekommen, daß er diene.“

Nannte Jesus sich Menschensohn, so folgte er einem Sprachgebrauch, der sich ähnlich vielfach findet. Keineswegs hat er mit der Selbstbezeichnung sein Messiasgeheimnis offenbaren oder verhüllen wollen. Nie hat er sich vor Volk und Jüngern Messias genannt, nicht einmal auf das Bekenntnis des Petrus hat er mit einem einfachen „Ja“ geantwortet. Er hat stets gewehrt, ihn als Messias auszugeben oder anzurufen.

Die spätere Zeit, die im Streit mit den Gegnern den Schriftbeweis für das Messiastum Jesu führte, hat auch in der Selbstbezeichnung

[1]) Der Verfasser übersieht, daß hier ein altgermanischer Sprachgebrauch zugrunde liegt, der z. B. der dänischen Umgangssprache noch ganz geläufig ist, z. B.: „Was soll ein anderer da tun? (hvad skal en anden da göre?) für „was soll ich da tun?“ (Der Hrsg.)

„Menschensohn“ die Erfüllung messianischer Weissagung in Daniel 7, 13 gefunden, ohne sich des bewußt zu sein, daß sich die Bezeichnung Menschensohn, Mensch in alltäglichem Sinne bei Hesekiel, Hiob, Psalmen öfter findet. Auch in Psalm 8, 5 hat sie einen Hinweis auf den Messias zu finden gemeint (Hebr. 2, 6). Daß Jesus selbst letztere Stelle so aufgefaßt habe, meinen Dalman 218, Fiebig 126. Vgl. Lietzmann „Zur Menschensohnfrage“ in den „Theol. Arbeiten des rhein. wissenschaftl. Predigervereins“, Freiburg 1898. S. 7.

Dieser Schriftbeweis ist nicht in allen Kreisen üblich gewesen. Paulus kennt ihn nicht. Er fand in Jesu Selbstbezeichnung, die er ähnlich gelegentlich (2 Kor. 12, 2—4) selbst gebraucht, nichts Messianisches. Sein Messiasbeweis war die Auferstehung. Eines andern bedurfte er nicht. So erklärt sich auch, daß die apostolischen Väter das Wort Menschensohn meist nicht kennen (Lietzmann, 57. 86).[1])

Inwiefern die Deutung der Urgemeinde die Überlieferung der Worte Jesu, sonderlich den Wortlaut des Bekenntnisses vor dem hohen Rat beeinflußt hat, das doch kein Jünger hörte, wird schwer zu ermitteln sein. Aber stimmt Dalman S. 182 mit Wellhausen überein, „daß der Vorgang am Psalmsonntage seine ausgesprochene messianische Färbung erst später bekam“[2]), wird man von der Deutung der Selbstbezeichnung „Menschensohn“ das erst recht annehmen dürfen. Im eigentlichen Sinne war „Menschensohn“ gleich „Mensch“, eine in der Umgangssprache gewöhnliche Umschreibung des einfachen „ich“.

Lietzmann klagt S. 28, daß die bisherigen Arbeiten über die Bedeutung des „Menschensohnes“ nur Andeutungen bieten, in welcher Richtung die Lösung der Frage zu suchen sei. Er erwähnt S. 29 „die zu geringe Berücksichtigung der außerkanonischen christlichen Literatur“. Dalman tadelt S. 50, daß manche sich an die Aufgabe machen ohne gründliche Sprachkenntnisse, was er sogar gegen Wellhausen und Nestle gelten lassen will. Wellhausen verteidigt demgegenüber das Recht „der gelegentlichen Beobachtung“ (S. VIII). Dazu ist auch alle Ursache vorhanden. Keine Abhandlung über den „Menschensohn“ bietet mehr als „Andeutungen“ oder „gelegentliche Beobachtung“. Vorläufig kann auch gar nicht mehr geboten werden. Wie schon betont: Aus dem Sprachverständnis des Aramäischen allein kann eine umfassende Lösung der Frage nicht gegeben werden, sondern nur aus einer Vergleichung mit ähnlichen Vorgängen in Menschen- und Sprachgeschichte, d. h. aus einer umfassenden Unter-

[1]) Der Gemeinde unserer Tage ist der Ausdruck nicht so durchaus fremd (Dalman 207). Im neuen Gesangbuch für Rheinland und Westfalen findet er sich fünfmal (74, 1. 137, 1. 304, 1. 338, 2. 358, 8), an ersterer Stelle im Gegensatz zu Gottessohn, an den übrigen könnte es gut durch „Gottessohn“ ersetzt werden. Dies letztere Wort „Gottessohn“ findet sich fünfmal so oft. „Menschensohn“ ist zu allen Zeiten auf mündliche Ausdrucksweise beschränkt geblieben.

Der Ausdruck Davidssohn kommt a. a. O. ebenfalls fünfmal vor, 50, 1. 52, 1. 83, 1. 142, 6. 243, 3.

[2]) Vgl. dazu Martin Kähler „Der lebendige Gott“, Leipzig 1894, S. 59/60. „Die messianische Revolution haben sie ihm angedichtet, seine Richter und nachher seine ‚Biographen‘“.

suchung der Selbstbezeichnung, wie sie sich in der Heiligen Schrift, in alter und neuer Zeit, in Schrift und Umgangssprache bei den verschiedensten Völkern findet. Für die Kennzeichnung eines Volkes, seinen Charakter, seine Gewohnheit kann aus der bei ihm üblichen Selbstbezeichnung vieles entnommen werden. Das Gebiet scheint aber fast völlig unbearbeitet zu sein. Schwierig ist es eben wegen des Unterschiedes zwischen Schrift- und Umgangssprache. Die Heilige Schrift bietet für diese Untersuchung manchen Stoff (s. Grimm!), weil bei ihr die Volkssprache wohl verhältnismäßig am getreuesten wiedergegeben ist. Jedoch wird auch aus andern Schriftwerken sich noch verschiedenes entnehmen lassen. Vertreter der Gelehrsamkeit wie Kenner des Volkslebens müssen sich dazu verbinden. Wenn Volks- und Seelenkunde, Sprach- und Glaubenswissenschaft in gleicher Richtung geforscht und ihre Beiträge gesammelt haben, wird ein annäherndes Verständnis und Beantwortung der Frage möglich sein: Hat Jesus sich wirklich Menschensohn genannt, und was hat er damit sagen wollen?

Unsere Vorbereitung auf die Verkündigung des göttlichen Wortes.

Von Pfarrer Dr. J. Jaeger in Amberg.

„Qui ascendit sine labore,
descendit sine honore!"

Die Hochachtung vor dem heiligen Gotteswort, das wir verkündigen sollen, und die Achtung vor den Zuhörern, denen wir die himmlische Botschaft zu bringen haben, fordert uns auf, niemals unvorbereitet die Kirche zu betreten. Mag auch unsere Gemeinde nur aus „gemeinen" Landleuten bestehen, niemals tritt ein vollgültiger Grund zur Entschuldigung der Vernachlässigung der Vorbereitung ein.

Worin besteht nun die nächste Vorbereitung? Sie besteht in dem Ringen nach eigener vollständiger Erfassung der Schriftstelle und ihrer Lehre, die wir zu verkündigen haben und die zuvor klar und lebendig vor unserem Geiste stehen soll, ehe wir es wagen dürfen, sie unserer Gemeinde vorzutragen. Dieses Ringen hat zwar auch unsere intellektuellen Kräfte in Anspruch zu nehmen, muß aber doch zuvörderst geistlicher Art sein, d. h. wir sollen nicht bloß darnach trachten, den Verbalsinn der zu verkündigenden Schriftstelle nach wissenschaftlichen Regeln und Mitteln zu erforschen, sondern zugleich auch das ganze Verhältnis der in ihr enthaltenen Wahrheiten zum Reiche Gottes überhaupt und insbesondere deren Beziehung auf unser Leben und zunächst auf alle Lebensverhältnisse unserer Zuhörer zu erfassen. Unsere Vorbereitung ist demnach keineswegs die Bewältigung eines literarischen Pensums, sondern umfaßt immer einen Teil aus dem großen Ganzen der göttlichen Offenbarung, der nicht aus dem Verhältnisse zum Ganzen gerissen werden darf, sondern stets nur in Beziehung auf dasselbe erforscht, erfaßt und

dargestellt werden soll. Sonst bleibt das zu verkündigende Schriftwort dem Verkündiger selber der Hauptsache nach und in seiner tiefsten Bedeutung unbekannt und kann darum auch den Zuhörern nie vollkommen klar, nie so recht für Herz und Leben vorgetragen werden.[1])

Ferner dürfen wir es nicht für hinreichend halten, die Predigt, die wir zu halten vorhaben, bloß in einem allgemeinen Schattenrisse ins Auge zu fassen, bloß für den Geist, für die Seele (wenn ich so sagen darf), die unsere Predigt beleben soll, Sorge zu tragen, sondern wir müssen auch trachten, dieser Seele zugleich einen Leib zu geben, die Gedanken, die wir vortragen wollen, in ein organisches Ganzes zu ordnen und die allgemeine Erfassung der der Gemeinde vorzulegenden Schriftstelle auch auf die umsichtige Betrachtung ihrer einzelnen Bestandteile und auf die Anwendung des göttlichen Worts auf einzelne Lebensfälle auszudehnen. Besonders treuen Dienst erweist hierzu die schriftliche Abfassung unserer Predigten; sie verschafft den Gedanken Bestimmtheit und Gründlichkeit und gilt auch als das tauglichste Mittel, denselben das klarste Wort und die verständlichste Form zu geben, „ut veritas pateat, ut veritas placeat, ut veritas moveat.“

Jedoch, auch die klarste wissenschaftliche Erfassung der zu verkündigenden Schriftstelle bleibt nur einseitige Vorbereitung, so lange sie bloßes Wissen, bloße Kenntnis, bloße intellektuelle Erfassung ist. Eitelkeit, Selbstgenügsamkeit und das Blähen der Menschenvernunft könnten hiebei zu freien Spielraum finden und würden somit die Vorbereitung zu einer heiligen Handlung sogar entweihen und entheiligen. Die wissenschaftliche Vorbereitung zur Verkündigung des göttlichen Wortes als bloße Erkenntnis und Erfassung desselben ist deshalb zu diesem heiligen Zwecke noch keineswegs genügend. Es muß sich damit auch die moralische Vorbereitung vereinigen.

Diese besteht in der Weihe unseres Willens und in der eigenen sittlichen Aneignung jener Tugenden, die man der Gemeinde zu empfehlen gedenkt. Wir sollen für die Stunden der Vorbereitung den ernsten Entschluß fassen, diese Aneignung mit allem Ernste zu betreiben und mit der Heiligung unserer Zuhörer unsere eigene Heiligung zu verbinden. So tritt dann das Wort Gottes, das wir verkündigen, aus unserer Erkenntnis zugleich in unseren Willen über; außer der Klarheit und Bestimmtheit gewinnt es zugleich an Wärme; es wird Sonne des ewigen Lebens und keimt zugleich schon als Leben empor.

Niemals sollen wir ohne diese moralische Vorbereitung die Kanzel betreten, um Gottes Wort zu predigen. Es ist gewiß: unser eigenes Leben würde hierdurch an Reichtum gewinnen, würde unseren Predigten das überzeugendste Siegel der Bestätigung aufdrücken. Insbesondere sollen wir vor einer jeden Predigt uns vor Gott demütigen und das Gefühl unseres Nichts und unseres eigenen Unwerts zu einem

---

[1]) „Sapienter dicit quis tanto magis vel minus, quanto in scripturis sacris magis minusve profecit“. Augustinus. Darum: Discurre scripturarum amoenissimos campos, lege tamquam apis et reconde in alveolo memoriae suavissimi odoris flores! —



so heiligen Berufe immer und immer in uns wecken. Auf diese Weise eignen wir uns zu einem Gefäß und Werkzeug der göttlichen Gnade. Sie zeigt nämlich ihre Kraft und ihre Wirkungen zuerst an uns selber, und so können wir denn auch mit Nutzen für andere zu denselben von den Dingen der Gottseligkeit und der göttlichen Gnadenwirkung reden, wovon niemand zu reden vermag, der sie nicht an sich selbst erfahren: das Wort vom Glauben, von der Liebe, von der Hoffnung. Alles gewinnt sodann Klarheit und Verständlichkeit, denn es tritt mit innerer Beleuchtung in die Dunkelheit der Welt hinaus, es wird aber auch von allen denen sogleich ergriffen, die für den Strahl jener inneren Beleuchtung Empfänglichkeit haben, während im Gegenteil jene Worte, denen jene innere Beleuchtung mangelt und denen somit, weil sie ohne Licht und Leben sind, nur Dunkelheit innewohnt, auch in der äußeren Dunkelheit eines ungläubigen und geistigblinden Auditoriums durchaus keine Beachtung sich würden verschaffen können.

Zur moralischen Vorbereitung muß aber noch die seelsorgerliche Vorbereitung kommen, um unsere Predigt recht für das Leben der Zuhörer geeignet zu machen. Darunter verstehe ich zuvörderst die ernste, ruhige Erwägung der Fassungskräfte der einzelnen Zuhörer, ob und inwie weit nämlich die Verstandestätigkeit, die Urteilskraft, die Unterscheidungsgabe, das Gedächtnis usw. derselben für das Verständnis der in der beabsichtigten Form vorzutragenden Wahrheiten befähigt sind. Ich verstehe ferner darunter das Studium der Herzen der Zuhörer, ob und inwieferne nämlich die Worte, die wir vorzutragen gedenken, den Weg in dieselben finden können, ob Gutmütigkeit oder Starrsinn, Weichheit oder Trotz, Demut oder Hoffart usw. ihre vorherrschenden Charaktere sind. Auch zähle ich hieher eine umfassende psychologische Erforschung des Entwicklungsganges aller menschlichen Leidenschaften. Die Unbekanntschaft mit der Geschichte der menschlichen Verirrungen, Torheiten und Laster macht den Prediger nur zu einem blinden, licht- und liebelosen Eiferer, der mit seinen harten Worten die Verirrten oft nur noch mehr von Christo und somit von ihrem Heil entfernt; oder er vermag sich in seiner Predigt nur auf leeren Gemeinplätzen zu halten; es bleibt demnach eine Kluft zwischen ihm und seinen Zuhörern, und seinen Worten muß in diesem Falle alle praktische Bestimmtheit, Salbung und Kraft mangeln. Endlich rechne ich zur seelsorgerlichen Vorbereitung auf die Predigt die jedesmalige Rücksichtnahme auf den besonderen sittlichen Standpunkt und die sonstigen Lokalverhältnisse der Gemeinde, in welcher wir als Seelsorger wirken oder welcher wir Gottes Wort zu verkündigen haben. Jede Gemeinde hat ihre eigentümliche Physiognomie, ihren eigentümlichen Charakter, ihre besonderen geistlichen Schwächen, Gebrechen und Bedürfnisse. Diese hat der Prediger des göttlichen Worts gleichfalls wohl zu beachten, wenn seine Predigt Nutzen schaffen und Früchte der Besserung hervorbringen soll. Jedoch glaube ich hiebei bemerken zu müssen, daß, wenn auch unsere Predigt darauf berechnet sein soll, irgend einem herrschenden Laster, einem gegebenen Ärgernisse, einem Vorurteile 2c. zu begegnen, welche Begegnung zuvörderst für unsere Gemeinde nottut,

wir dessen ungeachtet vor allem heftigen Losfahren und aller leidenschaftlichen Erhitzung des Gemüts uns gar sehr hüten sollen, indem der menschliche Eifer, wenn die Liebe ihn nicht erwärmt, so gerne zu persönlichen Ausfällen sich hinreißen läßt, und die vermeintlich gute Absicht des Seelsorgers hierdurch von selbst vereitelt wird. Jede Bezeichnung irgend eines herrschenden Lasters, irgend eines obwaltenden Ärgernisses trage das Verlangen des Seelsorgers, nur retten und nicht verderben, nur heilen und nicht verwunden zu wollen, ausdrücklich zur Schau; sie sei nur Kundgebung des innigsten Mitleids mit den Verirrten und nicht Sprache abstoßender Härte oder wegwerfender Verachtung. Die Anwendung des göttlichen Wortes auf besondere Verhältnisse einer Gemeinde setzt demnach ein besonderes Maß von göttlicher Erleuchtung und von besonnener ruhig-eifriger Liebe voraus.

Kann sich aber der Verkündiger des göttlichen Worts diese Erleuchtung und diese Liebe, mit denen er der Gemeinde dienen soll, selber geben? Nein; sie liegen ja außer der Sphäre menschlicher Verstandeskräfte und menschlichen Willens; sie sind nur Gabe Gottes, und Gott gibt, wie wir wissen, seinen Geist nur denen, die ihn darum bitten. Aus dem Grunde ist es notwendig, daß jeder Verkündigung des göttlichen Wortes immer auch eine asketische Vorbereitung vorausgehe. Ich verstehe darunter nicht bloß die beständige Arbeit des Seelsorgers an sich selbst und daß er sich befleißigen muß, in religiös-sittlicher Hinsicht der Gemeinde mit einem guten Beispiele voranzuleuchten, sondern ich meine zuvörderst ein recht inbrünstiges Gebet, das wir jedem Predigtvortrage unmittelbar voranschicken sollen. Die letzte Stunde vor einer Predigt sollen wir kniend vor Gott im Gebete zubringen, und wir werden jene Erleuchtung, jene Salbung, jene Wärme, jene Kraft — mit einem Worte: jene überirdische Ausrüstung für unser Amt erlangen, welche wir an den großen Männern der Kirche so sehr bewundern, die sie sich immer zu den Füßen des Gekreuzigten erbetet haben.

Es geziemt sich für einen treuen Diener Gottes, in dem Augenblick, wo er zur Predigtvorbereitung geht, sich mit seinem Herrn zu besprechen und dessen Segen zu erflehen, um den ihm aufgetragenen Befehl mit Erfolg erfüllen zu können.

Wie ganz anders würden wir auf der Kanzel als Seelsorger erscheinen, wenn wir immer mit diesem Segen vor die Gemeinde treten würden! Die himmlische Weihe, die wir soeben im Gebete empfangen haben, müßte uns als Boten Gottes, als Gesandte des Friedens gewiß bei allen unseren Zuhörern, selbst bei denen, die sich sonst mit Furcht oder Haß von dem zur Entscheidung drängenden Worte Gottes abwenden, am schnellsten und besten beglaubigen. —

Für den Arbeitstisch.

1. Gesangbücher.

Von Pastor **Brederek-Breklum** (Schleswig).

Man wirft wohl manchmal höheren wie niederen Schulen vor, daß sie Dingen, die den Schülern fernliegen, größere Wichtigkeit beilegen als den Dingen und Verhältnissen, mit denen sie nachher leben sollen, daß z. B. Sekundaner besser in der Verfassung Athens und Spartas Bescheid wissen als in der deutschen oder preußischen, und Volksschüler sogar manchmal besser in fernen Erdteilen als in ihrem heimatlichen Kreise. Den gleichen Vorwurf kann man, glaube ich, im allgemeinen dem wissenschaftlichen Betrieb der Hymnologie (die ja doch wohl zur praktischen Theologie gehören soll) machen. Dafür zwei Beispiele. In einem Werk wie Fischers Kirchenlieder-Lexikon finden sich bei jedem Liede eine ganze Reihe älterer Gesangbücher angeführt, in denen es vorkommt; aber will man wissen, wo es denn heutzutage gesungen wird, so sucht man entweder überhaupt vergebens, oder man findet darüber nur allgemeine Bemerkungen: „auch neuerdings sehr verbreitet" o. ä., trotzdem in den Jahren, da jenes Werk erschien, doch schon eine ganze Reihe Landeskirchen ihre neuen, besseren Gesangbücher eingeführt hatten. Dazu ein zweites, ein Einzelbeispiel: Um Ostern 1901 erschien im „Daheim" ein Artikel über Osterlieder, in dem zum Schluß auch das Lied „Wo willst du hin, weil's Abend ist" erwähnt und ganz abgedruckt war, als wäre es etwas sehr Unbekanntes, während es doch damals schon in nicht weniger als 22 der neueren Gesangbücher, darunter die größten und bedeutendsten, zu lesen stand. In der Tat, ich glaube, selbst Hymnologen von Namen und Fach wissen, wenn man sie fragt, eher genaue Auskunft zu geben über irgendwelche berühmte Gesangbücher des 16. oder 17. Jahrhunderts, als über die Bücher, die heute von Millionen von Evangelischen gebraucht werden. Freilich, ich weiß aus eigener Erfahrung, wie schwer es ist, gerade die jetzt gebräuchlichen Gesangbücher in wirklicher Vollzähligkeit sich zu beschaffen. Darf man sich da wundern, wenn da viele Geistliche tatsächlich kein anderes Gesangbuch kennen als das ihrer Landeskirche, wenn sie daher über den Wert eines solchen Buches und über den Wert von Liedern und von Lesarten sich oft ganz merkwürdige Urteile bilden?

Diesem Mangel abzuhelfen, kann das umfangreiche Werk dienen: Ph. Dietz: Die Restauration des evangelischen Kirchenlieds. Marburg (Elwert) 1903.[1]). Äußerlich fällt sofort angenehm auf gegenüber manchen anderen theologischen Werken der billige Preis, 808 S. für 10 Mk., vorausbestellt kostete es damals sogar nur 8 Mk. Wenn trotzdem, wie mir der Verlag mitteilte, kaum 75 Vorausbestellungen eingingen, so ist das gerade kein rühmendes Zeugnis für das hymnologische Interesse der Pastoren. Der Verfasser hat sich aber augenscheinlich nicht dadurch entmutigen lassen: zwei Jahre nach dem Hauptwerk erschien: Ph. Dietz, Tabellarische Nachweisung des Liederbestandes der jetzt gebräuchlichen Landes- und Provinzialgesangbücher des evangelischen Deutschlands, 144 S. für 3 Mk., aber teurer Tabellensatz. Marburg (Elwert) 1904, doch auch direkt vom Verfasser in Neustadt (Main-Weser-Bahn) zu beziehen. Da Referent, abgesehen von der aktenmäßigen Geschichte, das gleiche plante wie der Verfasser, und seit Jahren umfangreiches Material gesammelt hatte, so darf er sich wohl in diesem Fall als berufen für die Besprechung gerade dieser Bücher ansehen.

[1]) Weshalb auch hier diese Unsitte der Vorausdatierung, da doch das Werk schon Oktober 1902 gedruckt vorlag?



In dem Hauptwerk behandelt Verfasser nach einem kurzen Überblick über die Geschichte des Kirchenlieds von Luther bis 1820 (S. 1—14) zunächst in 11 Paragraphen (S. 15—154) „Kritik der modernen (NB. soll wohl besser heißen: bisherigen) Gesangbücher und Verbesserungsvorschläge", nämlich von Arndts Schrift: „Von dem Wort und dem Kirchenlied, 1819" bis zu Kraußold: „Versuch einer Theorie des Kirchenlieds, 1844". Dann folgen in 20 Paragraphen (S. 155—354) „Private Liedersammlungen", von Wilhelmis „Liederkrone (1825) bis Wackernagels „Kleines Gesangbuch" (1860). Die größere Hälfte des Buchs (S. 355—781) umfaßt sodann die „kirchlich-offizielle Gesangbuchsreform", vom Berliner Gesangbuch von 1829 an bis zum Braunschweiger Entwurf von 1902 (die endgültige Gestaltung dieses Buchs sowie die Revision des mecklenburg-schwerinschen fallen nach Erscheinen dieses Werks), denen sich dann als Anhang zwei freikirchliche (alt-lutherische) anschließen (§ 41). Was im allgemeinen diesen Inhalt und seine Anordnung betrifft, so wäre es vielleicht angebracht gewesen, Teil I und II A ineinander zu arbeiten, denn fast die Hälfte der dort erwähnten Autoren (Wilhelmi, Raumer, Bunsen, Stip, Stier, Vilmar) treten in II A auch mit eigenen Liedersammlungen auf, und umgekehrt haben wieder manche (Raumer, Layriz, vor allem Bunsen und Lange) ihren Sammlungen umfangreiche theoretische Erörterungen vorausgeschickt. Im übrigen wird man zugeben müssen, daß die Auswahl passend getroffen ist. Nur hätte ich den Knappschen Liederschatz mit herangezogen, denn wenn er auch ausdrücklich nicht als Gesangbuch, sondern als Sammlung gelten will, so trägt doch der vom Verfasser erwähnte „Berliner Liederschatz" mit seinen 2020 Liedern in der ersten Auflage dasselbe Gepräge. Daß der sog. Eisenacher Entwurf auf 68 Seiten weitaus am ausführlichsten behandelt ist, wird man nur billigen können. Was die Auswahl der kirchlich offiziellen Gesangbücher betrifft, so enthält sie die heutigen Gesangbücher sämtlicher selbständigen Landes- bzw. Provinzialkirchen (das damals noch nicht revidierte mecklenburg-schwerinsche wird nur zum Schluß ganz kurz erwähnt), dazu das nicht zur Einführung gelangte Pfälzer von 1859 (§ 7), und von heute nicht mehr gebräuchlichen das Berliner von 1829 (§ 1) und das rheinisch-westfälische von 1835 (§ 3). Ich hätte diese beiden zwar, zumal Verfasser doch sehr viel an ihnen noch zu tadeln findet, ebenso weggelassen wie das Gesangbuch für die reformierte Gemeinde Lübecks (§ 2), das doch auf einen gar zu kleinen Kreis beschränkt ist. Dann hätten die gleiche Berücksichtigung auch die drei stolbergischen, das lauenburgische, das Rostocker und vielleicht noch manche andere verdient. Vor allem aber wundert mich, daß m. W. im ganzen Werk mit keiner Silbe das Militärgesangbuch erwähnt ist, dessen 150 (eigentlich 153) Lieder die meisten neueren Gesangbücher sämtlich in sich aufgenommen haben und dem sie vielfach auch in der Textgestalt der Lieder folgen.

Die einzelnen Paragraphen sind alle von der gleichen Art. Nach einer meist aktenmäßigen Geschichte der Entstehung und Einführung [1]) wird behandelt: Anzahl der Lieder (meist eine Liste der vom Verfasser vermißten), Verteilung derselben auf die verschiedenen Abschnitte der kirchlichen Liederdichtung, Textgestaltung, an zahlreichen Proben nachgewiesen, Anordnung der Lieder, Verzeichnis der Dichter. [2]) Aus einem so weitschichtigen Material, das die Arbeit

---

[1]) Die meisten Kirchenbehörden sind dem Verfasser durch Überlassung des Materials entgegengekommen, nur Lübeck (S. 434 Anm. 3) und Mecklenburg-Strelitz (S. 489) haben sich ablehnend gezeigt.

[2]) Hierzu möchte ich beiläufig die von Dietz anscheinend übersehene, ebenso merkwürdige wie betrübende Tatsache feststellen, daß in neunzehn Gesangbüchern Rückerts Geburtsjahr, das doch wahrlich bekannt genug sein sollte, falsch angegeben ist.



vieler Jahre enthält, einzelnes herauszugreifen und zu kritisieren, scheint mir ungerecht, wäre auch des beschränkten Raumes wegen nicht möglich. Gewiß, das Verzeichnis der Nachträge und Berichtigungen auf S. XI f. ließe sich leicht um das Doppelte und Dreifache vermehren; doch sind mir bei umfangreichen Nachprüfungen, die ich nach meinem eigenen Material anstellte, nur sehr wenig eigentliche Irrtümer aufgestoßen. Z. B. das Lied „Sei Lob und Ehr' dem höchsten Gut" (S. 406) findet sich doch auch in Hamburg, freilich mit dem veränderten Anfang „Lob, Ehr' und Dank dem höchsten Gut". Oder (S. 366) das Original muß lauten: „Im Hui sind sie geschlossen". Doch kann man im Verhältnis zu der mühseligen Kleinarbeit dem Verfasser nur das Zeugnis der gewissenhaftesten Genauigkeit geben.

Verfasser beschränkt sich auf das hymnologische Gebiet im engsten Sinne des Worts. Er gibt nicht (was er ursprünglich beabsichtigte, s. S. VI), eine Geschichte der Melodien in den neueren Gesangbüchern; er gibt nicht (was Nelle in der Rezension im Theol. Lit.-Bericht vor allem vermißte) Mitteilungen über die äußere Ausstattung, „Druck und Schmuck", wie man ja jetzt sagt, der Bücher, oder doch nur soweit sie in den Vorverhandlungen berührt wurden. Er gibt auch, was mir besonders fehlt, entweder gar keine oder nur ganz kurze und allgemeine Angaben darüber, wie schnell und wie weit sich das betr. Gesangbuch verbreitet hat. So z. B. hätte nicht fehlen dürfen, daß das schleswig-holsteinische Gesangbuch auch im Fürstentum Lübeck angenommen ist, daß das stadt-lübeckische m. W. noch heute in dem hamburgischen Bergedorf gebraucht wird u. ä.

Was den Gesichtspunkt anlangt, von dem aus das Werk geschrieben ist, so geht er schon aus dem Titel hervor: „Restauration"; unter diesem Winkel stellt sich dem Verfasser die ganze hymnologische Arbeit seit 1820 dar. Eine Periode des Kirchenlieds nach 1820 kennt er demgemäß überhaupt nicht; im Grunde beginnt für ihn als getreuen Schüler Vilmars um 1650 oder 1670 schon der Verfall des Kirchenlieds; an Gellerts Liedern will er „stillschweigend vorübergehen" u. ä. Es ist kennzeichnend für die Einseitigkeit dieses Standpunkts, daß er sich durch die Überschriften der Teile: „V e r b e s s e r u n g s-vorschläge", „Gesangbuchs r e f o r m" gleichsam selbst zurechtrücken muß und daß das, was er erzählt, immer wieder gegen ihn spricht. Es ist doch nun einmal nicht so, daß die neuere Zeit nichts weiter getan hätte, als auf die alten, vorliegenden Schätze zurückzugreifen. Nicht nur, daß sie mehr und mehr einen gewissen festen Bestand der Gellertschen und späteren Liederdichtung uns hat schätzen lehren (von dem von Dietz mit Stillschweigen übergangenen Gellert kommen jetzt 12 Lieder mehr als 24mal vor), es sind doch auch manche in früheren Zeiten gering geschätzte und wenig verbreitete Lieder, die unsere Zeit gleichsam erst entdeckt hat. Daß Verfasser auch in der Forderung der Beibehaltung der Urtexte denkbar weit geht, und daß ihm kaum eins der kirchlichen Gesangbücher hierin völlig genügt, wird hiernach nicht wundernehmen. Beispiele hierfür finden sich fast bei jedem Gesangbuch, das er bespricht; ich will nur ein einziges herausheben, daß er z. B. in dem Liede „Jesu, großer Wunderstern" die Änderung: „Nimm den Weihrauch des Gebets, Laß denselben d i r g e n ü g e n" statt „v o r d i r t ü g e n" eine unnötige nennt (S. 418). Ich glaube, nach der Thesis (wie Hegel sagen würde) eines Diterich, Zollikofer und Genossen, und nach der Antithesis der Restaurationsfanatiker, wie Stip, Layriz u. a., sind wir allmählich zur richtigen Synthesis gekommen. Ein dritter Punkt, wo ihm gleichfalls durch die Gesangbücher selber widersprochen wird, ist die Zahl der Lieder. Sie soll nach des Verfassers Meinung „kaum mehr als 400" betragen, während die Durchschnittsliederzahl der gegenwärtigen Gesangbücher sich fast genau auf 600 stellt. Wenn Verfasser besonders das zu befürchten scheint, daß die wirklichen

Kernlieder durch das Mittelgut erdrückt würden, so ist darauf hinzuweisen, daß eben die Zahl dieser Kernlieder nach seiner Meinung etwa 400 beträgt, so daß es merkwürdig wäre, wenn 200 mittelgute Lieder die 400 besten sollten erdrücken können. Im übrigen kann ich noch heute nichts Besseres über die Bestimmung der Anzahl der Lieder sagen, als was 1862 Ackermann in der Vorrede zum Meininger Gesangbuch, vor allem mit Berufung auf den Psalter, das Gesangbuch des Volkes Israel, gesagt hat.

Mit diesen Bemerkungen bin ich nun freilich schon unmerklich hinübergeglitten in die Besprechung des zweiten Buchs, wenigstens der zusammenfassenden Bemerkungen am Schluß, die sich im allgemeinen mit meinem Artikel in der Studierstube vom Dezember 1903 beschäftigen. Doch muß ich hier als Rezensent mir eine weitere Erwiderung, als sie in obigen Sätzen enthalten ist, versagen. Im übrigen bietet das zweite Buch eine Übersicht über sämtliche in den jetzt gebräuchlichen Gesangbüchern enthaltenen Lieder, zuerst der zweimal und öfter vorkommenden in tabellenartiger Form mit Angabe ihrer Nummern, sodann der nur einmal vorkommenden ohne Nummern. Gegenüber dem Hauptwerk fehlen mit Recht die oben erwähnten Gesangbücher § 1—3. 7. 41, beim braunschweigischen konnte schon die endgültige Fassung berücksichtigt, beim mecklenburg-schwerinschen wenigstens der revidierte Entwurf noch herangezogen werden. Dazu sind mit Recht als Vergleich herangezogen worden die beiden 150 Kernlieder des Eisenacher Entwurfs und des Militärgesangbuchs. Was hinter diesen noch die Bunsen-Fischersche Sammlung soll, weiß ich nicht; eine so überragende Bedeutung vor allen anderen Privatversuchen vermag ich ihr nicht zuzuerkennen, und was sie eigentlich enthält, erfährt man aus diesen Listen doch nicht, da sie ja im zweiten Teil mit den Liedern, die sie allein enthält, doch nicht aufgenommen ist.

Bei solchem Tabellen- und Listenwerk hat sich die Kritik eigentlich ja darauf zu beschränken: 1. Ist das Buch zweckmäßig angelegt? 2. Ist es zuverlässig? Zur ersteren Frage hätte ich zwei Wünsche zu äußern, einen im Interesse des Verfassers. Er hätte m. E. getrost die Abteil. I auf diejenigen Lieder beschränken können, die 5mal und öfter vorkommen, dadurch wäre der teure Tabellensatz etwa auf die Hälfte verkürzt worden (die andern dann in Abteil. II in Listenform). Der andere Wunsch liegt mehr im Interesse der Benutzer: daß nämlich die Lieder mit verändertem, weggelassenem oder umgestelltem Anfang (z. B. O wundergroßer Siegesheld = Ach wundergroßer Siegesheld, Ich bete an die Macht der Liebe = Für dich sei ganz mein Herz und Leben u. ä.) jedesmal bei oder unter dem ursprünglichen Anfang nicht nur mit cf. erwähnt, sondern auch mit ihren Nummern verzeichnet werden möchten. — Um die Frage nach der Genauigkeit zu beantworten, habe ich wieder nach meinem Material umfangreiche Nachprüfungen veranstaltet und kann sagen, daß es im allgemeinen so genau ist, wie fehlerhaftes Menschenwerk bei solch mühseliger Kleinarbeit nur sein kann (es fehlt z. B. von Hamburg Nr. 811).

Aber — und nun kommt zum Schluß das bittere Ende — viele Ungenauigkeiten sind dadurch entstanden, daß der Verfasser in diesem Werk augenscheinlich nur nach den Inhaltsverzeichnissen der Gesangbücher gearbeitet hat, und daß er daher, falls es sich nicht gerade um ganz bekannte Lieder handelt, in Dutzenden von Fällen gar nicht gemerkt hat, daß er dasselbe Lied unter verschiedenen Anfängen an zwei, ja drei und vier verschiedenen Stellen bringt.[1])

[1]) Das Umgekehrte, daß nämlich verschiedene Lieder gleichen oder ähnlichen Anfangs zusammen- oder durcheinandergeworfen sind, ist, soviel ich sehe, nur fünfmal der Fall, nämlich bei den Liedern „Ach Gott, dir muß ich's klagen", „Dennoch bleib' ich stets an dir" und „Wo willst du hin, weil's Abend ist", teilweise auch bei „Der Glaub' ist eine (feste) Zuversicht" und „Weicht ihr Berge, fallt ihr Hügel".

Einige Beispiele werden klarmachen, was ich meine. Die sog. Litanei steht unter dem Anfang „Kyrie eleison". Bei dem Anfang „Herr, Herr, erbarme dich" (Kgr. Sachsen) ist auf jenen verwiesen, bei dem Anfang „Ewiger, erbarme dich" (Schleswig-Holstein) dagegen nicht, so daß dies nach der Liste ein anderes Lied zu sein scheint, und daß Bayern, Schlesien und Waldeck sie in den liturgischen Anhang verweisen, ist gar nicht erwähnt. Oder daß das Lied „Nun sich der Tag geendet" nur V. 6 ff. des Liedes ist „Wann sich die Sonn' erhebet", davon ist bei beiden Anfängen nichts zu finden. Oder: Hamburg und Schleswig-Holstein haben von dem Liede „Mein Jesu, dem die Seraphinen" nur V. 7 u. 8, jenes mit dem ursprünglichen Anfang „Ja, ja, mein Herz will dich umfassen", dieses passend verändert: „Mein Herz will, Jesu, dich umfassen". Bei Dietz steht auf diese Weise das Lied an drei verschiedenen Stellen. Ich wage nach meinen eigenen Listen getrost zu sagen, daß dergleichen im ganzen wohl über 200mal vorkommt und daß vor allen Dingen Abteil. II (denn um seltnere, weniger bekannte Lieder bzw. Anfänge handelt es sich ja meist) eine lange Reihe Lieder enthält, die gar keine eigenen, unterschiedenen Lieder sind und die anderswo hingehörten. Ich möchte dem Verfasser in seinem eigenen Interesse auch hiermit raten, daß er etwa 2 oder 4 Seiten mit diesbez. Verbesserungen drucken läßt und sie dem Buche beigibt. Denn es wäre doch wirklich schade, wenn die mühevolle Arbeit um dieser Fehler willen dauernd mit dem Vorwurf der Unzuverlässigkeit behaftet bliebe.[2]) Denn im übrigen kann man diesem Werk wie auch dem Hauptwerk nur reichliche Verbreitung wünschen, damit die Bücher, die doch nächst der Bibel in unserm evangelischen Volk die verbreitetsten sind, immer mehr gekannt und gewürdigt werden.

2. Römisches.

Von Pfarrer Dr. Rieks in Prosen.

1. Kardinal-Erzbischof Anton Fischer empfahl am 16. Juli 1903 dem katholischen Volke sowohl als den Gebildeten dringend die Lektüre der vom Redemptoristen Alois Krebs bei Pustet zu Regensburg in auffallender Kastration neu herausgegebenen „Herrlichkeiten Mariens vom heiligen Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori", da es in unserer ungläubigen Zeit sehr nötig sei, „sich enger an die anzuschließen, welche den Kopf der alten Schlange endgültig zertreten" habe. Zeigt sich uns hier der Kölner Oberhirte auch als Tänzer auf dem Seile vatikanischer Hyperbeln, die sich schlecht mit den Klagen Leos XIII. in dem Rundschreiben vom 20. April 1884 über das laute Rumoren des Teufels in den heurigen Logen und protestantischen „Sekten" reimen, so sind wir ihm doch für seine „obrigkeitliche" Approbation des Buches von Liguori dankbar. Denn gegenüber dem Vertuschungs- und Beschönigungssysteme der Zentrumsredner und Zentrumspresse ist das Lesen der Schriften des am 23. März 1871 zum Kirchenlehrer erhobenen und nach päpstlicher Vorschrift vom 7. Juli 1871 in Messe und Offizium jährlich zu feiernden Liguori von größter Wichtigkeit zur Erkennung der römischen Superstition und Unwahrhaftigkeit, die freilich das naive Gemüt des Breslauer Domherrn Seltmann nicht abhält, in seinem Buche „Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen" von unserem Kaiser die Einberufung einer Konferenz zur Anbahnung einer Union zwischen Katholiken und romkranken Protestanten zu erhoffen. Da Pius X. in seiner Enzyklika vom 2. Februar 1904 das durch Liguori und Genossen in ein albernes Marientum verwandelte Christentum der römischen Kirche samt den

[2]) Wie mir der Verf. mitteilt, wird ein solcher Nachtrag mit Verbesserungen in allernächster Zeit, vielleicht schon gleichzeitig mit dieser Besprechung, erscheinen.

„Offenbarungen“ von Lourdes in die Sphäre undiskutierbarer Dogmen gerückt hat, können gesunde Protestanten mit Anhängern des Papstes in Verhandlungen über christliche Grundwahrheiten mit keinerlei Hoffnung mehr eintreten. Das gilt nicht bloß auf dogmatischem, sondern auch auf ethischem Gebiete. Wie die Jesuiten die zehn Gebote umdeuten und teilweise ins Gegenteil verkehren, hat der württembergische Pfarrer Eugen Eisele in Neipperg 1889 gezeigt: „Die zehn Gebote nach den Jesuiten“ (Halle a. S., Eug. Strien) und vor ihm unter anderen Justizrat Götting: „Wo wird in dem Lehrbuche der Moral-Theorie des Jesuiten Gury Diebstahl, Urkundenfälschung, Ehebruch, Meineid für erlaubt erklärt?“ (Berlin 1882, B. Behrs Verlag). Eine willkommene Ergänzung bringt jetzt Lic. Albert Bruckner in Wohlen (Schweiz): „Die zehn Gebote im Lichte der Moraltheologie des heil. Alfons von Liguori“ (Schkeuditz bei Merseburg. Verlag von W. Schäfer, 1904, 173 S., Mk. 2,20, in eleg. Leinbd. M. 3,20). Diese Schrift sollte von Diplomaten und Politikern studiert werden, um vor den schelmischen Informationen der Zentrumsredner gefeiet zu sein und ohne Staunen, aber mit um so tieferem Verständnis den Eiertanz Pius' X. zu bewerten, der neben dem bisherigen „Non Expedit-Dekrete“ ausgedehnte Wahlumtriebe unter konservativem Aushängeschilde zur Katholisierung des italienischen Parlaments zu inszenieren versuchte. Das Buch gewährt einen tiefen Einblick in das katholische Volksleben an der Hand der Beichtstuhlfragen nach den Sünden gegen den Dekalog. Eine solch unterchristliche Moral und ein solcher Tiefstand sittlicher Anschauung treten uns aus Liguoris Moral, die nur eine Umarbeitung der in ca. 200 Ausgaben erschienenen Medulla des Jesuiten Busenbaum ist, entgegen, daß man angesichts der durch päpstlich vorgeschriebene Moral vergifteten Volksseele vor der Zukunft unserer Nation bei weiterem Wachstum der ultramontanen Macht besorgt werden kann. Am 31. Oktober 1904 sprach ein Vertreter Hamburgs auf dem Wormser Synodaltage bereits von einer Entprotestantisierung weiter Gebiete des Volkslebens. Man kann wie der Dominikaner Justitoris (um 1484) heute ausrufen: „Keine menschliche Macht reicht mehr hin, die Kirche zu reformieren, da muß Gott auf einem uns unbekannten Wege helfen“ oder mit Moritz Arndt 1813 sagen: „Nur Gott allein kann Helfer sein.“ Die Hoffnung Bruckners, durch seine gelehrte und irenisch gehaltene Arbeit die katholische Moral auf bessere Wege zu bringen, erscheint zu optimistisch, auch wenn noch heute viele katholische Geistliche und Laien ihre religiösen Bedürfnisse abseits von jesuitischen Richtlinien in den Wahrheiten der in der Kirche verlesenen evangelischen und epistolischen Perikopen zu befriedigen suchen. Denn die Stillen im Lande sind nur Wolle gebende Schafe ohne jeden Einfluß auf den Gang der durch und durch politischen römischen Kirche. Vergebens haben die Eusebius Amort, Sailer, Hirscher, Linsenmann, Simar, um von Reformkatholiken ganz abzusehen, sich bemüht, Liguori durch andere Moralbücher zu verdrängen. Auch wenn Mausbach widerspricht, die römische Kirche duldet ähnliche Gelehrte aus Not eine Zeitlang und gestattet auch den Zentrumsrednern, zur Irreführung der Ketzer sich in „wissenschaftlicher Superiorität“ mit den Federn antischolastischer Bischöfe und Professoren zu schmücken.

Darüber weiß der Würzburger Kirchengeschichtsprofessor und Universitätsrektor Dr. Sebastian Merkle, ein Leidensgenosse Schells und Franz Xaver Kraus', ein Lied zu singen, und zwar in der bei Kirchheim zu München erschienenen Schrift: „Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Beyhl-Berlichingen“ (76 S. Mk. 1,20). Sie bezeugt, daß, wie Hausrath in „Luthers Leben“ sagt, in der römischen Kirche der Wahrheitssinn keine Befriedigung findet, auch wenn Leo XIII. laut seines Breves „Saepe numero“ vom Jahre 1883 nicht im Vatikan, sondern in der modernen Ge-

Einige Beispiele werden klarmachen, was ich meine. Die sog. Litanei steht unter dem Anfang „Kyrie eleison“. Bei dem Anfang „Herr, Herr, erbarme dich“ (Kgr. Sachsen) ist auf jenen verwiesen, bei dem Anfang „Ewiger, erbarme dich“ (Schleswig-Holstein) dagegen nicht, so daß dies nach der Liste ein anderes Lied zu sein scheint, und daß Bayern, Schlesien und Waldeck sie in den liturgischen Anhang verweisen, ist gar nicht erwähnt. Oder daß das Lied „Nun sich der Tag geendet“ nur V. 6 ff. des Liedes ist „Wann sich die Sonn' erhebet“, davon ist bei beiden Anfängen nichts zu finden. Oder: Hamburg und Schleswig-Holstein haben von dem Liede „Mein Jesu, dem die Seraphinen“ nur V. 7 u. 8, jenes mit dem ursprünglichen Anfang „Ja, ja, mein Herz will dich umfassen“, dieses passend verändert: „Mein Herz will, Jesu, dich umfassen“. Bei Dietz steht auf diese Weise das Lied an drei verschiedenen Stellen. Ich wage nach meinen eigenen Listen getrost zu sagen, daß dergleichen im ganzen wohl über 200mal vorkommt und daß vor allen Dingen Abteil. II (denn um seltnere, weniger bekannte Lieder bzw. Anfänge handelt es sich ja meist) eine lange Reihe Lieder enthält, die gar keine eigenen, unterschiedenen Lieder sind und die anderswo hingehörten. Ich möchte dem Verfasser in seinem eigenen Interesse auch hiermit raten, daß er etwa 2 oder 4 Seiten mit diesbez. Verbesserungen drucken läßt und sie dem Buche beigibt. Denn es wäre doch wirklich schade, wenn die mühevolle Arbeit um dieser Fehler willen dauernd mit dem Vorwurf der Unzuverlässigkeit behaftet bliebe.[2]) Denn im übrigen kann man diesem Werk wie auch dem Hauptwerk nur reichliche Verbreitung wünschen, damit die Bücher, die doch nächst der Bibel in unserm evangelischen Volk die verbreitetsten sind, immer mehr gekannt und gewürdigt werden.

2. Römisches.

Von Pfarrer Dr. Rieks in Profen.

1. Kardinal-Erzbischof Anton Fischer empfahl am 16. Juli 1903 dem katholischen Volke sowohl als den Gebildeten dringend die Lektüre der vom Redemptoristen Alois Krebs bei Pustet zu Regensburg in auffallender Kastration neu herausgegebenen „Herrlichkeiten Mariens vom heiligen Kirchenlehrer Alfons Maria von Liguori“, da es in unserer ungläubigen Zeit sehr nötig sei, „sich enger an die anzuschließen, welche den Kopf der alten Schlange endgültig zertreten“ habe. Zeigt sich uns hier der Kölner Oberhirte auch als Tänzer auf dem Seile vatikanischer Hyberbeln, die sich schlecht mit den Klagen Leos XIII. in dem Rundschreiben vom 20. April 1884 über das laute Rumoren des Teufels in den heurigen Logen und protestantischen „Sekten“ reimen, so sind wir ihm doch für seine „obrigkeitliche“ Approbation des Buches von Liguori dankbar. Denn gegenüber dem Vertuschungs- und Beschönigungssysteme der Zentrumsredner und Zentrumspresse ist das Lesen der Schriften des am 23. März 1871 zum Kirchenlehrer erhobenen und nach päpstlicher Vorschrift vom 7. Juli 1871 in Messe und Offizium jährlich zu feiernden Liguori von größter Wichtigkeit zur Erkennung der römischen Superstition und Unwahrhaftigkeit, die freilich das naive Gemüt des Breslauer Domherrn Seltmann nicht abhält, in seinem Buche „Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen“ von unserem Kaiser die Einberufung einer Konferenz zur Anbahnung einer Union zwischen Katholiken und romkranken Protestanten zu erhoffen. Da Pius X. in seiner Enzyklika vom 2. Februar 1904 das durch Liguori und Genossen in ein albernes Marientum verwandelte Christentum der römischen Kirche samt den

[2]) Wie mir der Verf. mitteilt, wird ein solcher Nachtrag mit Verbesserungen in allernächster Zeit, vielleicht schon gleichzeitig mit dieser Besprechung, erscheinen.

„Offenbarungen" von Lourdes in die Sphäre undiskutierbarer Dogmen gerückt hat, können gesunde Protestanten mit Anhängern des Papstes in Verhandlungen über christliche Grundwahrheiten mit keinerlei Hoffnung mehr eintreten. Das gilt nicht bloß auf dogmatischem, sondern auch auf ethischem Gebiete. Wie die Jesuiten die zehn Gebote umdeuten und teilweise ins Gegenteil verkehren, hat der württembergische Pfarrer Eugen Eisele in Neipperg 1889 gezeigt: „Die zehn Gebote nach den Jesuiten" (Halle a. S., Eug. Strien) und vor ihm unter anderen Justizrat Götting: „Wo wird in dem Lehrbuche der Moral-Theorie des Jesuiten Gury Diebstahl, Urkundenfälschung, Ehebruch, Meineid für erlaubt erklärt?" (Berlin 1882, B. Behrs Verlag). Eine willkommene Ergänzung bringt jetzt Lic. Albert Bruckner in Wohlen (Schweiz): „Die zehn Gebote im Lichte der Moraltheologie des heil. Alfons von Liguori" (Schkeuditz bei Merseburg. Verlag von W. Schäfer, 1904, 173 S., Mk. 2,20, in eleg. Leinbd. M. 3,20). Diese Schrift sollte von Diplomaten und Politikern studiert werden, um vor den schelmischen Informationen der Zentrumsredner gefeiet zu sein und ohne Staunen, aber mit um so tieferem Verständnis den Eiertanz Pius' X. zu bewerten, der neben dem bisherigen „Non Expedit-Dekrete" ausgedehnte Wahlumtriebe unter konservativem Aushängeschilde zur Katholisierung des italienischen Parlaments zu inszenieren versuchte. Das Buch gewährt einen tiefen Einblick in das katholische Volksleben an der Hand der Beichtstuhlfragen nach den Sünden gegen den Dekalog. Eine solch unterchristliche Moral und ein solcher Tiefstand sittlicher Anschauung treten uns aus Liguoris Moral, die nur eine Umarbeitung der in ca. 200 Ausgaben erschienenen Medulla des Jesuiten Busenbaum ist, entgegen, daß man angesichts der durch päpstlich vorgeschriebene Moral vergifteten Volksseele vor der Zukunft unserer Nation bei weiterem Wachstum der ultramontanen Macht besorgt werden kann. Am 31. Oktober 1904 sprach ein Vertreter Hamburgs auf dem Wormser Synodaltage bereits von einer Entprotestantisierung weiter Gebiete des Volkslebens. Man kann wie der Dominikaner Justitoris (um 1484) heute ausrufen: „Keine menschliche Macht reicht mehr hin, die Kirche zu reformieren, da muß Gott auf einem uns unbekannten Wege helfen" oder mit Moritz Arndt 1813 sagen: „Nur Gott allein kann Helfer sein." Die Hoffnung Bruckners, durch seine gelehrte und irenisch gehaltene Arbeit die katholische Moral auf bessere Wege zu bringen, erscheint zu optimistisch, auch wenn noch heute viele katholische Geistliche und Laien ihre religiösen Bedürfnisse abseits von jesuitischen Richtlinien in den Wahrheiten der in der Kirche verlesenen evangelischen und epistolischen Perikopen zu befriedigen suchen. Denn die Stillen im Lande sind nur Wolle gebende Schafe ohne jeden Einfluß auf den Gang der durch und durch politischen römischen Kirche. Vergebens haben die Eusebius Amort, Sailer, Hirscher, Linsenmann, Simar, um von Reformkatholiken ganz abzusehen, sich bemüht, Liguori durch andere Moralbücher zu verdrängen. Auch wenn Mausbach widerspricht, die römische Kirche duldet ähnliche Gelehrte aus Not eine Zeitlang und gestattet auch den Zentrumsrednern, zur Irreführung der Ketzer sich in „wissenschaftlicher Superiorität" mit den Federn antischolastischer Bischöfe und Professoren zu schmücken.

Darüber weiß der Würzburger Kirchengeschichtsprofessor und Universitätsrektor Dr. Sebastian Merkle, ein Leidensgenosse Schells und Franz Xaver Kraus', ein Lied zu singen, und zwar in der bei Kirchheim zu München erschienenen Schrift: „Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Beyhl-Berlichingen" (76 S. Mk. 1,20). Sie bezeugt, daß, wie Hausrath in „Luthers Leben" sagt, in der römischen Kirche der Wahrheitssinn keine Befriedigung findet, auch wenn Leo XIII. laut seines Breves „Saepe numero" vom Jahre 1883 nicht im Vatikan, sondern in der modernen Ge-

schichtsschreibung „eine Verschwörung der Menschen gegen die Wahrheit" sah. Um Merkles Schrift recht zu würdigen, muß man die „Würzburger Luthervorträge von Prof. Dr. Graf De Moulin, Prof. D. Kolde, Pfarrer Steinlein, Dr. Geyer, D. Buchwald, Prof. D. Kawerau und Superintendent D. Meyer als Antwort auf die Angriffe des Jesuiten v. Berlichingen" sowie „Ultramontane Geschichtslügen, ein Wort der Abwehr und Aufklärung gegenüber den Angriffen des Jesuiten v. Berlichingen auf Luther und die Reformation" von Jakob Beyhl (evang. Lehrer) in Würzburg (2. Aufl., beide in Lehmanns Verlage zu München 1903 erschienen) lesen.

Bekanntlich hatte der aus dem Jesuitenorden ausgeschiedene Baron von Berlichingen im Herbste 1902 zu Würzburg Vorträge über „Reformation, Revolution und Dreißigjährigen Krieg" gehalten, in denen er ähnlich wie Majunke und Denifle die Reformatoren und die heutigen Protestanten in frechster Weise schmähete. Bei Göbel und Scherer zu Würzburg ließ er die Vorträge drucken und griff im 23. Hefte auch Lehrer Beyhl an, welcher den Rechtsweg beschritt, um feststellen zu lassen, wen der Vorwurf der Lüge und Ignoranz treffe. Der Baron behauptete nämlich, der evangelische Lehrer Beyhl habe sich das Material zu seiner Schrift von dem katholischen Theologieprofessor Merkle bzw. Schell geben lassen. Seiner gegenteiligen Erklärung könne kein Glauben geschenkt werden, da Luther eine starke Lüge zugunsten seiner Kirche für erlaubt erklärt habe. Das Gericht forderte außer Professor D. Müller in Erlangen auch Professor Merkle auf, bei der mündlichen Verhandlung vor Gericht ein Gutachten abzugeben. Dieses Gutachten bildet den Kern der Merkleschen Schrift. Mit wuchtigen Keulenschlägen wird der gerichtlich verurteilte Jesuit als anmaßender Ignorant und dreister Fälscher gegeißelt und dem evangelischen Lehrer das Zeugnis ausgestellt, daß er seine „Schrift ebenso geschickt als fleißig mit Benutzung der besten Quellen und der ganzen einschlägigen Literatur bearbeitet" habe. Selbstverständlich verrät der durch das katholische Dogma gebundene Merkle in seinem Gutachten weder tieferes Verständnis des Luthertums noch irgend eine Sympathie für den Reformator. Er macht auch tiefe Verbeugungen vor Duhr, Denifle und Janssen, so daß an seiner römischen Orthodoxie kein Zweifel aufkommen kann. Aber eine starke Wahrheitsliebe treibt ihn, die zur Brandmarkung Luthers ersonnenen Geschichtslügen bloßzulegen, um die katholische Wissenschaft in den Augen der Andersgläubigen nicht allzu rückständig erscheinen zu lassen. Er hat aber, wie sich von vornherein denken ließ, mit seinem anerkennenswerten Mute, der Wahrheit eine Gasse zu brechen, nur in das römische Wespennest gestoßen. Bayrische und außerbayrische Zentrumsorgane schmäheten ihn als einen Begünstiger der Ketzer, Überläufer und Herostrat. Für seine Schrift gab ihm kein Bischof die nach der päpstlichen Konstitution vom 25. Januar 1897 und dem Motu proprio vom 18. Dezember 1903 erforderliche Druckerlaubnis. Der Würzburger Bischof v. Schlör, der 1898 durch Rampolla der romunkundigen Regierung aufgedrängt wurde, hat den Professor sogar wegen seines pflichtgemäßen gerichtlichen Gutachtens koramiert und mit Disziplinierung bedroht. In Verbindung damit ist seitens der in der Merkleschen Schrift treffend charakterisierten kirchlichen Kreise die Rückkehr des Jesuiten auf dem Wege einer Massenpetition gefordert, deren Erfolg in der Merkleschen Schrift für wahrscheinlich gehalten wird. In einer Zuschrift an die Münchener „Allgemeine Zeitung" nennt Merkle den Exjesuiten v. Berlichingen einen „anmaßenden, unwissenden, nicht einmal des Katechismus kundigen Dilettanten", der „die Geschichte entstellt, die Konfessionen gegeneinanderhetzt, das Volk gegen Fürsten und Adel und gegen die Vertreter der theologischen Wissenschaft einnimmt, und überhaupt Jahre hindurch ein Unwesen auf der Kanzel verführt,

von welchem die kirchliche Behörde keine Kunde erhielt durch jene, welche so gern akademischen Lehrern am Zeuge flicken". „Und dieser Mann wurde von katholischen Blättern als Märtyrer gefeiert, der gerichtlich bestellte Sachverständige als unkirchlich und unwissend und unehrlich hingestellt. Nur die ‚Germania' und das ‚Neue Münchener Tageblatt' hatten unter den Beteiligten (in der ‚Köln. Volksztg.' war nie gegen mich Stellung genommen worden) die Ehrlichkeit, ihre Angriffe nach Erscheinen der Broschüre ausdrücklich zurückzunehmen und auch noch in Privatbriefen sich zu entschuldigen; andere stellten wenigstens ihre Angriffe ein und stimmten der Broschüre zu; die nobelsten — schimpften weiter; sie fanden immer wieder ein dankbares Publikum und werden es auch ferner finden."

Wenn Merkle nun in dieser Zuschrift an die Allgem. Ztg. über Geschichtsentstellung und Unwahrhaftigkeit im eigenen Lager lebhafte Klage führt, berührt sein Schlußwort über protestantische Verhimmelung Luthers und die Erörterung des Eisenacher Gutachtens oder vielmehr Beichtrats vom Juli 1540 sonderbar, da, wie Prof. D. Müller richtig bemerkt hat, Luther im Beichtrate an Philipp von Hessen mit dem Rate, zur Abwendung größeren Übels eine Notlüge zu begehen, die Eierschalen des Mittelalters verriet und mittelalterliche List zur Wahrung des Beichtsiegels erlaubt habe, was nach Merkles eigenem Gutachten von keinem der protestantischen Lutherforscher verteidigt, sondern gemißbilligt wird. Die Sache liegt doch nicht so, daß bloß mittelalterliche Theologen im kirchlichen Interesse eine Lüge erlaubten, wie Nik. Eymericus im Directorium inquisitorum 1376 (gedruckt 1503), oder ältere Bußbücher, welche eine Pariser Synode von 829 wegen ihrer Täuschungen verbrannt wissen wollte, sondern Pilatus (Neumann in München, Mitarbeiter der Augsb. Postztg., Germania 2c., vgl. „Reichsbote" vom 3. August 1904) verteidigt ausführlich in den 1903 bei Manz in Regensburg erschienenen Fehdebriefen gegen den Grafen Paul v. Hoensbroech unter dem Titel „Quos ego" S. 257 „das Recht zur Lüge". Der Versuch des Jesuiten Reichmann in seiner Schrift: „Der Zweck heiligt die Mittel" (Freiburg, Herder, 1903, S. 138 ff.) die römische Kirche, „die unfehlbare Lehrerin der Völker", damit zu rechtfertigen, daß er der heutigen großen Welt und der protestantischen Kirche die Praxis der Lüge zuschreibt, verrät wie ein früherer Versuch des Jesuiten Gruber, ein böses Gewissen. Dr. G. Sodeur hat „Luther und die Lüge" (Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1904) kürzlich erörtert, weshalb hier nicht weiter darauf eingegangen wird.

Merkle hat weiterhin kein Recht, die lutherische Übersetzung von Röm. 3, 28 für eine Fälschung zu halten, dagegen über die römische Fälschung der Epheserstelle 5, 32, auf welche die Lehre vom „Sakrament" der Ehe gegründet wird, zu schweigen. Ein tieferes Studium des päpstlichen Syllabus vom 8. Dez. 1864 würde ihn auch vielleicht überzeugen, daß die römische Kirche zur Behauptung historischer Unwahrheiten verpflichtet. Ohne Fälschung ist z. B. der 75. Satz des Syllabus, daß alle Glieder der christlichen und katholischen Kirche über die Verträglichkeit der weltlichen Papstherrschaft mit der geistlichen einerlei Meinung seien, gar nicht zu behaupten, da Tausende von hervorragenden Katholiken den „indirekten" Glaubenssatz von der weltlichen Papstherrschaft oder der Notwendigkeit des Kirchenstaates verworfen haben, ja selbst Pius IX. am 9. Juni 1848 durch seinen Premierminister, Grafen Mamiani, erklären ließ, daß „er durchaus nicht auf der Beibehaltung der weltlichen Herrschaft bestehe und es vorziehen würde, in der erhabenen Sphäre seiner geistlichen Autorität zu verweilen."

Ein vorzügliches Schriftchen zur Einführung in das Studium des Syllabus erschien 1891 bei Bertelsmann in Gütersloh von Lic. K. Rönnecke (früherem Botschaftsprediger in Rom, jetzigem Superintendenten zu Gommern) mit dem

Titel: „Pius' IX. Enzyklika und Syllabus vom 8. Dez. 1864 als ein Beitrag zur kirchlichen Lage der Gegenwart, für evangelische Christen verdeutscht und erklärt.“ Hier haben wir den lateinischen Text und die deutsche Übersetzung der Enzyklika „Quanta cura“ und der 80 Sätze des Syllabus vor uns mit sachlichen Anmerkungen, die dem Leser eine Fülle neuer Erkenntnisse und dem evangelischen Christen Glaubensstärkung bieten. Kürzlich hat, um von ähnlichen Schriften im Anfange der 70er Jahre und einer des Verlags des Evang. Bundes abzusehen, auch Graf Paul von Hoensbroech in Lehmanns Verlage zu München ein 122 Seiten großes Büchlein zum Preise von 2 Mk. herausgegeben: „Der Syllabus, seine Autorität und Tragweite“, welche die Sätze 10—34, 39—49, 51—55, 57, 62—64, 67—69 und 71—80 in deutscher Übersetzung mit dem jedesmaligen kontradiktorischen Gegenteil vorführt, also 23 Sätze wie den Urtext beiseite läßt. Es läßt sich darüber streiten, ob die an die Spitze gestellte These, daß der Syllabus wichtiger als die Unfehlbarkeitserklärung vom 18. Juli 1870 und das Programm des Ultramontanismus sei, richtig ist. Wenn Leo XIII. als Erzbischof, wie der Jesuit Rinaldo 1888 in der Civiltà cattolica sagte, bereits im November 1849 auf dem Provinzialkonzil von Spoleto die Herausgabe eines Syllabus beantragte und diesen im Breve vom 27. Juli 1884 und im Rundschreiben vom 1. November 1885 bestätigte; wenn Kardinal-Erzbischof Fischer zu Köln im Hirtenbriefe vom 19. März 1903 ihn den Prüfstein der Unterscheidung des Katholischen und Nichtkatholischen nannte; wenn, wie Hoensbroech S. 4—11 u. 26 ausführt, der Syllabus „für jeden Katholiken eine im Gewissen bindende, unveränderbare Norm ist“, dann muß man ihn auch nicht mehr das Programm des Ultramontanismus, also einer Partei, sondern das der modernen römisch-katholischen Kirche nennen, die seit den vatikanischen Dekreten mit dem Jesuitismus und Ultramontanismus nach Art der siamesischen Zwillinge unauflöslich verwachsen ist. Was von verschiedenen Zentrumsrednern oder auch liberalisierenden katholischen Gelehrten jahrein jahraus an Kunstgriffen aufgewandt wird, um die Harmlosigkeit oder Unverbindlichkeit des Syllabus nachzuweisen, wird wohl von der Hierarchie eine Zeitlang als Kriegslist zur Irreführung politischer und kirchlicher Kreise toleriert, aber gelegentlich immer von neuem verurteilt. Weder ein Schell noch Merkle, weder Franz Xaver Kraus noch Nik. Paulus erhalten päpstliche Belobigungsbreven, wohl aber konnte Paul Majunke 1898 in einem bei Schöningh in Paderborn erschienenen Buche „Geschichtslügen“, in welchem Luthers Selbstmord behauptet und das Papsttum à tout prix verteidigt wird, S. XI. ein päpstliches Lobbreve mitteilen. Erst wenn unsere maßgebenden Kreise sich dazu herbeilassen, das Wesen der päpstlichen Kirche näher zu prüfen und nur die Ansprüche des Papsttums im Syllabus betreffend Wissenschaft, Schule, Gewissen und Kultusfreiheit, Toleranz und Parität, Kirche und Staat, Kirchenstaat und Zivilisation eingehender prüfen, werden römische Monsignori, Zentrumsredner und Paulinusjournalisten höheren und niederen Kreisen kein X für ein U mehr machen können. Von aktuellem Interesse sind die Sätze 45, 47 u. 48, in denen die römisch-katholische Kirche jedes staatliche Aufsichtsrecht über das Schulwesen verwirft und die Leitung der niederen und höheren Schulen allein für sich in Anspruch nimmt. Das ist die große Crux unserer brennenden Schulfrage, daß mit Staatsmitteln und Staatsgesetzen papistische Schulen gegründet und unterhalten werden, daß katholische Lehrer und Lehrerinnen von Staats wegen zum Gehorsam gegen den Papst angehalten werden und damit trotz aller pädagogischen Vorbeugungs- und Milderungsmittel das Gift des Syllabus in alle Poren des katholischen Volkslebens, wenn auch langsam und auf Umwegen, verbreitet wird. Hier wie sonst zeigt sich auch

die große Ungerechtigkeit des Staates, die römische Kirche mit der evangelischen, die die Oberhoheit des Staates bezüglich der Schule anerkennt, über einen Leisten zu schlagen.

Eine besondere Beachtung verdient der 19. Satz des Syllabus, demzufolge die katholische Kirche die perfecta societas ist, welcher der Staat untergeordnet ist und der gegenüber nach 17 und 18 der Protestant kein Recht auf Führung christlichen Namens und auf Hoffnung ewigen Lebens hat. Nach Satz 71 und 73 sind alle protestantischen Ehen Konkubinate und die daraus entstehenden Kinder Bastarde. Mit diesen Syllabussätzen sind auch die Ausnahmen verworfen, welche Benedikt XIV., Klemens XIII. und Pius VIII. 1741, 1765 und 1830 von der Tridentinischen Form der Eheschließung in protestantischen Ländern gestatteten. Wenn der Breslauer Fürstbischof Herzog das Ehe-Proclama, das er 1879 ganz nach Vorschrift des Syllabus verfaßte und an die Tür der Berliner Hedwigskirche, seit 1881 auch an die der Schweidnitzer, Greifswalder und andere Kirchen anschlagen ließ, zur Verscheuchung des lebhaften Unwillens Kaiser Wilhelms I. unter Berufung auf die Declaratio Clementina durch eine mildere Form 1882 ersetzte, so ist das nichts als Simulation zur Abwendung größeren Schadens und in Hoffnung auf bessere Zeiten, wo die ganze römische Vorschrift durchgeführt werden kann. Weil es der römischen Kirche in Deutschland nutzt, paradiert hier das Zentrum mit dem Toleranzantrage. Zu gleicher Zeit aber lehrt der Kirchenrechtslehrer an der päpstlichen Universität in Rom, de Luca, und läßt sich dafür in einem päpstlichen Breve vom 18. Oktober 1898 belobigen, daß die bürgerliche Toleranz unerlaubt sei, denn sie arbeite in die Hände und gewähre Sicherheit dem Diebe, d. h. dem Nichtkatholiken. Derselbe Mann rechtfertigt auch das zweierlei Maß in seinen 1901 publizierten Institutionen juris ecclesiastici, ähnlich wie früher Louis Veuillot: In einem katholischen Staate wird den Nichtkatholiken die Kultusfreiheit nicht gestattet, in einem nichtkatholischen Staate beansprucht die katholische Kirche die Kultusfreiheit für sich (Hoensbroech S. 56).

Höchst zeitgemäß ist in der Schrift des Grafen Hoensbroech die Zusammenstellung katholischer Kundgebungen zugunsten des Kirchenstaates. Kein Katholik darf nach dem 1901 von der Kölnischen Volksztg. empfohlenen „Jus Decretalium" des päpstlichen Professors und Jesuiten Wernz die Notwendigkeit des Kirchenstaates in Zweifel ziehen, da Pius IX. und Leo XIII. sie wiederholt gelehrt haben. Dem „Dogma zweiter Qualität" zuliebe bemühte sich vor zehn Jahren ein protestantischer Gesandter nach Berliner Wünschen um Wiederaufrichtung eines kleinen Kirchenstaates. Hatten 1814 die Herrscher von Rußland, Preußen nnd Österreich den ganzen Kirchenstaat wiederhergestellt, warum sollte nicht u. a. der Präsident des Reichsversicherungsamts, Bödecker, für einen Kirchenstaat en miniature plädieren, um den Vatikan mit dem Quirinal zu „versöhnen"? Leo XIII. soll 1895 nicht abgeneigt gewesen sein, den von Berlin vorgeschlagenen kleinen Kirchenstaat anzunehmen, aber Rampolla hintertrieb den Plan und spannte den vatikanischen Wagen an den französisch-russischen Zweibund. Da aber Pius X. mit der „ältesten Tochter" in den Haaren liegt, hat man die Kirchenstaatsfrage nicht wieder aufgerollt. Sobald jedoch die nötige Anzahl katholischer Abgeordneten im italienischen Parlamente die Klinke der Gesetzgebung in die Finger nehmen kann, wird Pius X. wohl dem Ziele staatsgewaltiger Souveränität wieder näher rücken. Alsdann wird er unter günstigeren Auspizien mit aller Kraft auch gegenüber protestantischen Dynasten den Anspruch erneuern, den Pius IX. am 7. August 1873 in seinem Schreiben an Kaiser Wilhelm I. erhob, daß „jeder, welcher die Taufe empfangen hat . . ., dem Papste angehört", folglich jeder Protestant dem Papste zu gehorchen hat. Das

weitere werden dann die Jesuiten lehren. Um die gutmütigen Deutschen für diese Lehren empfänglich zu machen, schildert der Jesuit Bernhard Duhr in seinen „Jesuiten-Fabeln“ (Freiburg, Herder, 1904, 975 S., Mk. 7,20, geb. 8,60, 4. Aufl.) seinen Orden als die Elite von um Religion, Wissenschaft, Kultur, Staat und Gesellschaft verdienter Männer, denen zwar von den Ketzern viel Böses nachgeredet werde, die aber unschuldig seien wie die Lämmer. Die ersten 32 Seiten widmet er der Widerlegung der auch von Martin Chemnitz († 1586) aufgestellten These, daß die Jesuiten-Sozietät zum Verderben der deutschen Protestanten ins Leben gerufen sei. An den Umstand, daß Ignatius am Stiftungstage des Jesuitenordens (15. August 1534) noch kein Anti-Luther und Anti-Calvin war, sondern sich erst später zu solchem entwickelte, klammert sich Duhr, um die Anfänge des Ordens mit dem Heiligenschein reiner Gottes- und Nächstenliebe und flammender Begeisterung für Bekehrung der Heiden und Türken zu umgeben. Mit dem Plane der Türkenbekehrung ist Ignatius allerdings mit zehn Genossen 1537 in Venedig eingetroffen, aber er hat hier seinen türkischen Missionsverein in eine Genossenschaft für Innere Mission und in eine Art katholischer Heilsarmee unter dem Oberbefehle des Papstes umgestaltet. Paul III. bestätigte in seiner Bulle vom 28. Sept. 1540 „die Kompagnie Jesu“ als „das Regiment der streitenden Kirche“. Zur Bekehrung der entkirchlichten Massen wirkten damals die 60 Genossen als Straßenprediger, Katecheten, Exerzitienmeister, Beichtväter und Organisatoren der kirchlichen Charitas, während Franz Xavier mit 2 Genossen nach Indien zog. Schon 1540 wurde Lejay zur Bekämpfung protestantischer Ketzer nach Brescia gesandt, 1542 mußten Faber, Lejay und Bobadilla den päpstlichen Legaten Morone durch Deutschland geleiten, und 1546 wurden Lainez und Salmeron zu päpstlichen Theologen auf dem Trienter Konzil ernannt. In den Jahren 1544—1554 hat Ignaz zum zweiten Male sein Ordensprogramm verschoben, zum zweiten Male die Front geändert, die neuen Aufgaben zu seinen Hauptaufgaben und seine päpstliche Kompagnie zu einem Schul- und antiprotestantischen Kampforden gemacht.

Bald berichten die Patres aus der Auvergne, Veltlin, Neapel, Ferrara und vor allem aus Deutschland an Ignaz über ihre Kämpfe mit den protestantischen Ketzern. Am 18. August 1554 entwirft Ignaz seinen Angriffsplan auf das ketzerische Deutschland, den dann die katholischen Fürsten im Bunde mit den Jesuiten fast Punkt für Punkt durchgeführt haben. Das Nähere kann man bei Böhmer-Romundt: „Die Jesuiten“ (Leipzig, Teubner 1904) S. 36 nachlesen. Diesen Tatbestand verdunkelt Duhr in ähnlicher Weise wie Denifle, der als das eigentliche Ziel der Mönchsorden die Förderung der Liebe zu Gott und die Nachfolge Christi hinstellt, und den partikulären Zweck des Dominikanerordens, die Verteidigung des katholischen Glaubens gegen Un- und Irrgläubige, im Jesuitenorden nachgeahmt findet (Luther und Luthertum I, S. 182, 185 u. a.). Die Duhrsche Mohrenwäsche wird noch überboten durch die kecke Behauptung Dr. Bachems im deutschen Reichstage März 1904 anläßlich der Interpellation wegen Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes, Ignatius hätte den Protestantismus gar nicht gekannt und folglich auch nicht bekämpft. Das behauptete der Zentrumsführer, obwohl die im Bachemschen Verlage erscheinende Kölnische Volksztg. am 30. Juli 1884 einen Brief des Ignatius vom 25. Juli 1553 abdruckte, in dem die Mitglieder der Kompagnie Jesu geheißen werden, „sich mit besonderer Hingebung zur Hilfeleistung für Deutschland und die nordischen Gegenden zu bemühen, welche von den schwersten Krankheiten der Häresie bedroht sind“. Er verpflichtet alle, für Deutschlands geistige Not jeden Monat Messen zu lesen, damit „der Herr sich Deutschlands und der von ihm angesteckten Provinzen erbarmen und sie zur Reinheit des christ-

lichen Glaubens und der Religion zurückführen möge". Die schmachvolle Anklage, die in diesen Worten liegt, als ob evangelische Christen dem christlichen Glauben und der christlichen Religion den Rücken gekehrt hätten, wird dadurch um keinen Pfifferling begründeter, daß sie im Syllabus, in der Canisius-Enzyklika und anderen päpstlichen Stuhlsprüchen in anderer Form wiederholt wird. Völlig einem Briefe des Ignaz vom 18. Aug. 1554 entsprechend, welcher die schärfsten Maßregeln zur Ausstoßung des in Österreich eingedrungenen Protestantismus anrät, betet jeder katholische Geistliche am 31. Juli jedes Jahres im Brevier: „Ignatius kündigte dem heidnischen Aberglauben und der Häresie den Krieg an. Dieser wurde mit solchem Erfolge fortgesetzt, daß es die allgemeine, auch durch päpstlichen Ausspruch bekräftigte Ansicht aller war, Gott habe wie zu anderen Zeiten andere heilige Männer, so dem Luther und den Häretikern dieser Zeit Ignatius und die von ihm gestiftete Gesellschaft entgegengestellt".

Wie mag Duhr S. 32 die Behauptung des Evang. Bundes in einer Bittschrift an den Kaiser vom Jahre 1892, „daß der vornehmste Zweck des Jesuitenordens von jeher die Bekämpfung des Protestantismus gewesen ist", „eine Unwahrheit für die Zeit der Gründung und weiteren Entwickelung, noch mehr für unsere heutige Zeit" nennen? Hat der Jesuitenorden nicht in der Chiesa del Jesu zu Rom rechts vom Grabmal des Ignatius die Figuren Luthers und Calvins voll wilder Verzweiflung, umgeben von Höllenflammen und Schlangen, aufgestellt? Hat der Orden nicht in der amtlichen Jubiläumsschrift von 1640 Luther mit den größten Schimpfnamen belegt und der Welt verkündigt: „Dem Luther ... stellte Gott durch ewigen Ratschluß den Ignatius gegenüber ... Solange ein Lebensodem in uns ist, werden wir gegen die Wölfe zum Schutze der katholischen Herde bellen. Frieden ist undenkbar ... Wir haben ewigen Krieg geschworen. Aber sieh, mit welch ungleichen Waffen gekämpft wird! Mit Lüge und Grausamkeit kämpft die Häresie(?), die Gesellschaft Jesu mit Wahrheit und Liebe. (Na! na!) Wir decken die Irrlehren der Häretiker auf, damit sie umkehren, und andere nicht irregehen" (Duhr S. 508). Über die katholische Bekehrungspraxis gegenüber Protestanten belehrt uns Raymond-Dammermann in dem höchst spannend geschriebenen Buche „René Chevalier" (Sohn eines Hugenotten-Pastors aus der Zeit Ludwigs XIV), (Stuttgart, Steinkopf, 1904. Mk. 4).

Was mag nun wohl den Jesuitenpater, dessen Genossen seit Jahrzehnten unseren Büchermarkt und unsere Presse häufiger als früher mit Verunglimpfungen der Reformation und des Protestantismus überschütten, bewegen, mit einem großen Apparat wissenschaftlicher Belege, die er selber und seine zahlreichen Ordensgenossen aus den Büchern und Archiven aller Weltteile zusammengesucht haben, von seinem Orden den Makel der Protestantenverfolgung abzuwaschen? Nun, er will den Orden „mit den gläubigen Protestanten gegen die Korruption und den Atheismus vereinigen"; denn gelingt es, das zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, was der Papst und Jesuit für das Gegenteil von Korruption und Atheismus hält, dann ist reine Bahn zur Vernichtung des Protestantismus gemacht, welcher der Vater des Sozialismus und Nihilismus, der Revolution und der Sittenkorruption nach Enzykliken Leos XIII. und seiner Kollegen ist. Es würde auch nicht schwer sein, manche unvorsichtige Äußerung Duhrs anzumerken, welche die Pflicht der „Bekehrung der Protestanten" aus der Aufgabe der Katholiken, für Erhaltung und Ausbreitung ihrer alleinseligmachenden Kirche zu wirken, herleitet. Aber auf die jesuitischen Eiertänze, die mit ihrer lügnerischen Aufstellung der indirekten Gewalt des Papstes dasselbe Ziel verfolgen wie die mittelalterlichen Päpste mit ihrer direkten Gewalt über

Fürsten und Völker, einzugehen, verhindert der Ekel, der einen ergreift, wenn man sieht, wie Duhr alle möglichen belanglosen Autoren in Parade aufstellt, alle gewichtigen und ihm hinderlichen aber entweder ganz verschweigt oder mit irgend einer faulen Ausrede beiseite schiebt. Trotzdem ist jedem, der über Jesuiten schreiben will, zu raten, das Duhrsche Buch genau anzusehen, nur Beweisbares zu behaupten und jede jesuitische Behauptung, auch wenn sie noch so keck auftritt, an der Hand der Quellen auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Trotz aller Entlastungsversuche ist das Belastungsmaterial ein so umfangreiches, daß man bei Erörterung der Jesuitica jede zweifelhafte und unbeweisbare Anklage beiseite legen kann. Es gehört eine große Anmaßung dazu, S. 946 und sonst öfter es für kritisch unzulässig zu erklären, „die angesehensten wissenschaftlichen Zeitschriften, die Abhandlungen und Sitzungen der Akademien, die Werke der berühmtesten Geschichtsschreiber, Philosophen und Theologen", in denen Duhr und Genossen Unwahrheiten gefunden haben wollen, „als Autoritäten gegen die Jesuiten anzuführen". Wie das Duhrsche Werk im einzelnen erörtert, sind, mit Ausnahme einiger romkranker, alle Protestanten Jesuitengegner, und mit ihren jesuitischen Studien daher auszuschalten. Historische Kritik, Wahrheit und Verständnis findet sich außer bei den Jesuiten und ihren Freunden Denifle und Genossen höchst selten. Wer nun diese Prahlhänse bei Licht betrachtet, muß ihnen zurufen: Ex ore tuo judico. Seite für Seite finden sich halbe und ganze Unwahrheiten, daher kann niemand die pro domo-Redner Duhr, Denifle und Genossen als Autoritäten anführen.

Unter Geschimpfe auf die Professoren v. Druffel, Kawerau, Gothein u. a. will Duhr Ignatius vom „doppelzüngigen Mißbrauch des Meineids" reinigen und die Legende von der Vergiftung Klemens' XIV. durch heftige Anklagen gegen die Glaubwürdigkeit der damaligen französischen und spanischen Gesandten Bernis und Moñino beseitigen. Warum erklärt er dem Leser nicht, daß damals selbst Kardinäle den Jesuiten die Vergiftung zutrauten? Warum haben wohl die Jesuiten den päpstlichen Archivar Theiner wegen seines Buches über Klemens XIV. so unmenschlich verfolgt? (Vgl. Hermann Gisiger, Privatsekretär Theiners: „Pater Theiner und die Jesuiten". Mannheim, Schneider 1875.) Wozu schreibt Duhr ganze 15 Seiten über die jesuitische Vergiftung des Papstes, wenn, wie S. 83 zu lesen ist, der Evangelische Bund und andere Jesuitengegner die Vergiftungsgeschichte für eine Fabel halten? Wäre es nicht „wissenschaftlicher" gewesen, anstatt öfter (S. III, 150) offene Türen mit viel Gepolter einzurennen, die am 21. November 1874 von Lord Acton vorgebrachten Tatsachen von der römischen Kirche und dem Jesuitenorden abzuschütteln, wenn er dazu Lust hat? (Vgl. die vatikanischen Dekrete nach ihrer Bedeutung für die Untertanentreue. Nördlingen, Beck, 1875, S. 77—89.) Daß Jesuiten bei der Entzündung des Dreißigjährigen oder eines anderen Krieges beteiligt gewesen sind, ist nach Duhr eitele Fabel, dagegen Gustav Adolf „ein Verwüster Deutschlands" (S. 202 und 216), obwohl er uns, wie kürzlich Professor D. Hans von Schubert im 40. Hefte der vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegebenen Schriften für das deutsche Volk treffend sagt, ein Glaubensheld bleibt. Den kaiserlichen Beichtvater Becanus wie andere Jesuiten preist Duhr als tolerante Männer nach der Melodie „Ecclesia non sitit sanguinem", worüber Näheres im Protestantischen Taschenbuche S. 571 mitgeteilt ist. An den Schlächtereien in Piemont soll der Jesuit Possevin unschuldig sein. Aber Duhr räumt selber (S. 836 u. ff.) ein, daß der Jesuit dem Herzoge die Waldenser denunziert, ketzerische Bücher zum Verbrennen übergeben und in einem Briefe vom 11. April 1560 an Lainez von Häresieorden geredet hat, denen gegenüber Gefängnis 2c., und nicht Milde anzuwenden ist.

Unter den vielen Fabeln über Jesuiten, die von diesen wohl zum Teil erdichtet sind, um von sich reden zu machen, amüsiert uns S. 909 ein vom Zentralkomitee der Zentrumspartei an das Wahlkomite in Mülheim an der Ruhr gerichtetes vertrauliches Schreiben, nach dem der Jesuitengeneral zwanzig Redner für die Wahlkampagne zur Verfügung stellt. Das Schreiben wurde gedruckt im Reichsboten vom 4. April 1903, der, wie Duhr höhnisch bemerkt, einem Aprilscherze zum Opfer gefallen sei. „Das Schreiben ist offenbar echt", sagt der Reichsbote. „Es ist hektographiert auf einen Bogen mit dem gedruckten Kopfe: Zentralwahlkomitee der Zentrumspartei. Generalsekretariat Duisburg und die Unterschrift des Generalsekretärs Weiß ist eigenhändig." Wer anders als Jesuiten und Genossen haben nun wohl ein Interesse daran, Protestanten in den April zu schicken? So wurde dem Pater Duhr das nötige Material verschafft, um seine 41. Jesuitenfabel zu schreiben. Über die seit Jahren in allen Teilen Deutschlands mit Erlaubnis des Jesuitengenerals und unter Verachtung des Jesuitengesetzes gehaltenen Vorträge — solche hielt der Jesuit Feldmann noch am 9. Oktober 1904 in Paderborn — schweigt Duhr sich aus und erweckt durch den Duisburger Aprilscherz sonderbare Gedanken über den von Kardinal Kopp am 11. Mai 1904 im Herrenhause verlesenen Brief des Generals Martin vom 13. April 1904, welcher die preußische Regierung und das Herrenhaus bezüglich der Marianischen Kongregationen in den April schickte. Recht eklige Paires muß es im Jesuitenstaate Paraguay gegeben haben. Wenn die, zumeist aus Deutschland stammenden „Väter", Ferienreisen nach Europa machten, banden sie über ihren kommunistischen Staat den Leuten mancherlei Bären auf, denen Duhr nun nachjagen muß. Er wird die Lektüre der „Schlaraffia politica" (Leipzig, Grunow, 1892) S. 102—119 und andere Werke nachlesen müssen, um seine durchaus ungenügende Darstellung (S. 257 u. 621) einigermaßen historisch zu gestalten. Obwohl er überall, wo man das Einzelne prüfen kann, Fragezeichen zu machen nötigt, klagt er alle Gegner der Fälschung oder Lüge an, ob sie nun Jansenisten oder Protestanten sind, ob sie Leopold v. Ranke oder Professor Mirbt, Fritz Fliedner oder Terlinden, Ad. Harnack oder Tschackert heißen. Mäuschenstill ist er aber über die großartigen Fälschungen, in welchen die Jesuiten in Verbindung mit Franziskanern einen 1588 bei Granada erlogenen Fund von Reliquien und Pergamenten zur Umkrempelung der ganzen alten Kirchengeschichte Spaniens ausbeuteten und nachwiesen, daß alle jesuitischen resp. päpstlichen Finten von unbefleckter Empfängnis Mariens, Meßpriestertum, Ohrenbeichte, Ablaß 2c. Lehren und Einrichtungen der Apostel und der Jünger seien. Die Gebeine des hl. Stephanus, ein Taschentuch Mariens, Epitaphien von 8 Schülern des Apostels Jakobus, ein Traktat des hl. Cäcilius mit Nachrichten aus der Apostelzeit, von Papst Klemens VIII. für echt gehalten, wurden durch den Jesuiten Roman de la Higuera 1594 um eine uralte Chronik aus der Zeit des Hieronymus vermehrt. Später gab er noch eine zweite Geschichtsquelle, die sog. Marcus Maximus und eine Chronik Luitprands heraus, lauter Erdichtungen zum Beweise der angeblich schon durch das Apostelkonzil definierten unbefleckten Empfängnis Mariens. Duhr wird zur Entschuldigung solcher Geschichtsfälschungen, die wie die Konstantinische Schenkung, Pseudo-Isidor, Pseudo-Cyrill, die Fälschung der alten Konzilsakten und Schriften der Kirchenväter, der Zeugnisse über Reliquien und Mirakel zeigen, in der römischen Kirche im großartigen Maßstabe betrieben wurden, den Ordensgenossen Hartmann Grisar in Innsbruck sein auf einer Versammlung des Görresvereins gesagtes Sprüchlein wiederholen lassen, daß all dergleichen Sagen und Mythen dem häßlich aussehenden Mauergerüste gleichen, dessen man zum Baue bedürfe, das man nach der Vollendung desselben aber zur Verschönerung des Baues entfernen könne.

All die vorhin genannten Fälschungen hatten dazu beigetragen, den Papst und sein kriegerisches Regiment groß und mächtig zu machen. In der Welt — und die Jesuiten mit ihrem schwarzen und weißen Oberhaupte bilden trotz mancher asketischen Formen eine ganz besondere Welt — kommt schließlich alles auf den Erfolg, auf den Nutzen an. Daher haben die Jesuiten auch in allen religiös-sittlichen und staatlich-kirchlichen Fragen stets mehrere Eisen im Feuer. Das eine Mal preisen die Jesuiten Philipp Löffler, Joseph Schneider, Aug. Lehmkuhl und Joseph Frey in den Stimmen aus Maria-Laach (1884, S. 230 ff., 343 ff.) und in besonderen Schriften bei Schöningh und Junfermann in Paderborn (1899 und 1903) die Marianischen Kongregationen als Glieder der Jesuitenorden, das andere Mal verkündet der General, um in Preußen Bewegungsfreiheit zu ergattern, die Unabhängigkeit derselben Kongregationen vom Jesuitenorden. Die den Jesuitenorden anerkennenden Papstbreven erfreuen sich des Lichtes der unfehlbaren Wahrheit, das Aufhebungsbreve Klemens XIV. gehört in die Hölle. Wenn das vom Syllabus vorgeschriebene Register der tridentinischen Eheschließung aus Furcht vor Schaden nicht gezogen werden kann, zieht man das mildere Klementinische. Pius X. hat zur neuen Kodifikation des kanonischen Rechtes eine Kommission eingesetzt, welche die längst bekannte Entdeckung gemacht hat, daß das römische Kirchenrecht in jeder Angelegenheit widersprechende Entscheidungen und Bestimmungen hat, von denen die eine so unfehlbar und ehrwürdig ist wie die entgegengesetzte. So ist es auch in der Moral. Sobald Duhr in seiner Mohrenwäsche nicht weiter kann, erklärt er die Lehre der katholischen Kirche mit der der Jesuiten für identisch, wie umgekehrt die Zentrumspresse seit 1872 schreit: Die Katholiken sind mit den Jesuiten solidarisch, sind alle Jesuiten. Der Jesuitenorden war nach Duhr S. 454 durchaus ohne Makel, Papst Klemens XIV. verurteilte ihn also mit Unrecht. Gegenüber diesem selbstgerechten Jesuitenorden steht Luther als ein Lehrer der Lüge da (484), und alle Nichtliebhaber der Jesuitenmoral tragen das „Brandmal der Lüge" (492); „das protestantische Sachsen ist das intoleranteste Land" (504). Und da rühmt Duhr noch im Vorworte sein „Bestreben, nur die Quellen reden zu lassen ... und jedes für Vertreter anderer Ansichten verletzende Wort zu vermeiden"! Da wiederholt er noch im Schlußworte die Anklage, „in hochgebildeten Kreisen über die L ü g e (natürlich über die Jesuiten ...) ihren verheerenden Einfluß aus, und sei eine ungeheure Menge offenbarer Lügen gegen die Jesuiten im Umlauf". Die Quelle der „Lügen" sollte ein bußeifriger Pater indessen nicht in erster Linie anderswo, sondern in den widersprechenden Berichten der Jesuiten und Exjesuiten suchen, weshalb z. B. selbst den vorurteilslosesten Forschern eine volle Einsicht in die jesuitischen Intriguen in Südamerika wie England, Polen wie sonstwo erschwert ist. Ein Jesuit nannte 1884 in den „Stimmen aus Maria-Laach" S. 464 Janssen den „Zusammenreißer der morschen Legendenbuden der protestantischen Geschichtsbaumeisterei". Die Lorbeeren Janssens haben Duhr auf die Hetzjagd gegen nichtjesuitische Autoren getrieben. Aber um seine Jagdbeute wird ihn kein Historiker beneiden.

2. 1883—1885 erschien bei Max Cohen zu Bonn D e r I n d e x d e r v e r b o t e n e n B ü c h e r von Dr. Heinrich R e u s c h in zwei Bänden mit 1890 Seiten. Die katholische „Literarische Rundschau" prophezeite damals, daß infolge dieses Werkes „bei einer etwaigen Revision des Index einige hundert Namen aus demselben verschwinden dürften". In der Tat machten sich die Jesuitenpatres und Dominikanermönche auf Leos XIII. Geheiß sofort an die Arbeit zur Herstellung eines neuen Index, damit das Werk des Ketzers Reusch in die Antiquitätenkammer wandern könne. Es ist ja nicht das erstemal, daß der Vatikan die Früchte deutschen Gelehrtenfleißes einheimst und zu seinen Zwecken umwertet.

Hunderte von Reformdekreten des Tridentinischen Konzils sind ja nichts wie eine römische Umwertung der Gedanken deutscher Reformatoren. Als 1684 Daniel Francus zu Leipzig in seiner „Disquisitio academica de papistarum Indicibus librorum prohibitorum“ skandalöse Stellen katholischer Exorzismenbücher zusammenstellte, verbot Klemens XI. durch Dekret vom 4. März 1709 auf einmal fünf Exorzismenbücher, welche seit einem Jahrhundert in vielen Ausgaben mit kirchlichen Approbationen im Gebrauch waren. Dadurch wurden die Ketzer konsterniert und die katholischen Reformfreunde beruhigt. Von Daniel Francus' Buche aber wurde durch den kaiserlichen Bücherkommissar zu Frankfurt der ganze Vorrat konfisziert und der Verfasser auf den Index gesetzt. Diese „Ehre“ jedoch ist dem Bonner Professor Reusch versagt geblieben. Rom will für ihn in keiner Weise Reklame machen, daher ist sein Name im Leoninischen Index sogar bei der Schrift: „Das Unfehlbarkeitsdekret vom 18. Juli 1870 auf seine kirchliche Verbindlichkeit geprüft“ gestrichen und diese gegen besseres Wissen (vgl. Hilgers, Index S. 131 u. 469 und Reusch II, 1176) dem Geheimen Rat Friedrich von Schulte angekreidet.

Für Gegenwart und Zukunft bietet sich in Indexfragen der Jesuit Joseph **Hilgers** als Ersatzmann für Reusch mit Approbation seines Provinzialoberen Schäffer in Luxemburg und des Erzbischofs Nörber in Freiburg an. Herder verkauft sein 638 Seiten langes Buch: „Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuen Fassung dargestellt und rechtlich-historisch gewürdigt“ für 9 Mk. Das Leoninische Verzeichnis von etwa 4000 verbotenen Büchern nimmt die Seiten 413—475 in Anspruch. Dieses Verzeichnis, etwa 800 Bücher weniger als früher, ist bis auf die fünf Bücher des zensurierten Abbé Alfred Loisy fortgeführt. Das Verzeichnis interessiert jeden Freund der Kirchen- und Literaturgeschichte. Auch viele der S. 480—584 mitgeteilten, teilweise unbekannten Aktenstücke und auch manche aus den vatikanischen und anderen Archiven geschöpfte Berichtigungen früherer Darstellung (S. 83, 404, 492, 529, 547, 551, 575) sind beachtenswert. Freilich müssen auch diese Teile der Schrift vor ihrer weiteren Benutzung nachgeprüft werden. Die Behauptung von Reusch, Giordano Brunos Schriften seien erst drei Jahre nach der Hinrichtung verboten, kann nicht dadurch widerlegt werden, daß der Leoninische Index das Verbot auf den 8. Februar 1600 und ein anderes um 13 Jahre zurückdatiert (Hilgers 87).

Der größte Teil des Hilgerschen Buches ist ein Pendant zu der Schmähschrift Heinrich Denifles. Ohne einen ersichtlichen zwingenden Grund ruft Hilgers in einer 16 Seiten langen höhnischen Polemik gegen Professor Lehmann in Göttingen S. 180 aus: „Luther war Stifter einer neuen Religion und erklärte als solcher sogar die Bigamie für erlaubt ... Hutten ist an der Lustseuche gestorben.“ Spektator alter kann den Jesuitenpater über die Syphilis des Papstes Julius II. („Die Krisis im Papsttum“, Berlin, Hugo Bermüller, 1904, S. 254) belehren, und Professor Burghard Aßmus („Das Damenregiment im Vatikan“, Berliner Verlagsinstitut, S. 82) mag ihn über die Unflätereien Bonifazius VIII. und anderer unterhalten. Giordano Bruno, der S. 187 der „Auswurf der Menschheit“ genannt wird und samt Voltaire mit „schriftstellerischem Unrat“ „das Empfinden geistigen Ekels erregt“, steht wie der als „Ungläubiger“ (S. 69) gebrandmarkte Ferdinand Christian Baur turmhoch über dem „unfehlbaren Völkerhirten“ Innozenz VIII., dessen salbungsvolle Bulle über Verhängung von Geld- und sonstigen Strafen gegen jeden, der ohne päpstliche Erlaubnis ein Buch druckt, verkauft, liest und behält, man S. 480/2 lesen kann. Der päpstliche Index soll die Reinheit der Sitten schützen. Wenn sich das damit erreichen läßt, daß man aus irgend einem Meßkataloge planlos die Titel einiger schmutzigen Bücher in den Index bringt oder auf Denunziation — die Bischöfe,

sagt Hilgers S. 181, sind eidlich verpflichtet, gefährliche Bücher zu denunzieren — Verfasser kalt stellt, so hat Rom nach dieser Seite hin gewiß viel Staunenswertes getan. Boccaccio, der nach Alfons v. Liguori der Jugend gefährlicher ist als alle Schriften Luthers und Calvins, ist der einzige Schriftsteller, der im Index Pauls IV. mit der glimpflichen Note „donec corrigatur“ versehen ist, was auch von der Trienter Indexkommission nicht geändert ist, wohl aber in einem Index von 1575, das Hilgers S. 519 entdeckt hat. Zur Herausgabe eines gereinigten Decamerone wurde in Rom nur die Beseitigung dessen verlangt, was antihierarchisch ist. Sobald von Laien die Rede ist, bleiben die schmutzigsten Stellen Boccaccios stehen. Die Nonnen werden in Edelfräulein, die Mönche in Zauberer, die Äbtissin der 21. Novelle in eine Gräfin, der Erzengel Gabriel in einen Feenkönig verwandelt, ähnlich wie in modernen katholischen Übersetzungen des Thomas von Kempen aus Klöstern adelige Schlösser geworden sind.

In dieser Weise sind nicht bloß zu Rom, sondern auch in verschiedenen katholischen Verlagsanstalten Deutschlands Klassiker kastriert und zur „Beschützung der Keuschheit“ expurgiert. Der neue päpstliche Index wirft auf dieses Streben manches Schlaglicht, das um so greller scheint, je eifriger die Indexkommission über jeden herfällt, der die erzwungene Ehelosigkeit der katholischen Priester und Mönche auf ihre Berechtigung prüft.

Mehr noch als die guten Sitten soll nach Hilgers der römische Index den christlichen Glauben schützen. „Während die katholische Kirche“, sagt er S. 145, „auch mit ihrem Index die Heilige Schrift, die Bibel, schützt und schirmt als Gottes Wort, gehen die berufenen Träger protestantischer Theologie hin und proskribieren ... das ganze Evangelium selber, das Wort Gottes“. Indessen die S. 176 gerühmte „Strenge der Kirche“, welche durch eine ganze Reihe von Bibelverboten verhindern wollte, daß „man das ihr anvertraute Gotteswort mit Menschensinn und Menschenwort menge und mische“, wird kein Geschichtskundiger als Verdienst um den christlichen Glauben oder die Bibel bewundern. Die Bibelverbote, die trotz aller wiederholten Gegenanstrengungen der Zentrumspresse nicht geleugnet werden können, hängen mit dem Selbsterhaltungstriebe der römischen Kirche zusammen, deren mittelalterliche und moderne Dogmen und Institutionen Leo XIII. in der Konstitution vom 25. Januar 1897 durch Verbot jeder Volksbibel, die nicht kirchlich genehmigt und mit Anmerkungen versehen ist, zu schützen sucht. Eine päpstlich genehmigte Volksbibel aber, die in Haus, Schule und Kirche eine des Gegenstandes würdige Verbreitung hätte, wird auch der größte katholische Apologet nicht entdecken können. Wenn kürzlich aus Böhmen von Bibelverbrennung berichtet wurde, so entspricht das durchaus den Empfindungen, welche die Päpste beseelen, sooft sie die Raketen des Index gegen Bibellektüre und Bibelgesellschaften explodieren ließen. Um die Förderung des Aberglaubens und Irrwahns durch den Index zu erkennen, braucht man an der sachkundigen Hand von Reusch nur die Geschichte der Verbote der Schriften all derer zu studieren, welche die Wahrheiten der Heiligen Schrift und der alten Kirche römischen Entstellungen und Verdrehungen gegenüberstellten. Man wird dann mit Emil Frommel sagen können: Wo irgendwie ein Lichtchen sich emporwagt, deckt die Kirchenbehörde ein Töpfchen darüber. 1861 klagten die „Historisch-politischen Blätter“ (47, 988), daß die Mitglieder der Indexkongregation der in sich abgeschlossenen Schule der Thomisten angehörten und, der geistigen Bewegung Deutschlands und der deutschen Sprache fremd, sowie durch geheime Anzeigen voreingenommen, mitunter ganz unbedeutende Schriften zu unverdienter Wichtigkeit brächten. Der frühere Jesuit Curci sagt (Il Vaticano p. 166): „Der Vatikan bedarf einer Schmiede, die

stets zur Hand ist, um die Blitze zu bereiten, die gegen Leute, die ihm verhaßt oder unbequem werden, zu schleudern sind. Zu dem Zwecke sucht er den Glauben zu verbreiten, es bestehe in Rom ein auserlesener Areopag von Gelehrten, welcher die Literatur der ganzen Welt überwachen, das Gold von den Schlacken scheiden und die Katholiken vor letztern warnen könne. Das ist aber nur eine Fabel.... Das Wenige, was (in der Indexkongregation) zu tun ist, besorgen ... einige Priester und Mönche. Diese Kongregation also weiß von der Masse von großenteils schlechten Büchern, die täglich erscheinen, nichts, will auch nichts davon wissen; sie ignoriert ihre Existenz. Sie befaßt sich nur mit solchen Büchern, welche ihr unter Beilegung eines Exemplars denunziert werden.... In den meisten Fällen geht die Denunziation von offenen oder versteckten Gegnern der Schriftsteller aus, die auf diese Weise einen Nebenbuhler demütigen wollen.... Man habe die Ehrlichkeit anzuerkennen und den Mut es auszusprechen, daß ein System wie das der Indexkongregation unter den gegenwärtigen Verhältnissen absolut unhaltbar ist, und daß man es in diesem Punkte wie in vielen anderen dem Gewissen des einzelnen urteilsfähigen Katholiken überlassen sollte, über Erlaubt und Unerlaubt zu entscheiden. Aber dann würde die Blitzschmiede im Vatikan erlöschen, und Millionen irrende Gewissen und Millionen schwere Sünden würden wegfallen, und das kann der Vatikan nicht gestatten, dessen Herrschaft eben auf den irrenden Gewissen und ihren Sünden beruht. Es gibt aber für ängstliche Gewissen ein Mittel, sich vor Versündigungen gegen die Indexkongregation zu schützen. Wer einige Lire zahlt und ein Zeugnis irgend eines Beichtvaters beibringt ..., kann die Erlaubnis erhalten, alle verbotenen Bücher mit Ausnahme von zwei oder drei zu lesen. Diese Ausnahme dient zur Aufrechterhaltung der erwähnten poetischen Fiktion, die vorausgesetzt werden muß, wenn nicht die ganze Geschichte in Rauch aufgehen soll." So schreibt Curci, der 51 Jahre dem Jesuitenorden angehörte und der Hauptgründer und lange der Hauptredakteur der Civiltà cattolica war. Und da will der Jesuit Hilgers uns überreden, Rom habe durch Zensurierung Spinozas und Hobbes „die Unwandelbarkeit seiner Lehre dargetan" (S. 191), und „jeder Wahrheit und Glauben liebende Geist müßte der Kirche Dank wissen, daß sie ihn durch ein Indexverbot auf das Schiefe, das Gefährliche, das Unrichtige aufmerksam macht" (S. 74)! Was ist das für eine Kirche, die mit päpstlichem Dekret vom 30. Aug. 1866 die Professoren in Löwen aufforderte, „sich den Dekreten des Heiligen Stuhles plene, perfecte absoluteque zu unterwerfen" und je nach dem Nutzen der Kurie oder durch Ereignisse der Zeit überrumpelt, die Indexdekrete in der Versenkung verschwinden läßt, wie das Minus von 800 Büchern im Leoninischen Index hinlänglich zeigt? 1704 und 1745 wurden Bücher, welche den Herz-Jesu-Kult lehrten, verboten, aber 1765 genehmigt und der Kult von Pius IX. eingeführt, welchen der Jesuit Colombière, Beichtvater der Salesianerin Alacoque, in einem Buche des anglikanischen Theologen Thomas Godwin kennen gelernt hatte. 1616 wurde die Copernikanische Lehre Galileis verdammt und 1822 endlich freigegeben. Auch Hilgers, der S. 67 vom „makellosen Dastehen der Indexkongregation" fabuliert, hat die zahlreichen Klagen des Professor Reusch über Planlosigkeit, Irrtümer und Widersprüche der Indexkongregation nicht entkräften können.

Um den Lesern Sand in die Augen zu streuen, füllt Hilgers den größten Teil des Buches mit Ausfällen auf die Bücherverbote der verschiedenen Staaten und akatholischen Kirchen. Alle Mißgriffe der Lutheraner und Calviner, der Monarchien und Republiken werden emsig zusammengetragen, um die Weisheit der römischen Kurie in den Laden zu legen. Aber ergibt sich aus all seinen Anklagen nicht der Schluß, daß nur die römische Kirche unverbesserlich geblieben

ist, während die meisten Staaten und protestantischen Kirchen sich zu vernünftigeren Anschauungen durchgerungen haben? Läge es nicht auch einem Hilgers nahe, die Sünden der übrigen Menschen erklärlich zu finden, da das Papsttum, welches unfehlbar sein will, von Leo I. an bis auf Pius X. beim Bevormunden der Völker Irrtümer auf Irrtümer und Ungerechtigkeiten auf Ungerechtigkeiten häufte? Geschähe dieses allein auf römisch-katholische Kosten, so könnte für uns die Sache des Index auf sich beruhen. Aber der Index gehört zu den Sprungbrettern des Vatikans, von denen sich die Anhänger desselben unaufhörlich in die Angelegenheiten der protestantischen Kirchen und Staaten stürzen. Zwar wird auf jeder Katholikenversammlung gesagt, daß sie sich nur mit innerkatholischen Dingen befasse. Aber, auch wenn Windthorst nicht auf einer derselben gesagt hätte: Ich habe mich mit Gottes Hilfe durchgelogen, wird jeder aus Hilgers Buch lernen können, daß die Römischen sich sehr viel in protestantische Angelegenheiten einmischen. Pius IX. hat jeden Getauften nicht minder kräftig als seinen Untertanen reklamiert, wie der Paderborner Bischof Martin die Protestanten Westfalens, Sachsens und Thüringens als seine zu bekehrenden Diözesanen. Kraft solchen Anspruchs setzt die Indexkongregation protestantische Schriftsteller auf den Index, denn die Kirche muß nach Hilgers S. 280 „das Recht haben, gefährliche Bücher unschädlich zu machen". Zuerst werden alle protestantischen Bücher auf Grund der zwei ersten Regeln des Trienter Konzils in cumulo verdammt und Katholiken ermahnt, nur kirchlich approbierte Schriften zu lesen. Dann aber werden trotzdem noch ab und zu einzelne Protestanten in den Index gesetzt, um alle Welt daran zu erinnern, daß dem Papste nach dem Ausspruche Bonifazius VIII. jede Kreatur bzw. jede Obrigkeit des Heils wegen unterworfen ist. Wer die Konstitution Leos XIII. vom 25. Januar 1897 mit ihrer Verdammung aller Bücher der Apostaten, Häretiker und Schismatiker gelesen und dann im Leoninischen Index vom Jahre 1900 die Protestanten Sabatier, Karl Buddeus, Gregorovius, Reuß, Réveillaud, Ed. Zeller, Edm. de Pressensé, Paul Hinschius, Fr. K. Albert Schwegler, Moritz Carrière, John Stuart Mill, Josias Bunsen, Leopold Ranke u. a. zensuriert sieht, wird von bescheidener Selbstbeschränkung der römischen Kirche nichts empfinden und sich die Frage vorlegen, ob mit solchen Übergriffen der Indexkongregation Gewissensfreiheit vereinbar ist. Er wird sich auch nicht verhehlen können, daß das päpstliche Regiment, welches das katholische Volk durch die Schlagbäume des Index absperrt und auch den Protestanten das Lesefutter zurechtschneiden will, eine ständige Gefahr für den konfessionellen Frieden ist.

Leider gibt es bei uns keinen Minister Ferry, der am 31. Mai 1883 angesichts des Indexverbotes französischer Schulbücher im Senat erklärte: „Wir werden niemals die Beschlüsse der Indexkongregation anerkennen, denn wir halten wie der Staatsrat die gallikanische und französische Tradition aufrecht. Wohin würden wir geraten, wenn die Beschlüsse dieser Kongregation, welche die größten Geister der Menschheit, Descartes, Malebranche, Kant, Renan, sogar das Dictionnaire von Bouillet mit dem Interdikt belegt hat, in unserem Lande Gesetzeskraft hätten?" Daß von gallikanischer Tradition der letzte Rest im Schwinden begriffen ist und auf jede Weise an der Vernichtung der häretischen Bücher gearbeitet wird, das verdankt Rom der intensiven Tätigkeit des Jesuitenordens. Hilgers hat zu dem Zwecke sein Buch geschrieben, um den Indexdekreten allgemeinen Gehorsam zu erringen. Er bedroht jeden Leser eines päpstlich verbotenen Buches mit Exkommunikation und polemisiert S. 48 gegen das Staatslexikon der Görresgesellschaft, welches Professoren und Theologen das Lesen und Besitzen häretischer und verbotener Schriften kraft der Epikie (Selbstdispens) gestattet wissen will. Die päpstliche Konstitution, sagt Hilgers, verpflichtet auch

Theologie-Professoren und Theologen zum Einholen der Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen. Er setzt auch in beweglichen Worten die Gefahren auseinander, in welche sich selbst der Gelehrte durch Lektüre ketzerischer Schriften begebe. Das hindert ihn aber nicht, die Weitherzigkeit und Milde der Jesuiten im Gegensatz zu den Reformatoren oder Friedrich dem Großen, Bismarck, Goethe u. a. herauszustreichen. Die Jesuiten hätten schon unter Pius IV. bezüglich der Wegnahme ketzerischer Bücher und Maßregeln zur Verbreitung katholischer Schriften das erstrebt, was unter dem „freisinnigen, liberalen, milden" Leo XIII. erreicht sei (S. 203, 196—198, 184, 45).

Wer sich über die ganz anders lautenden Eigenschaften Leos XIII. orientieren will, lese das sachkundig geschriebene Buch: „Die Krisis im Papsttum von Spectator alter" (Berlin, Bermüller 1904, 284 S., Mk. 2,50) S. 51 bis 182 u. 271 ff. Gegenüber den höhnischen Ausfällen Hilgers auf Friedrich den Großen sei folgendes Buch empfohlen: „Friedrich der Große und die katholische Kirche in den reichsrechtlichen Territorien Preußens." Nach den im Auftrage der Kgl. Archivverwaltung publizierten Akten des Kgl. preuß. Geheimen Staatsarchivs dargestellt von Dr. Ottmar Hegemann. München, Verlag von J. F. Lehmann. 1904, 144 S., Mk. 3. Im selben Verlage erschien: „Deutschland und Rom. Ein historischer Rückblick von Richard Graf Du Moulin-Eckart, o. Professor der Geschichte an der Kgl. Technischen Hochschule zu München". 215 S., Mk. 3. Die Lektüre dieser schön und sachlich verfaßten Geschichte Deutschlands wirkt nach dem Studium des jesuitischen Index wie ein erfrischendes Bad nach der versengenden Gluthitze des heurigen Sommers.[1])

[1]) An dieser Stelle sei des Referenten Römische Vorstöße des Bonifatiusvereins und Bischof Stroßmayer (Zeitz, Brendel. 20 Pfg.) genannt: in diesem Vortrag zeichnet D. Rietz Bilder aus dem Leben der Gegenwart, die Bände reden und uns immer wieder den Kampf gegen Rom, so gern wir unsere Kraft für höhere Zwecke sparen möchten, aufzwingen. Dem gleichen Zweck dient das Programm des religiösen Protestantismus in der heutigen sozialen Krisis, wo auch eine authentische Darstellung des letzten Verhältnisses Döllingers zu Rom, den Altkatholiken, den Jesuiten und Redemptoristen gegeben wird (ebd. 20 Pfg.) — In diesem Zusammenhang sei auch das eben erschienene Kerler, Die Patronate der Heiligen (Ulm, Kerler. 6,50 Mk.) angeführt. Es führt den Nebentitel: Alphabetisches Nachschlagebuch für Kirchen-, Kultur- und Kunsthistoriker sowie für den praktischen Gebrauch des Geistlichen. Das klingt vielleicht etwas hochtrabend. In Wahrheit sind hier etwa 1000 Heilige auf rund 500 S. mit den von ihnen vertretenen Schutzgebieten in aller Kürze aufgezählt, zuerst in der Reihenfolge der verschiedenen Anliegen und Nöte, zu denen sie angerufen werden, dann nach den Heiligen selbst, auch nach den in Betracht kommenden Orten und endlich systematisch-sachlich geordnet. Man kann aus dem Buche, das wohl als erstes den Stoff so übersichtlich zusammengestellt, für die Geschichte der Religion, des Aberglaubens, der Kultur viel lernen. Für wissenschaftliche Zwecke bedarf es anderer Hilfsmittel. Als homiletisches Hilfsbuch kommt es natürlich nur für den katholischen Priester in Betracht. Aber der evangelische Geistliche wird es für Zwecke der Volkskunde in Vergangenheit und Gegenwart gern zu Rate ziehen. — Ferner muß Der römische Katechismus (Regensburg, Pustet. 2 Bände, zus. 4,80 Mk.) eine sehr willkommene Gabe genannt werden, da er, auf textkritischer Grundlage gearbeitet, uns sehr bequem den lateinischen und deutschen Text nebeneinander bietet. Seine Eigenart und Bedeutung illustrieren Eigenart und Bedeutung der römisch-katholischen Kirche aufs beste. Als Ganzes wie im einzelnen ist das Werk, dessen billiger Preis wohl zu beachten, geeignet, als Grundlage und Wegweiser auch in den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart Dienste zu tun. — Endlich ist von dem inzwischen verstorbenen Denifle, Luther und Luthertum (1904, S. 403—410) inzwischen die zweite Abteilung des ersten Bandes, Sammlung der Quellenbelege (Mainz, Kirchheim. 5 Mk.) erschienen. (D. Hrsg.)

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

Aus Südwest-Afrika.

1. Die Mission und der Hereroaufstand.

Thesen für die brandenburgische Missionskonferenz zu Berlin, 1. u. 2. Mai 1905.

Von Missionsinspektor Haussleiter.

1. In der Art, wie die Beurteilung des Hereroaufstandes in der Heimat sich kundgab, zeigte sich nicht nur das selbstverständliche Eintreten für berechtigte Interessen, sondern auch der schroffe Gegensatz verschiedener Weltanschauungen. 2. Wer ein einigermaßen begründetes selbständiges Urteil in dieser Sache gewinnen will, ist auf die amtliche Denkschrift und die amtlichen Jahresberichte, außerdem aber auch auf die Berichte der Rheinischen Mission zu verweisen. Außerdem sind die Monographien von Ludloff, von François, von Bülow, Schwabe u. a. wertvoll. Privatbriefe und Stimmungsbilder sind mit vorsichtiger Kritik zu benutzen. 3. Da die missionsfeindlichen Urteile von dem Vorwurf des Hochverrats bis herab zu dem der Humanitätsduselei eine lange Skala bilden und in den gleichen Blättern vielfach wechseln, so ist ersichtlich, daß dieselben weniger auf Tatsachen als auf Meinungen beruhen. 4. In dem 40jährigen vorkolonialen Zeitraum von 1844—1884 hat die Rheinische Mission durch Spracherforschung, Häuserbau, Anregung zur Bekleidung mit Stoffen, zum Getreidebau, zur Seßhaftmachung, außerdem durch Errichtung einer Arbeitskolonie das Fundament zur künftigen Kultur des Damaralandes und -volkes gelegt. Durch die Überfälle der Naman wurde die Missionsarbeit zeitweise empfindlich gestört. 5. Die deutsche Schutzherrschaft beruht nicht auf Okkupation, sondern auf Verträgen (1885). Sie hat durch Herstellung besserer Verbindungswege und durch Unterdrückung der Stammesfehden, durch Stationserrichtung und Besiedelung des Landes viel erreicht. Daß zugleich durch Alkohol, Verführung, Überschuldung die Eingeborenen schwer gefährdet wurden, kann nicht verschwiegen werden. 6. Die Katastrophe begann am 12. Januar 1904 in Okahandja und breitete sich von dort aus über das ganze Damaraland aus. Man kann dabei in keiner Weise einen allgemeinen Verschwörungsplan nachweisen, sondern muß den Ausbruch mit einem Lauffeuer vergleichen, das allenthalben Nahrungsstoff genug vorfand. 7. In den Augen der Herero waren die Missionare nichts weniger als neutral. Daß sie auf ihren Stationen nicht mit der Waffe kämpften, ist ihnen als Pflichterfüllung anzurechnen. Dadurch allein konnten ihre Häuser Zufluchtsstätten für die verschont Gebliebenen sein. Außerdem haben sie als Dolmetscher und Krankenpfleger, zuletzt als Friedensvermittler dem Vaterlande gedient. 8. Unter den Hereroschristen gab es gewiß eine Anzahl unlauterer Elemente, die zum Teil schon vorher ausgeschlossen waren. Aber die Menge derselben bewahrte auch im Kriegslager und im Feld christlichen Glauben und Sitte, oft im Gegensatz zu ihrer Umgebung. Sie hielten den Aufstand teils für eine gerechte nationale Sache, teils für ein großes Unglück. Sie haben nach Möglichkeit zur Verminderung der heidnischen Greuel beigetragen. 9. Die Lage der Besiegten ist durch Hunger, Auflösung der Familien, durch die wilde Flucht, Krankheit, Todesfälle, Verlust von Freiheit, Vieh und Land erbarmungswürdig. Es haben sich bereits Tausende freiwillig unterworfen. Dieselben verrichten Zwangsarbeit in Swakopmund oder an der Otavibahn. Wenn die Aufnahmebedingungen etwas gemildert werden könnten, würde die große Masse der noch im Felde Zerstreuten bald ihr Mißtrauen aufgeben und sich ebenfalls einstellen, so daß die Sicherheit im Lande wiederkehrte. 10. Als nächste Aufgabe liegt der Rheinischen Mission ob: Die Umwandlung ihres Filials Swakopmund in eine Hauptstation; die Errichtung eines Kinderhauses für die Nachkommen weißer Väter, hierfür wird bereits das Augustineum in Okahandja eingerichtet; die Sammlung der zerstreuten Gemeindeglieder; die Fürsorge für die halbverhungerten Kinder und Frauen, auch kranken und schwachen Männer unter den Herero; die seelsorgerliche Bedienung der am Otavibahnbau beschäftigten Herero; allmählich der Wiederaufbau der zerstörten Missionshäuser in Otjihainena, Okazewa, Otjosazu,

Otjohondjuga und Omburo usw. 11. Es gilt, Gelegenheit, Veranlassung, Grund und Ursache des Aufstandes klar auseinanderzuhalten. Die Behauptung, daß der Aufstand auf jeden Fall kommen mußte, läßt sich nicht beweisen. Die ganze Vorstellungswelt der Eingeborenen wird auf rechtlichem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet künftig mehr Berücksichtigung finden müssen als bisher. Nur wenn es gelingt, durch Gerechtigkeit und mannhafte Selbstzucht das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen und durch Erziehung der Unterworfenen zur Mitarbeit starke und gemeinsame Interessen zwischen Weißen und Farbigen zu schaffen, wird die Zukunft der Kolonie eine glückliche sein und einigermaßen für die schweren gebrachten Opfer entschädigen können. 12. Unsere Bitten und Wünsche gehen auf eine weitgehende allgemeine Begnadigung; denn das Volk der Herero ist durch seine gänzliche Niederlage, seine Zersplitterung und völlige Verarmung tief genug gedemütigt. Und es heißt doch: Ne bis in idem! Besonders Schuldige könnten ja durch Verbannung gestraft werden. Die spätere Möglichkeit, wieder Vieh zu züchten für ihren eigenen Lebensunterhalt, sollte den Zugelaufenen schon jetzt gezeigt und die Einrichtung von Lokationen und Reservaten ins Auge gefaßt werden. Die einzelnen in der Kolonie arbeitenden Missionsgesellschaften dürften am besten die Arbeit an ihren Stämmen, wie bisher, an getrennten Plätzen betreiben, damit jede schädliche Verwirrung der Gemüter vermieden werde. Die verschiedenen Berufsstände mögen im Bewußtsein ihrer allgemeinen sittlichen Verantwortlichkeit in treuer Arbeit und Pflichterfüllung miteinander wetteifern, um den Beweis zu erbringen, daß nicht nur die Verfolgung ihrer eigenen Zwecke ihnen am Herzen liegt, sondern ebenso das Gedeihen und die Wohlfahrt der ganzen Kolonie mit allen ihren Bewohnern.

2. „Praktisches Christentum in Südwest-Afrika".

Die Ursachen des Herero-Aufstandes.

Amtliche Prügelstrafen.

Wie ausgiebig unter den Hereros geprügelt wurde, buchte gewissermaßen die amtliche Denkschrift für das Jahr 1902. Danach wurde nicht weniger als in 473 Fällen die Prügelstrafe vollzogen. Namentlich im Hererogebiet wurde besonders oft geprügelt, nämlich in Swakopmund 128 mal, in Karibib 87 mal und in Windhuk 99 mal.

Ein Herero über das Prügelsystem.

Die „Tägliche Rundschau" veröffentlichte folgenden Brief eines nach Britisch-Südafrika ausgewanderten Hereros:

„Ich teile Dir mit, das Land der Engländer ist wahrscheinlich ein gutes Land, da sind keine Mißhandlungen; Weißer und Schwarzer stehen auf gleicher Stufe. . . . Es ist viel Arbeit und viel Geld, und wenn auch Dein Vorgesetzter da ist, so schlägt er Dich nicht, aber wenn er Dich schlägt und hat das Gesetz übertreten, so wird er auch bestraft."

Amtliche Statistik des Viehraubes.

In welchem Maße die Eingeborenen ihres teuersten Besitzes, ihres Viehstandes, beraubt wurden, auch darüber gibt die Denkschrift für das Jahr 1902 Auskunft. In diesem Jahre wurde nämlich der Viehstand sämtlicher Eingeborenen in Südwest-Afrika auf 45 895 Stück Rindvieh, 1675 Pferde und 136 557 Stück Kleinvieh geschätzt. Dieser Viehbestand entfiel auf eine Gesamtbevölkerung von 200 000 Köpfen. Die weiße Bevölkerung betrug um diese Zeit zirka 4000 Köpfe, also den 50. Teil der Bevölkerungsziffer der Eingeborenen. Dieser 50. Teil besaß jedoch 44 487 Stück Rindvieh, 3590 Pferde und 210 803 Stück Kleinvieh. Wenige Jahre zuvor wurde, gleichfalls amtlich, der Viehbestand der Eingeborenen auf 3—400 000 Köpfe geschätzt!

Wer verübte die meisten Verbrechen?

Nach der amtlichen Denkschrift weist die Kriminalstatistik für das Jahr 1902 folgendes auf: In der ganzen Kolonie wurden wegen Eigentumsvergehen, Raub, Erpressung, Brandstiftung usw. insgesamt 516 Eingeborene bestraft, das sind 0,25 Proz. Wegen der gleichen Vergehen wurden 28 Weiße bestraft, das

macht bei einer weißen Bevölkerung von 4635 Köpfen 0,60 Proz. Unter den Weißen war also die Zahl der Diebe usw. prozentual mehr als doppelt so groß als unter den Eingeborenen. Noch viel schlechter schneiden die Weißen ab, wenn man die Verbrechen und Vergehen wider die Person in Betracht zieht. Solcher Vergehen wegen wurden 1902 ganze 12 Eingeborene verurteilt, also auf je 11 764 Personen einer. Die Zahl der wegen dieser Delikte verurteilten Weißen beträgt dagegen 10, das macht auf je 463 Personen eine Verurteilung.

Amtliches Material über den Land- und Viehraub.

In der Denkschrift über den Herero-Aufstand vom 29. November 1904 heißt es:

„. . . . und so strebte — abgesehen von Ausnahmefällen, die hier unberücksichtigt bleiben können — jeder weiße Kolonist nur danach, durch Erwerb von Grund und Boden die Möglichkeit zum Viehzuchtbetrieb für sich zu begründen. Zur Erreichung dieses Zieles boten sich ihm, der meist ohne genügende Geldmittel war, zwei Wege, nämlich der des Transportgeschäftes und der des Handels . . . So ergoß sich der Strom kleinerer Händler in die von den Sitzen der Verwaltung abgelegenen Eingeborenengebiete. Sie widmeten sich, wie man sich im Schutzgebiet ausdrückt, dem Feldhandel. An diesem Feldhandel beteiligten sich aber außer minderbemittelten Leuten auch solche, welche überhaupt keine Geldmittel besaßen. . . . Am wirksamsten erwies sich das Mittel der Kreditgewährung. . . . Es artete in den letzten Jahren infolge der wachsenden Konkurrenz zu einem schweren Mißstande aus, denn es hatte eine rapid fortschreitende Verschuldung der Eingeborenen zur Folge.

Der Kolonialrat und seine Kommission erblickten die wesentlichsten Gefahren der Verschuldungsfrage darin, daß einmal die Schulden der Eingeborenen sich im Laufe der Zeit zu ungemessenen und unkontrollierbaren Beträgen anhäuften, die — ohne daß es den Eingeborenen zum Bewußtsein kommt — deren wirtschaftliche Existenz vernichten; daß ferner für die Schulden einzelner das Stammesvermögen häufig in Anspruch genommen werde."

Die Kulturarbeit der Weißen.

Ein in der Denkschrift für das Jahr 1902 zitierter Missionsbericht aus dem Hererolande lautet:

„Besonders Unzucht und Trunksucht herrschen im hohen Grade, leider sind oft Weiße nicht allein schlechte Vorbilder in dieser Beziehung, sondern auch direkte Verführer. Venerische Krankheiten haben in besorgniserregender Weise um sich gegriffen . . .

Sehr bedauerlich ist es, daß es hier in weiten Kreisen üblich ist, eingeborenen Arbeitern den Genuß von Branntwein regelrecht anzugewöhnen."

In einer Zuschrift an den „Reichsboten" heißt es:

„Nun schreibt man in gewissen Zeitungen von den Greueltaten der Hereros, daß sie die Frauen der Ansiedler abgeschlachtet und dort auch Männer kastriert hätten. Was letzteres betrifft, so haben gewisse Hereros das getan an Weißen, die sich an ihren Frauen und Mädchen schändlich vergriffen hatten. Viele der unverheirateten Ansiedler lebten mit eingeborenen Weibern und stellten den Ehefrauen der Hereros nach. So sittlich tief der Herero auch steht, so hat bei ihm doch auch hier die Unzucht eine Grenze."

In einem Artikel des „Reichsboten" heißt es:

„Man hat in missionarischen Kreisen bisher zurückgehalten, was man über das Treiben der Weißen weiß, wodurch sie die Erbitterung, den Haß und die Rachsucht der Hereros hervorgerufen haben: das wüste Leben der Männer gegenüber den Hererofrauen, die brutale Behandlung der Hereros, ihre Ausbeutung durch die Händler. . . . Die deutsche Nation will nicht, daß eine Handvoll Abenteurer in den Kolonien wüste Brutalitäten üben, die Eingeborenen zur Rache erbittern und das Reich dann alles ausbaden soll."

In einem späteren Artikel des „Reichsboten" heißt es:

„Wir fragen uns aber immer wieder, wie es gekommen, daß die Hereros, die seit Menschengedenken nie einen Weißen ausgeraubt, ermordet haben, nun auf einmal so greuliche Mörder geworden sind. Ihr ganzer Charakter gegenüber den

Weißen war nicht auf Rauben und Morden angelegt, sondern eher Respekt auf der einen und sklavische Furcht auf der anderen Seite. . . . Wer war ihr Vorbild, ihr Lehrmeister? Noch kurz vor dem Ausbruch des Aufstandes hat ein Soldat einem unschuldigen Herero die Schädeldecke eingeschlagen und ihn wie ein Stück Vieh behandelt. Wollte man alle diese Mißhandlungen mit Latten, Stöcken, Rhinozerospeitschen — eine gewöhnliche Strafe für einen Unschuldigen, 25 Hiebe, daß der Bestrafte blutend wie tot dalag —, das Niederknallen so mancher Unschuldigen, ganz abgesehen von den vielen Gefängnisstrafen, zusammenstellen, so wird man sich nicht wundern über den Haß der Eingeborenen gegen die Weißen. . . . Ist denn Hereroland ein Verschickungsland für ungeratene, unbequeme Söhne, deren Vorleben hier die Ursache des dortigen Aufstandes nicht allein, sondern der ganzen Verrohung der Hereros ist?"

Exzesse der weißen Kulturträger.

Über die bestialische Bluttat an dem Herero Kain sagte in dem Prozeß gegen den Prinzen Arenberg der Zeuge Reiter Rieberger folgendermaßen aus:

„Der Angeklagte sagte zu mir, er will fliehen, schießen Sie. Ich hatte dann den Herero, der zusammenbrach, in den Unterschenkel getroffen. Der Prinz äußerte sich daraufhin: ‚Sie haben saumäßig geschossen, Sie schießen doch sonst gut.' Dann zog er einen Revolver hervor und schoß Kain, der sich wieder erhoben hatte, eine Kugel in den Kopf. Wir gingen dann fort. Als wir bald darauf zu der Stelle zurückkamen, saß Kain an einem Busch . . . er bat mich um Wasser. Darauf sagte der Angeklagte: „Du brauchst nicht mehr zu trinken," und warf den Verwundeten so auf die Erde, daß er mit der Brust auf dem Boden lag. Dann setzte der Prinz den Fuß auf den Rücken Kains und fragte mich, wie man ihn am besten töte. Er forderte von mir den Ladestock, da ich ihn aber nicht sofort herausbekam, warf der Prinz den Kain auf den Rücken und befahl mir, ihn mit dem Bajonett zu erstechen; er zeigte mir auch die Stelle, wo ich hinstechen sollte, dann warf er den Verwundeten, der noch immer röchelte, wieder um, ließ sich von mir den Ladestock geben und stieß ihn 5 bis 6 mal durch die Schußwunde ins Gehirn."

Über die bestialische Mordtat wurde von sachkundiger Seite dem „Reichsboten" geschrieben:

„Warum verdeckt man auch bei Arenbergs Fall den Umstand, daß die Mutter des so hingeschlachteten Willi Kains, um in deutscher Sprache zu reden, eine Prinzessin war, eine nächste Anverwandte der jetzt aufständischen Leute und Oberhäuptlinge? Wird denn hier der Mord einer Person aus königlichem Geschlecht etwa so übersehen? Und die Verwandten Samuel Maharero, Rinord Nandjua, sollten diese die Abscheulichkeit des Prinzen Arenberg so bald vergessen haben?"

Der Farmer Heerfurth erhob gegen den Unteroffizier Kossak folgende Anklage:

„1. Der Unteroffizier Kossak hat einen Neger in grausamster Weise zu Tode gemartert.

2. Der Beschwerde des Farmers Groenefeld ist keinerlei Folge gegeben worden.

3. Der Unteroffizier Kossak hat in seiner Charge weiter Dienst geleistet.

4. Es ist der Versuch gemacht worden, den Angeklagten Groenefeld unter Mißbrauch der Gerichtsgewalt zu vernichten."

Land- und Viehraub.

In der „Frankfurter Zeitung" ließ sich ein Reisender, der 8 Monate vor dem Aufstand Deutsch-Südwestafrika bereiste, folgendermaßen aus:

„Die Eingeborenen hatten sich freundlich und zugänglich gezeigt, aber aus ihrer Erbitterung gegen die Händler kein Hehl gemacht. Die Händler hatten mit äußerster Rücksichtslosigkeit Schulden eingetrieben und im Falle des Zahlungsunvermögens große Rinderherden hinweggetrieben. Das ganze Volk der Hereros befinde sich infolge unsinniger Viehwirtschaft und Verschuldung in fortschreitender Verarmung."

In einem Zirkular des Missionshauses Barmen vom 27. Februar 1904 heißt es:

„Wir haben nie ein Hehl daraus gemacht, daß neben den fortgesetzten Land-

verkäufen vor allen das von vielen weißen Händlern benutzte System des maßlosen Kreditgebens an die Eingeborenen und die darauf folgende rücksichtslose Eintreibung der Schulden, mit anderen Worten die Ausbeutung des Leichtsinns der Eingeborenen, Zustände schuf, die trübe in die Zukunft schauen ließen. Wir haben immer wieder unsere bittende und warnende Stimme erhoben und haben es auch nicht unterlassen, geeigneten Ortes vorstellig zu werden. Wir stehen mit dieser unserer Auffassung ... daß die Rücksichtslosigkeit einzelner Farmer und vieler Händler den Übelstand gehäuft haben ... nicht allein."

In einem Vortrage machte Missionar Meyer nach der „Osnabrücker Zeitung" folgende Ausführungen:

„Die Händler ließen so viel zusammenkommen, bis es ihnen genug war und dann nahmen sie den Hereros ein Stück Land ab, denselben Leuten, die oft vier- bis fünfmal bezahlen mußten, da sie sich keine Quittungen geben ließen, außerdem wurden ihnen viele hundert Prozent abgenommen. ... Nahm man nun den Hereros ein Stück Land nach dem anderen ab — arme ins Land gekommene Händler brachten es in kurzer Zeit zu einer Farm —, so dachte man doch seitens der Regierung nicht an die Errichtung von Reservaten."

Die „Kreuz-Zeitung" schreibt:

„Man hat es gewissenlosen Händlern gestattet, die Unerfahrenheit und den Leichtsinn der Hereros auszubeuten. ... Die Verschuldung bei den weißen Händlern war in dem letzten Jahre ins Ungeheure gewachsen, ganze Dörfer waren mit allem ihrem Vieh und ihrem ganzen Grundbesitz bei ihren Gläubigern verschuldet. Wenn das so weiter geht, müßte das ganze Volk in kürzester Frist zu einem besitzlosen Proletariat herabsinken. ..."

In der Zeitschrift „Die deutsche Kolonie" heißt es in einem Briefe aus Ontja vom 27. Januar 1904:

„Die meisten Händler sollen ermordet sein, und man kann hierin nur einen nicht unberechtigten Racheakt der Eingeborenen sehen, die sich den unerhörten Vergewaltigungen und Brandschatzungen der Händler widersetzten. Die Händler ... meist tief verschuldetes, bankrottes Gesindel ... plünderten die Eingeborenen systematisch aus. ... Jeder Händler hat genommen, was er hat fassen können, so hat z. B. ein Händler im November von einer Werft für 28000 Mk. an Vieh weggetrieben."

Der Missionar der Rheinischen Missionsgesellschaft, Missionar Thiel I, schrieb im „Reichsboten":

„Das ihnen (den Hereros) als Reservat zugedachte Land ist so klein und ungelegen gewesen, eine fast wertlose Wüste in den Augen der Hereros. Dazu kam der Verdacht, sie sollten dort eingepfercht werden und ihres übrigen Landes für immer verlustig gehen."

Missionar Dassel erklärte über die Ursache des Herero-Aufstandes das Folgende:

„Vierfünftel ihres Landes habe man den Hereros abgenommen. Es fehle den dortigen Weißen vielfach an Selbstzucht, man sei gleich bereit, seine sittliche Laxheit mit der sogenannten Tropenkrankheit zu entschuldigen. Die Missionare wüßten nichts von jener Tropenkrankheit. Es gäbe aber schwache Naturen, bei denen sich die sogenannte Tropenkrankheit auch am Nordpol einstellen würde."

In einer Eingabe der Rheinischen Missionsgesellschaft an den Kolonialdirektor heißt es:

„Wie schon oben angedeutet, vollziehen sich aber fast alle Landverkäufe in der Art, daß die Hereros bei den Händlern, die notabene gar nicht selten gegen den Willen der Hereros sich unter ihnen niederlassen, auf Borg, oder wie man dort zu Lande sehr bezeichnend sagt, „auf Bankrott". ..."

In dem bekannten Schutz- und Freundschaftsvertrage vom 27. Oktober 1885 heißt es:

„Der Oberhäuptling Maharero bittet Se. Majestät den deutschen Kaiser, die Schutzherrschaft über ihn und sein Volk zu übernehmen. Se. Majestät der deutsche Kaiser nimmt dieses Gesuch an und sichert den Maharero seinen allerhöchsten Schutz zu."

Unserer bescheidenen Meinung nach verträgt sich dieses Kaiserwort schlecht mit einer solchen Stellung der Regierung (nämlich mit Verweigerung der Schaffung von Reservaten für die Eingeborenen).

Christliche Herrenmenschen.

Bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt!

In der „Kolonial-Zeitschrift" las man im Jahre 1904:

„Ist der Farbige nicht willig, so brauchen wir Weißen eben Gewalt. Er hat sich den modernen Anforderungen zu fügen oder von der Bildfläche dauernd zu verschwinden....

Nicht für die Missionierung der Farbigen, nicht für ihr Wohlergehen in erster Linie haben wir die Kolonien erworben, sondern für uns Weiße. Wer uns in dieser Beziehung entgegentritt, den müssen wir aus dem Wege räumen."

Ein gewisser E. Schlettwein ließ sich in einer Broschüre, die das Lob der „Vossischen Zeitung" empfing, folgendermaßen aus:

„Gesunder Egoismus, praktisches Kolonisieren nach der einen Seite; übertriebene Menschlichkeit und vager Idealismus — unvernünftige Gefühlsduselei. Die Hereros müssen jetzt zunächst besitzlos gemacht werden.... Zu diesem Zwecke müßten die jetzigen Häuptlingsfamilien beseitigt werden: die Männer ... mit dem Tode bestraft, die Weiber ... in Staatsgewahrsam abgeführt werden; denn das Volk muß nicht nur als solches unmöglich, es müssen auch alle, jedes nationale Gefühl wieder erweckende Faktoren beseitigt werden. Man muß den Herero jetzt zur Arbeit zwingen und zwar zunächst zu einer Arbeit ohne Entschädigung, nur für Beköstigung."

Christliche Kriegsdokumente.

In einem Briefe, den der „Triersche Volksfreund" veröffentlichte, schrieb der Sohn des Schneidermeisters Peter Scherr aus Trier wörtlich:

„Wir dürfen keinen Gefangenen machen. Alles, was lebend ist und schwarze Farbe hat, wird niedergeschossen."

In einem Briefe des Tierarztes Dr. Baumgart, den die „Leipziger Neuesten Nachrichten" veröffentlichten, heißt es:

„Die Erbitterung ist hier sehr groß, keiner gibt Pardon, alles wird niedergeschossen.... Einem habe ich den Weg abgeschnitten ... er riß aus und versteckte sich im Gebüsch. Schon hatte er zwei Schuß aus meiner Brauningpistole erhalten, da sprang ich vom Gaul herunter und schlug ihn mit einem erbeuteten Gewehr so lange auf den Schädel, bis Gewehr und Schädel kaput waren. Einem anderen ritt ich nach ... verwundete ihn durch einen Gewehrschuß und zwei Pistolenschüsse... noch einen dritten, der sich im Gebüsch verkrochen hatte, entdeckte ich und gab ihm zwei Pistolenschüsse. Da kam noch ein anderer hinzu und zerschmetterte ihm mit einer Flintenkugel den Schädel."

In einem Briefe des gefallenen Leutnants Thiesmeyer hieß es:

„Was hier gefangen worden ist, ist aufgehängt oder erschossen worden.... Der schlimmste Fehler der deutschen Kolonisation ist die Humanitätsduselei."

In dem „Sprottauer Wochenblatt" vom 10. November wurde ein Brief des Sanitätsunteroffiziers Joseph Thiel veröffentlicht. In diesem hieß es:

„Gestern wurde eine Gefangene gebracht, die nur aus Haut und Knochen bestand. Die Hereros sind nämlich alle schon halb verhungert. Die Gefangene sagte aber trotzdem nichts aus und wurde deswegen gleich erschossen."

In einem im „Zabrzer Anzeiger" veröffentlichten Soldatenbriefe heißt es:

„Er (v. Trotha) hat 5000 Mk. Prämie ausgesetzt, wer den Oberkapitän Samuel Maharero ergriffe, für jeden Unterkapitän sind 1000 Mk. ausgesetzt. Jeder Kaffer, der getroffen, soll erschossen und jede Frau und jedes Kind vertrieben werden".

Vergeblicher Appell an die Menschlichkeit.

In dem schon erwähnten Zirkular des Missionshauses Barmen heißt es:

„Die Ehre des deutschen Namens verlangt auch, daß nach dem Siege den armen irregeführten und verblendeten Hereros, die sich haben hinreißen lassen, Schonung zuteil werde und daß mit der Gerechtigkeit sich Milde paare."

Die „Deutsche Tageszeitung“ schreibt im August vorigen Jahres:

„Die Hauptfrage ist jetzt, was macht man mit den Hereros nach ihrer Unterwerfung? Die Krieger werden von den übrigen getrennt und nach Kriegsrecht behandelt, die große Masse des anderen Volkes ... wird wohl in mehreren Lagern untergebracht werden.“

Der „Reichsbote“ schrieb anfang November:

„Aus allen Meldungen geht mit voller Deutlichkeit hervor, daß die Hereros völlig widerstandsunfähig sind ... die entmutigten Scharen hält nur ein Gefühl ab, die Waffen zu strecken, die Furcht vor der Rache des Siegers. So ist es denn unser, als christlicher und menschlich denkender Nation würdig, daß den Verführten, namentlich den verführten christlichen Hereros, Gnade gewährt werden wird. ... Wir würden unsere braven Soldaten nicht allein zu Menschenschlächtern degradieren, wenn wir sie zwingen, auf Verzweifelnde Jagd zu machen, wir würden uns selber schädigen, wollten wir die Hereros ausrotten.“

Die Ausrottung der Hereros.

Graf Bülows Erklärung und die Wirklichkeit.

In der Reichstagssitzung vom 6. Dezember 1904 erklärte Graf Bülow:

„Eins aber möchte ich ausdrücklich sagen: wir sind weder so grausam, noch sind wir so töricht, die einzige Möglichkeit für die Wiederherstellung geordneter Zustände darin zu erblicken, daß die jetzt aus den Wüsteneien des Sandfeldes hervorströmenden halbverhungerten und verdursteten Hererobanden erbarmungslos niedergeknallt werden.“

Am 9. Dezember erklärt der Bülow-offiziöse „Lokal-Anzeiger“:

„Einen Beitrag zur Beurteilung der Frage, wie im übrigen mit gefangenen Eingeborenen in Südwestafrika verfahren wird, enthält die heute hier eingetroffene Nummer der ‚Deutsch-Südwestafrikanischen Zeitung‘. Danach wurden zwei Ende November mit Waffen gefangene Hereros kriegsrechtlich abgeurteilt und gehängt, die unbewaffnet eingebrachten wurden wieder weggeschickt, um zu ihren Leuten zurückzukehren. An verschiedenen Wasserstellen kamen Herero-Männer und -Frauen und Kinder und versuchten, im deutschen Lager zu bleiben, in der Hoffnung, hier Kost zu erhalten. Sie wurden aber sofort wieder weggewiesen. ...“

Das „Berliner Tageblatt“ veröffentlichte am 19. Dezember zwei Briefe aus dem Tagebuche eines Schutztrupplers vom 9. und 17. Oktober. In denselben heißt es:

„Besiegt wurden die Kaffern fast noch mehr als durch die Waffen dadurch, daß wir ihnen jede Zufuhr an Mais, Reis, Tabak, Munition und Schnaps abgeschnitten haben und daß sie den größten Teil ihres Viehes durch Hunger und Durst verloren, denn besiegt sind sie endgültig, darüber kann kein Zweifel bestehen; sie haben sich zerstreut und wagen keinen ernstlichen Widerstand mehr. Sicher möchten sie gern Frieden schließen, sie wissen nur nicht wie. ...“

„Die Hereros sind offenbar gänzlich aufgelöst, demoralisiert und haben nicht mehr viel Munition. Dazu plagt sie der Hunger anscheinend in furchtbarer Weise, alle zuletzt gefangen genommenen waren entsetzlich abgemagert. Aber das schlimmste für sie ist, daß sie nicht mehr imstande sind, ihr Vieh gehörig zu besorgen und zu tränken. ... Das sahen wir schon bei Eridi-Rondake. ... Je weiter nach dem Osten, desto schlimmer wird es. Dort sind alle Löcher angefüllt mit totem und krepiertem Vieh, der Rest hat nichts zu saufen, ist schlapp von den vielen großen Fluchtmärschen und liegt zu Tausenden verendend im Busch. Mit seinem Vieh aber muß der Herero zugrunde gehen, und so scheint mir der ganze Teil des Volkes, der sich am Aufstand beteiligt hat, dem Untergang geweiht, eine gerechte Strafe.“

Das Verbrechen der Hereros.

Missionar Dassel sagte noch in seinem schon erwähnten Vortrag:

„Durch ihr frevelhaftes Treiben gereizt, hat schließlich das ganze Hererovolk nichts anderes getan, als was Hermann der Cherusker einstmals auch getan hat.“

(Aus dem „Vorwärts“ 25. 12. 04. 1. Beil.)

Die Studierstube.

3. Jahrg. August 1905. 8. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

7. Bist du ehrgeizig?

πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε; Joh. 5, 44.

Zu den ernstesten Erscheinungen des gegenwärtigen kirchlichen Lebens gehört der Kampf der Kirche mit den Theologen. Wenn er nicht zu einem unheilbaren Riß führen soll, so kommt alles darauf an, daß dieser unvermeidliche Kampf rein und recht geführt wird, d. h., daß er sich gegen das richtet, was in unserem Stande wirklich Sünde ist. Daß Sünde genug da ist, daß also der Kampf sein Recht hat, dies zu bezweifeln, wäre eine grundsätzliche Unbußfertigkeit. Es handelt sich nicht um die selbstverständliche Tatsache, daß alle Menschen Sünder sind, sondern darum, daß mit der Theologie besondere Gefahren verbunden sind, die für den nur noch verhängnisvoller sind, der sie nicht mehr sieht. Richtig wird der Kampf mit den Theologen dann geführt, wenn er eine Fortsetzung des Kampfes Jesu ist, denn Jesu Kampf mit den Theologen ist ein wichtiges Stück seiner Lebensarbeit, ihn zu verstehen und fortzusetzen, gehört daher zu unserer Aufgabe. Wenn wir Theologen sind, so ist diese Aufgabe um so ernster, denn sie ist ein Stück unserer Buße. Wenn der Kampf, der sich gegen andere richtet, eine Weiterführung des Kampfes ist, den wir gegen uns selber führen, dann ist er rein, frei von Haß und Leidenschaft, frei von persönlicher Gereiztheit, aber gleichwohl ein ernsthafter Kampf.

In unserem Texte nennt Jesus mit durchdringendem Scharfblick in einem einzigen Worte den Grundschaden, der die Theologen seiner Zeit und aller Zeit verdirbt, es ist der Ehrgeiz, der es nicht zum Glauben kommen läßt. Wer ehrgeizig ist, der arbeitet für sich, wer gläubig ist, der lebt nicht sich selber. Ein Theologe, der nicht glaubt, das ist freilich ein Widerspruch in sich. Aber so töricht es wäre, zu glauben, daß ein Christ, weil er Christ ist, glaubt, genau so töricht wäre es, die Illusion zu nähren, als gäbe es nicht ungläubige Theologen und ungläubige Theologie. Und überall, wo Ehrgeiz ist, da kann unmöglich Glauben sein. Daß Ehrgeiz für Theologen eine große Gefahr ist, darüber kann man sich nicht täuschen. Er gehört zu den Grundgefahren für uns alle, wie der Geiz, der Haß und die böse Lust. Wo diese sind, da gibt es keinen Glauben und keine Liebe. Und der Ehrgeiz spielt unter

den Theologen eine große Rolle, und hier ist er doppelt häßlich. Wieviel Zwist von Pastoren, die neben- und miteinander zu arbeiten berufen sind, hat seine Wurzel im Ehrgeiz, in dem Ehrgeiz, den größeren Wirkungskreis, die höhere Zuhörer- oder Konfirmandenzahl, den größeren Einfluß zu haben. Damit wird das Zusammenarbeiten zur Konkurrenz, und die Wirksamkeit nimmt schweren Schaden.

Wieviel Predigten werden gehalten, deren oberstes Gesetz nicht die Wahrheit ist, sondern der rhetorische Erfolg oder das, was die Leute gerne hören oder was der Zeitgeist gebietet. Wieviel Ehrgeiz heftet sich allein an das eine Wort Erfolg. Wieviel Wahrheit wird verschwiegen, angeblich aus „Takt", in Wirklichkeit, weil der Pastor seine ehrenvolle gesellschaftliche Stellung nicht verlieren möchte. Das Suchen nach Ehre in der Gesellschaft zerstört aber unweigerlich die fruchtbare Wirksamkeit, und außerdem gelingt es nie, weil niemand vor dem Achtung hat, der sich ängstlich um Ehre bei ihm bewirbt. Die Freiheit von den Menschen ist damit verloren, man ist ihr Knecht und hängt von der Meinung der Leute ab. Die Gefahr wiederholt sich auf den höheren Stufen des kirchlichen Amtes in verschärfter Form. Es ist ein Glück für die evangelische Kirche, daß in ihr von einem eigentlichen Karrieremachen keine Rede ist. Reiche Arbeit und Begabung und große Treue wird oft genug an einem unscheinbaren und verborgenen Platz verbraucht. Ehre bei den Menschen bringt das nicht, und damit hat die evangelische Geistlichkeit einen kräftigen Schutz vor einer großen Gefahr. Immerhin ist ehrgeizige Streberei, die nach Ruhm trachtet, auch bei uns häufig genug, und wäre es auch nur der kleinliche Ehrgeiz, Superintendent zu werden.

Das gilt auch von unserer theologischen Wissenschaft. Jedermann, der unsere Universitäten kennt, weiß, wie sehr unsere theologische Arbeit vom Ehrgeiz befleckt ist. Es gibt wissenschaftliche Arbeit, die ihren Kanon nicht in der Wahrheit hat, und das heißt im Objekt der Wissenschaft, sondern lediglich in dem Wunsch, von anderen Gelehrten als gleichberechtigter Mitarbeiter anerkanntzu werden. Wieviel Wahrheit wird um dieses Ehrgeizes willen verleugnet. Könnte man alle die Bücher beiseite stellen, die ihren Ursprung nicht der Liebe zur Sache, nicht einem wirklichen Bedürfnis, nicht der Absicht, der Wahrheit, d. h. Gott zu dienen, nicht einemwirklichen Drang und Beruf, sondern lediglich dem Ehrgeiz und der Eitelkeit verdanken, so würde nicht nur die Masse sehr viel geringer sein, sondern auch der berechtigte Anstoß, den unsere theologische Literatur gibt, würde sich beträchtlich vermindern.

Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man nach Ehre bei den Frommen trachtet und keine Wahrheit zu sagen wagt, durch die man sich um das Ansehen bei ihnen bringt, oder nach Ehre bei den Freien, nach Ehre bei den Großen der Welt oder, was heute viel häufiger ist, nach Ehre bei der Masse, bei der öffentlichen Meinung. All das ist ohne Verleugnung nicht möglich, denn es ist Ehre bei den Menschen. Ehrlos dürfen wir nicht sein, ehrlose Diener kann Gott nicht gebrauchen, allein er selbst gibt ihnen Ehre, und nach dieser Ehre, die er gibt, sollen wir trachten. Er gibt nicht Orden und Titel, nicht Beifall, er gibt nur

eine Ehre, die wahrhaftigen Wert hat, er zieht uns in seinen Dienst und macht unsere Wirksamkeit fruchtbar für die Ewigkeit. Wer nach diesem wahrhaftigen Erfolg trachtet, der überwindet damit das Streben nach menschlicher Ehre, und damit ist ihm ein wahrhaftiger Glaube möglich. Die Ehre, die Gott gibt, faßt sein Sohn in das Wort zusammen: „— Du frommer und getreuer Knecht, du bist über wenigem getreu gewesen, ich will dich über viel setzen —".

Zum Verständnis des Reiches Gottes (2).

Von Julius Boehmer.

Man hat, namentlich von jüdischer Seite, dem, der aus der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur Aufschluß über die Gedankenwelt des Judentums zu gewinnen trachtete, entgegengehalten, daß diese Literatur für die Erkenntnis genuinen Judentums keineswegs maßgebend sei. Sofern dem die stillschweigend gemachte Voraussetzung zugrunde liegt, daß einzig der in der rabbinischen Literatur kodifizierte Pharisäismus *das* Judentum repräsentiere, ist jener Einwand als geschichtlich unhaltbar zurückzuweisen. Tatsächlich hat es im Judentum der Wende der Zeiten auch außerhalb des Pharisäismus jüdische Religion gegeben, und das Beste von der jüdischen Religion war jedenfalls nicht im Pharisäismus zu Hause. Allerdings fließen für die außerpharisäische Frömmigkeit in Palästina, wo naturgemäß allein das echte Judentum zu Hause ist, die Quellen in unserem Zeitraum überaus spärlich. Vorhanden waren sie einst, das steht fest. Aber das geringe Interesse, das die talmudische Periode diesen Quellen entgegenbrachte, zum Teil auch Widerstand und Ausrottungseifer, die den Quellen zuteil wurden, haben zur Folge gehabt, daß palästinische Quellen zwischen dem Makkabäeraufstand (Buch Daniel) und der Sammlung der Mischna (Ende des zweiten Jahrhunderts), noch dazu solche in der heiligen Sprache (hebräisch) oder Landessprache (aramäisch), die einst vorhanden waren, nicht mehr vorhanden sind, daß wir also für einen Zeitraum von mindestens 3½ Jahrhunderten auf Rückschlüsse, Vermutungen, Hypothesen oder auf ausländische, meist hellenistische Quellen angewiesen sind, wenn wir *unmittelbar* ergründen wollen, was Judentum sei. Jene Quellen sind ja zum großen Teil Übersetzungen aus dem Hebräischen oder Aramäischen, und das vielleicht in größerem Umfange, als uns Nachrichten darüber vorliegen oder wir es nachweisen können. In jedem Fall aber lassen sich die Gedankenzusammenhänge zwischen der palästinischen und der Diaspora-Judenwelt, soweit wir ihnen nachzugehen imstande sind, aufs klarste herausstellen, und das Ergebnis ist überall das gleiche, nämlich, daß die Grundgedanken nicht bloß, sondern auch ihre Formulierung sowie religiöse Einzelheiten im Judentum der ganzen Welt, das auf diesen Namen Anspruch machte, dieselben waren. Dies gilt von der jüdischen Religion um die Wende der Zeiten überhaupt, das gilt auch vom Reiche Gottes und von allen Gedanken, die an dieses angeschlossen worden sind. Es ist auch naturgemäß, wenn

man nur die beiden Tatsachen sich vergegenwärtigt, daß das Alte Testament Kanon der Juden hebräischer wie griechischer Zunge war, und daß auch die hellenistisch-jüdischen Schriften besonders in der Frage des Reiches Gottes sich durchaus in dem Gleise fortbewegten, in dem sich die kanonischen Schriften Alten Testaments bewegt hatten.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir jetzt den einzelnen in Betracht kommenden Stellen der Apokryphen und Pseudepigraphen näher treten. Es scheint nicht angezeigt, diese Schriften nach der historischen Reihenfolge zu ordnen, einmal, da diese Reihenfolge, überhaupt die Zeit der Entstehung für die einzelnen Schriften nicht mit Sicherheit feststeht; sodann aber auch, weil von dem Nachweis einer geschichtlichen Entwicklung kaum die Rede sein kann, in allen Schriften vielmehr entscheidende Gedanken zum Teil übereinstimmen, zum Teil sich kreuzen. Nach den oben festgelegten Gesichtspunkten gilt es dagegen unterscheiden

1. Stellen, in denen das Reich Gottes eschatologisch-soteriologisch aufgefaßt ist;

2. Stellen, wo es sich um den gegenwärtigen Bestand und die gegenwärtige Betätigung der Königsherrschaft Gottes in Macht, Gewalt, Gericht — abgesehen vom eschatologisch-soteriologischen Moment — handelt;

3. Stellen, die die messianische Erwartung betreffen;

4. Stellen, die sonstwie für unsern Zusammenhang beachtenswert sind und einen Beitrag zum Verständnis und zur Wertung von Königen überhaupt gewähren.

1. Im dritten Buche Esra, das um den Beginn unserer Zeitrechnung entstanden sein mag, steht bekanntlich, während es sonst mit dem kanonischen Esrabuch wesentlich übereinstimmt, nur ein Stück, das als völlig original zu gelten hat, der Wettstreit der Leibpagen vor Darius in Kap. 3. 4. Gerade hier nun wird zweimal an bedeutsamen Stellen Gott als „König des Himmels" bezeichnet (4, 46. 58). Diese Benennung ist dem Judentum geläufig (s. alttest. Unterbau S. 165). Aber sie scheint hier nicht nebenbei oder nur herkömmlich gebraucht zu sein, sondern durch den Zusammenhang, in dem sie sich findet, einen tieferen Sinn zu gewinnen. Der dritte Page, der die Wahrheit als die größte Macht gepriesen hat, redet den König Darius also an: „Das ist mein Verlangen an dich, Herr König, meine Bitte; es handelt sich um eine Heldentat, die du vollbringen sollst, nämlich das Gelübde zu erfüllen, das du dem König des Himmels mit eigenem Munde getan hast." Der König Darius, der Jerusalem wiederherzustellen gelobt hat, wird hier neben den König des Himmels gestellt, dem König des Himmels untergeordnet. Und daß das nicht zufällig sei, beweist 4, 1—12, wo die Macht und Gewalt des Königs in den höchsten Tönen gepriesen wird, so daß daneben der Preis des Weins an erster (3, 17—23) und der Preis des Weibes an dritter Stelle (4, 13—32) matt und gekünstelt klingen. Die Worte von der Macht und Gewalt des Königs hallen nur wieder, was das Alte Testament und das Judentum auch sonst verkündigen, während, was von Wein und Weib gesagt wird, sichtlich auf

fremdem Boden gewachsen ist. Vor allem aber wird der Wahrheit der höchste Preis zuerkannt (4, 35—40): sie wird mit Gott selber identifiziert oder mindestens in personifizierter Gestalt Gott gleich geachtet (38—40). Da das von demselben Serubabel geschieht, der als dritter Page zuerst die Weiber als das Mächtigste gepriesen hat, so ist unverkennbar, um das literarische Problem[1]) hier zu übergehen, daß die Weiber hier keine selbständige Rolle spielen, sondern einzig der Sieg der Wahrheit, die Überlegenheit der Offenbarung, die alles überragende Macht Gottes das Entscheidende ist. Das Höchste ist die Wahrheit, die oberste Gewalt ist beim Könige des Himmels; das sind zwei Sätze, die inhaltlich übereinstimmen, oder ein Satz, nur verschieden gefaßt, jener auf hellenischem, dieser auf jüdischem Boden gewachsen. Und wenn nun in V. 58 der Sieger im Wettstreit wieder den König des Himmels preist für den Sieg seiner soeben bewährten Weisheit, so erkennt man im Lichte dessen, was soeben erörtert worden ist, daß auch hier der König des Himmels, Gott, als Inhaber aller Macht und Herrlichkeit, auch Weisheit in Betracht kommt.

Es folgt, daß diese Stelle unter 2 zu ordnen ist.

2. Im ersten Makkabäerbuch, einem vor anderen wichtigen jüdischen Dokument des ersten Drittels des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, findet sich nichts, was an das Reich Gottes erinnerte. Dagegen wird 14, 4—15 in deutlicher Erinnerung an die Weissagungen der Propheten eine Schilderung der messianischen Zeit in historischem Gewande (die Regierung Simons wird beschrieben) folgendermaßen gegeben:

Israel ist im Besitz des ganzen heiligen Landes, und zwar nach

[1]) Wichtig ist schon, daß gerade der hier in Betracht kommende Abschnitt Kap. 3. 4 nachgewiesenermaßen ursprünglich griechisch geschrieben ist. Ferner aber legt der Inhalt die Annahme einer gründlichen Überarbeitung, ja Umarbeitung nahe. Schon der Hinweis auf Serubabel 3, 13 scheint verdächtig, nicht bloß im Vergleich mit 5, 6; und daß nach dem vorliegenden Befund das dritte Buch Esra auf geschichtliche Zuverlässigkeit keinen Anspruch machen kann, ist noch der geringste Schaden. Aber wie kann man glauben, daß diese Fassung ursprünglich sei: drei Pagen streiten und bringen vier Ansichten über das, was das Mächtigste sei, zutage? Der dritte (gleichviel, ob Serubabel 3, 13 oder Jojakim 5, 5. 6) sollte in einem Atem sagen, die Weiber seien die Mächtigsten, aber noch mächtiger sei die Wahrheit? Wenn man den Verfasser nicht zu einem ganz elenden Stümper machen will, wird man ihm doch mehr zutrauen müssen und zu der Annahme greifen, daß in der Erzählung, die vermutlich auf griechischem Boden gewachsen ist, ursprünglich nur Wein, König und Weiber gepriesen wurden, daß dann ein Späterer — ob es unser Verfasser war oder ein anderer, ist nicht auszumachen — weil er einen wesentlichen Mangel zu entdecken glaubte, die Wahrheit als noch größere Macht hinzufügte und daher wohl auch einen vierten Redner brauchte. Weil aber Drei die sogenannte „heilige Zahl“ ist, hat er sich an drei Gestalten genügen lassen, und so ist die am Tage liegende Unebenheit entstanden, daß der dritte Redner zwei Mächte, die Weiber und die Wahrheit, als die größten preist. Es ist fast mit Sicherheit anzunehmen, daß unser Verfasser die Gestalt der drei Pagen oder wenigstens die Rangordnung: Wein, König, Weiber vorgefunden hat, eben weil er, was er vorfand, möglichst bestehen lassen wollte, hat er nicht einen vierten als Vertreter der jüdischen Religion gegenüber drei Vertretern des Heidentums eingeführt, sondern den Lobredner der vierten und höchsten Macht mit dem der dritten kombiniert. Daraus erklärt sich auch ganz ungezwungen der Zusatz-Charakter von Serubabel 3, 13.

dem Umfange, den es in alten Zeiten (etwa unter David) hatte (5—7). Die Gefangenen und Verbannten sind aus fremden Ländern zurückgeführt (7). Im Lande selber herrscht Friede und Wohlsein; der Acker ist fruchtbar (8), die Städte sind mit Speise versorgt (10), kein Feind kann dem mächtigen und starken Volke mehr etwas anhaben (11—13, vgl. 9 b, 10 b, 13 b), die Menschen werden alt, und aus den Alten erstehen weise Berater (9 a), für die Elenden alle ist aufs beste Fürsorge getroffen (14 a). Das Gesetz ist aufs strengste durchgeführt, die Gesetzlosen sind ausgerottet, vor allem hat das Heiligtum seine Ehre (14 b, 15). Israels Ruhm aber reicht bis ans Ende der Erde (10 c), mit Neid und Begier sehen die Völker auf dies glückliche Volk.

Wir begreifen, daß der Schriftsteller, der in der so geschilderten Regierung Simons sein Ideal verwirklicht sah, und mit ihm seine Gesinnungsgenossen Ursache zu einem Blick in die Zukunft, zur Hoffnung auf die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes nicht mehr zu haben meinten. Auf der anderen Seite liegt es nahe, daß ein Zeitalter, das, wie das makkabäische, auf eigene Kraft bauen und, die Waffen in der Faust, den Sieg gewinnen gelernt hatte (im Gegensatz zu dem Verfasser des Buches Daniel und seine Genossen), Gottes alles überwältigende Macht, Gottes Königsherrschaft nicht in den Vordergrund stellte, sondern sich lieber der Herrschaft seines irdischen Königs freute. In diesem Sinne ist es kaum zufällig, sondern charakteristisch, daß gerade im ersten Makkabäerbuche dem klassischen Zeugnis der Makkabäerkämpfe, das Königtum Gottes keine Erwähnung findet.

Die Stelle ist zu 3. zu nehmen.

3. Im zweiten Makkabäerbuche, dessen Entstehung in den Beginn der christlichen Zeitrechnung fallen dürfte, ist oft genug von dem Könige Gott die Rede, allerdings zumeist im Sinne von Macht- und Gewalthaber. So heißt Gott 7, 9: „König der Welt“, 12, 15: der große Machthaber (*δυναστης*) der Welt, oder da *δυναστης* in LXX Übersetzung von מלך ist, der große König der Welt. Ähnlich steht ebd. 28: der *δυναστης*, der mit Macht die feindlichen Streiterscharen zerschmettert. Beide Male heißt es von ihm, daß Israel in anzurufen habe, und daß er ihm den Sieg über seine Feinde verliehen habe. Die Macht des Königs Gott dient Israel zum Heil und seinen Feinden zum Schaden. Ähnlich steht *δυναστης* 15, 23 (*δυναστης των ουρανων*), 29 (*δυναστης*), auch 3, 24, wo Gott als *ο πασης εξουσιας δυναστης* angerufen wird, den Judenfeind Heliodor zu richten.

Etwas anders ist der Zusammenhang 15, 3. 4. Nikanor fragt hier, ob der Herrscher (oder König, *δυναστης*) im Himmel befohlen habe, den Sabbat zu feiern. Die Juden antworten: ja, es ist der lebendige Herr selber, der König (*δυναστης*) im Himmel, der den siebenten Tag zu feiern befohlen hat. Darauf Nikanor: Auch ich bin *δυναστης* (Herrscher, Gewalthaber, nicht König, aber an des Königs Statt), der ananordnet, daß man auch am Sabbat die Waffen ergreife. Der König Gott hat Israel auch seine Gebote gegeben, die es halten soll: seine Gebote gehen über alle Menschengebote, auch über alle Königsgebote.

Doch auch *βασιλευς* kommt einige Male vor. Zunächst lautet in dem fremdartigen Eingangsstück 1, 1—2, 18 ein Gebet: Herr, Herr, Gott, Schöpfer aller Dinge, furchtbar gewaltig, gerecht und barmherzig, du alleiniger König, alleingültiger (1, 24) usw. Hier ist also König ein Beiname Gottes, ein Epitheton unter vielen, ein Beweis, wie geläufig er war. Noch deutlicher wird das 3, 14, wo sogar in objektiv referierender Geschichtserzählung Gott als *ο βασιλευς των βασιλεων* eingeführt wird, nämlich: „Der König der Könige erweckte den Zorn des Antichus Eupator gegen den bösen Menelaus." Auch hier ist der Gesichtspunkt für die Königsbenennung Gottes ausschließlich die Macht, die allerdings Israel zugute kommt.

Die zahlreichen Stellen des zweiten Makkabäerbuchs (8), die Gott König (*βασιλευς* oder *δυναστης*) nennen, gehören sämtlich zu 2.

4. Das dritte Makkabäerbuch, das jedenfalls aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert stammt, hat gleichfalls mehrere Stellen, die Gott als König bezeichnen, stets in dem gleichen Sinn. Da betet der Hohepriester Simon (2, 2): Herr, Herr, König der Himmel und Herrscher der gesamten Schöpfung, Allheiliger, Alleinherrscher, Allmächtiger, habe acht auf uns usw., und verlangt, nachdem er so Gott mit zahlreichen ehrenden Beinamen geschmückt, seine Hilfe zur Rettung der Seinen vor dem frevelhaften Vorhaben des gottvergessenen Feindes Ptolemäus Philopator. — In demselben Gebet heißt es V. 9: Du, o König, hast die unbegrenzte und unermeßliche Erde geschaffen, hast dir diese Stadt erwählt und diese Stätte (den Tempel) dir geweiht. Ferner V. 13: Heiliger König, wegen unserer zahlreichen und schweren Sünden werden wir bedrückt und zu Untertanen unserer Feinde gemacht und sind machtlos und schlaff.

Nicht anders in anderen Gebeten. Laut 5, 35 priesen die Juden, als sie von der rettenden Tat Gottes, die er an ihnen getan hatte, hörten, eben diesen Gott, der sich offenbart, den König der Könige, weil sie auch diese Hilfe von ihm erlangt hatten. Ebenso 5, 51, die Juden riefen mit lauter Stimme und dringend den allmächtigen Herrscher (oder König: *τον της απασης δυναμεως δυναστην*) an, er möge sich ihrer, die schon an den Pforten des Totenreichs ständen, erbarmen. Endlich betet noch 6, 2 ff. der Priester Eleasar mit den Ältesten der Juden in der höchsten Not seines Volkes also: Großmächtiger König (*βασιλευ*), höchster, allmächtiger Gott, der du die ganze Schöpfung voll Erbarmen regierst, siehe auf den Samen Abrahams . . . das Volk . . . das ungerechterweise in fremdem Lande zugrunde geht, o Vater, du hast den Pharao umgebracht . . . den Sanherib zerschmettert usw.

An allen fünf angeführten Stellen liegt der gleiche Gedanke vor: der König Gott ist im Besitz der höchsten Macht und verwendet diese zur Rettung und Hilfe seines Volkes. Daher wendet sich sein Volk an ihn und nennt ihn Vater. Doch kommt sein Erbarmen, das Motiv der von ihm geleisteten Rettung und Hilfe, der ganzen Schöpfung zugute und wird also in gewissem Sinn und Umfang auch an den Heiden und leblosen Geschöpfen kund. Besonders bemerkenswert bleibt, daß es im

dritten Makkabäerbuche lauter Gebete sind, in denen Gott als König bezeichnet wird.

Auch hier also haben wir es nur mit Stellen zu tun, die zu 2. gehören.

5. Im Buche Tobit (dessen Entstehungszeit ungewiß ist, aber zwischen 175 und 25 v. Chr. liegen muß) ist es wieder ein Gebet, und zwar 13, 1—15, wo der König Gott seinen Platz, und zwar einen besonders ehrenvollen, hat. Das Gebet, das aus alttestamentlichen Reminiszenzen, Anklängen vor allem an Propheten, Psalmen und Deuteronomium zusammengesetzt ist, hebt an: *Ευλογητος ο θεος ο ζων εις τους αιωνας και η βασιλεία αυτου.* Wie sonst, wird im Lobpreis Gott als König bezeichnet, und seine Königsherrschaft parallel mit seiner Ewigkeit gerühmt. Seine Ewigkeit und Königsmacht aber erweist er darin, daß er nach V. 2 Züchtigung und Erbarmen übt, ins Totenreich hineinführt und wieder herausführt, und zwar gilt das aller Welt, da niemand seiner Hand entrinnen kann. Israel zumeist, und zwar gerade in seinem gegenwärtigen Zustande, wo es unter die Völker zerstreut ist, hat Ursache, Gott zu loben: denn er ist „unser Herr und er, Gott selber, unser Vater in alle Ewigkeit." Er wird, wenn die Strafe des Exils lange genug gedauert hat, wenn Israel sich wieder zu Gott bekehrt haben wird, sein Volk wieder in die Heimat bringen (3—6). „Dann", so heißt es weiter, „sollt ihr schauen, was er mit euch tun wird, und ihn rühmen aus vollem Munde, dann *ευλογησατε τον κυριον της δικαιοσυνης και υψωσατε τον βασιλεα των αιωνων*", d. h. preiset den Herrn, der das Heil verleiht, und erhöht den, der in alle Ewigkeit König ist (6).

Der Zusammenhang scheint hier den eschatologisch-soteriologischen Sinn nahe zu legen. Es ist von der Vollendungszeit die Rede, wo Israel das vollkommene Heil empfängt. In der Tat aber wird nur der Lobpreis des „ewigen Königs" fortgesetzt, der schon in der Gegenwart begonnen hat (1). Allerdings steht „der ewige König" hier in Parallele mit dem „Herrn der Gerechtigkeit = „Gott des Heils". Aber die Verleihung des Heils nach der Rückkehr ins heilige Land steht doch gänzlich auf gleicher Linie mit dem Heil, der Hilfe, die auch in der Gegenwart (2) von Gott erwartet und betätigt wird. Diese Beziehung wird, wenn sie noch zweifelhaft sein sollte, vollkommen sicher gestellt durch das Folgende. Da erinnert der Beter an die des Lobpreises würdige gegenwärtige Macht und Größe und Barmherzigkeit Gottes und stellt sich selber als Vorbild im Lobpreisen auf: „Meinen Gott erhöhe ich, und meine Seele gehört dem Könige des Himmels[1]) und wird über seine Größe jauchzen". Gewiß ist im letzten Satz auf die Zukunft hingewiesen, wo Israel aus dem Exil befreit werden wird. Der Beter, Tobit, hofft diese selbst zu schauen, sei es bei Lebzeiten oder nach der Auferstehung. Allein Gegenwart und Zukunft sind im Verhältnis zum

[1]) Zöckler bemerkt zu d. St.: *βασιλευς του ουρανου* heißt Gott im Alten Testament nur hier und V. 11, sonst „Herr im Himmel" oder „der den Himmel gemacht hat". Dabei ist übersehen, daß schon Dan. 4, 34 (vielleicht auch Neh. 1, 4) dieselbe Benennung angewandt wird.

Lobpreise Gottes und auch zu dessen Königsnamen gänzlich gleichgestellt. Ebenso werden alle (nämlich Juden) oder Jerusalem, die Stadt des Heiligtums (die ganze jüdische Gemeinde) nochmals aufgerufen, nachdem sie die verdiente Züchtigung empfangen und wiederum Erbarmen erfahren hat, alsdann den Herrn zu loben, den ewigen König zu preisen, „damit seine Hütte wieder mit Freuden in dir gebaut werde, wo dann die Gefangenen in deiner Mitte erfreut werden und den Elenden in deiner Mitte in alle Ewigkeit Liebe widerfährt.“ Alsdann wird in den hergebrachten Formen und Bildern der Vollendungszustand geschildert; die Völker kommen und bringen nach Jerusalem Tribut *τῳ βασιλει του ουρανου*, Israel ist in Ewigkeit gesegnet, seine Feinde sind verflucht, Jerusalem ist prächtig wieder aufgebaut (von Sapphir, Smaragd und köstlichen Steinen sind die Mauern, die Türme und Schutzwehren aus lauter Gold, die Straße mit Beryll und Karfunkeln und Ophirsteinen belegt), und läßt Gottes Lob in Ewigkeit erschallen (11—19). In dieser Aussicht und Erwartung „soll meine Seele Gott den großen König loben“ (15).

Obwohl es also hier an mehreren Stellen scheinen könnte, als sei im Sinn Deuterojesajas und seiner Nachfolger die Königsherrschaft Gottes, wie sie als Summa des Heils für Israel (und die Heiden) in der Zukunft erwartet wird, gemeint, so ist es in Wahrheit doch hier überall der „König des Himmels“ (V. 7. 11), dem Lobpreis gebührt in Gegenwart und Zukunft wegen seiner Macht und Majestät, die in Gegenwart und Zukunft Israels Heil dient. Eschatologisch-soteriologische Bedeutung kommt dem Könige Gott nicht zu, nicht einmal wird den Heiden irgend welches Heil zuteil; sie schauen Israels Heil zu, ohne daran teilzuhaben, freilich auch ohne es hindern zu können, vielmehr haben sie es fördern zu helfen gesucht (durch Tribut). Ob sie Gott loben und anbeten, ist nicht klar zu erkennen. Es war dem Verfasser zu unwichtig, das zu erkennen zu geben. Die Heiden unterwerfen sich und preisen jedenfalls Israels Herrlichkeit; Israels Unglück wie sein Glück bilden das höchste Interesse der Heiden.

Auch hier also haben wir es wieder mit 2. zu tun.[1])

6. Im Buche Judith, das aus der Makkabäerzeit stammt, ist es wieder ein Gebet 9, 2—14, worin an einer Stelle Gott als König bezeichnet wird (V. 12). Judith fleht, ehe sie ihr gefährliches Vorhaben ausführt, um Hilfe für sich und ihr Volk wider die Assyrer, da die heilige Stadt, der Tempel, die Existenz Israels selbst auf dem Spiele steht. Sie bittet Gott um Stärkung ihrer Hände zu dem tödtlichen Streich, den sie tun will (2—10). „Denn“, fährt sie fort, „nicht auf der Menge beruht deine Kraft noch auf den Gewaltigen deine Macht, sondern du bist der Gott der Demütigen, der Helfer der Niedrigen, der Beistand der Schwachen, der Beschützer der Verstoßenen, der Retter der Verzweifelten (11). *Ναι, νυι, ο θεος του πατρος μου και θεος κληρονομιας Ισραηλ,*

---

[1]) 1, 18 und 10, 13 haben einige Handschreiben ebenfalls „der König des Himmel“ gelesen. Sie scheinen aber weniger glaubwürdig. Für das Gesamtergebnis macht das übrigens nichts aus.



δεσποτα των ουρανων και της γης, κτιστα των υδατων, βασιλευ πασης κτισεως σου, erhöre mein Gebet“ (12). Nachdem Judit um Gelingen für ihr trügerisches Werk gebetet (13), schließt sie: „Laß ganz Israel erkennen, daß du bist *ο θεος πασης δυναμεως και κρατους*, und daß kein anderer das Volk Israel beschirmt als du“ (14).

„König deiner ganzen Schöpfung“, so heißt hier Gott. Dem ganzen Zusammenhang entsprechend ist es lediglich der Gott der Macht, der Allmacht, der so genannt wird oder vielmehr der als Schöpfer der Welt und durch sein Schöpferwerk der König oder Machthaber über die Welt ist. Diese Macht des Königs kommt, wie immer, so auch in der Heldentat Judiths Israel zugute.

Auch diese Stelle ist also unter 2. zu rechnen.

7. In dem gleichen Sinne und zwar wiederum in einem Gebet, das aus der Zeit um 100 v. Chr. stammt, steht der Königsname Gottes in der *Προσευχη Αζαριου* 32 (Kautzsch 31). Neben vielen anderen Lobpreisen heißt es hier: *ευλογημενος εἶ επι θρονου της βασιλειας σου* = gepriesen bist du auf deinem Königsthron (hochgepriesen in Ewigkeit). Wieder ist es einzig die Macht und Erhabenheit des Königs Gott, die in dem Satz zum Ausdruck kommt.

Auch diese Stelle ist zu 2. zu setzen.

8. Nicht anders steht es in den Zusätzen zu Esther, die wohl in der Makkabäerzeit entstanden sind. Auch hier handelt es sich um Gebete. 4. Zus. 2 (Kautzsch III, 2) betet Mordechai: *Κυριε, κυριε, βασιλευ παντων κρατων*, denn in deiner Gewalt ist das All, und niemand ist, der dir widerstehen kann, wenn du Israel erretten willst usw. Sodann 4. Zus. 10. 11 (Kautzsch III, 8): „Und nun, Herr Gott, o König, Gott Abrahams, verschone dein Volk. Denn sie richten ihr Auge auf uns, um uns zu verderben“ usw. Ferner 4. Zus. 23 ff. (Kautzsch IV, 14), wo Esther betet: „Mein Herr, unser König, bist du allein; hilf mir, der Alleinstehenden, die keine Hilfe hat als dich. Denn Gefahr ist im Verzuge.“ Es folgt die Erinnerung an frühere grundlegende Heilstaten Gottes, die er seinem Volke erwiesen hat. Jetzt aber, heißt es weiter, droht die Gefahr der Ausrottung; die Heiden wollen dein Volk, deinen Altar, dein Heiligtum vernichten. Dann werden die Heiden ihre Götzen preisen, und ein König, der Mensch ist, wird ewiglich bewundert werden: *ανοιξαι στομα εθνων εις αρετας ματαιων και θαυμασθηναι βασιλεα σαρκινον εις αιωνα*. Der menschliche König Artaxerxes steht hier gegenüber dem Gott-Könige, der in der äußersten Not seines Volkes zu Hilfe gerufen wird. „Nicht übergib dein Szepter denen, die nicht sind (*τοις μη ουσιν*). Gib nicht zu, daß sie unsers Falls spotten, sondern kehre ihren Ratschlag wider sie“ usw. Sei eingedenk, o Herr, offenbare dich in der Zeit unserer Trübsal und stärke mich, du König der Götter,[1]) der du alle Macht innehast.

An vier der angeführten Stellen ist, wie bisher meist, der König

[1]) Zu diesem *βασιλευ των θεων* weist Kautzsch IV, 23 auf Ps. 84, 8 hin; wahrscheinlich ist 86, 8 (auch 95, 3) gemeint.



Gott als der Allgewaltige gemeint, der im Gegensatz 1. zu dem menschlichen Könige, 2. zu den Götzen, d. h. über beiden, über den irdischen und den himmlischen Königen steht: also unter 2. zu rechnen. Einmal ist vom Könige Israels, der seinem Volke Heil bringt, die Rede.

9. Das Buch Sirach, im ersten Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden, könnte hier füglich außer Betracht bleiben, da die einzige Stelle, die in Frage kommt, unsicher ist und jedenfalls nichts Neues bringt. Im Schlußkapitel steht an der Spitze ein Gebet, das mit den Worten anhebt: *Εξομολογησομαι σοι, κυριε βασιλευ και αινεσω σε θεον τον σωτηρα μου, εξομολογησομαι τῳ ονοματι σου.* Wieder ein Lobpreis Gottes für empfangenes und zu empfangendes Heil, der auf den König Gott angestimmt wird (51, 1). Nun liest aber der neuerdings aufgefundene hebräische Text an dieser Stelle:

אהללה אלהי ישעי
אודך אלהי אבי
אספרה שמך

Daß hier die ersten zwei Versglieder vertauscht sind, will nicht viel heißen, da es für den Sinn gleichgültig und schwerlich zu entscheiden ist, ob der hebräische oder griechische Text der richtige ist. Beides gilt auch von dem wichtigeren Unterschied, der darin besteht, daß der hebräische Text אבי hat, wo griechisch *βασιλευ* steht. Bei der bekannten Beliebtheit der Gebetsanrede „König" für Gott mag es wohl sein, daß der griechische Übersetzer *βασιλευ* geschrieben hat, wo אבי stand. Ebensogut aber mag schon in seiner hebräischen Vorlage מלכי gestanden haben. Noch weniger kann V. 10 entscheiden, obwohl Gott hier beide Male, im hebräischen wie im griechischen Text, „Vater" genannt ist. Hier ist der griechische Text schon in sich unsicher. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist zu lesen: *επεκαλεσαμην κυριον, πατερα και κυριον μου* (nicht mit Nestle: *πατερα του κυριου μου,* was dann messianisch zu fassen wäre.) Also: ich rief den Herrn, meinen Vater und Herrn, an, mich in den Tagen der Trübsal nicht zu verlassen. Aus dem hebräischen Text: וארומם ייי : אבי אתה : כי אתה גבור ישעי (ich rühmte Jahwe: Du bist mein Vater, denn du bist der Held meines Heils) ergibt sich nur so viel, daß die Übersetzung der Septuaginta sehr frei ist. Wenn das für V. 1 gleichfalls gelten sollte, so sind wir nicht in der Lage zu sagen, ob *βασιλευς* ursprünglich ist. Auf jeden Fall hätten wir auch dann nicht mehr gewonnen als dies, daß wir eine Stelle mehr hätten, in der in einem Gebet Gott als König angeredet wird.

10. Die Weisheit Salomos, deren Entstehungszeit unsicher ist, die aber zwischen 150 und 40 v. Chr. fallen muß, erwähnt zunächst an mehreren Stellen den König Gott in derselben Weise wie andere Schriften, nur daß hier kein Gebet vorkommt. Wenn auch die eigentliche Verbindung „König Gott" so nicht vorkommt, so ist sie doch in den mannigfachsten Wendungen vorausgesetzt. So heißt es 10, 10, daß die Weisheit den Gerechten (= Jakob), der vor dem Zorne seines Bruders fliehen mußte, auf geraden Pfaden geleitet habe. Dann 11: *„εδειξεν αυτῳ βασιλειαν θεου και εδωκεν αυτῷ γνωσιν αγιων,* sie ließ es ihm gut

den Theologen eine große Rolle, und hier ist er doppelt häßlich. Wieviel Zwist von Pastoren, die neben- und miteinander zu arbeiten berufen sind, hat seine Wurzel im Ehrgeiz, in dem Ehrgeiz, den größeren Wirkungskreis, die höhere Zuhörer- oder Konfirmandenzahl, den größeren Einfluß zu haben. Damit wird das Zusammenarbeiten zur Konkurrenz, und die Wirksamkeit nimmt schweren Schaden.

Wieviel Predigten werden gehalten, deren oberstes Gesetz nicht die Wahrheit ist, sondern der rhetorische Erfolg oder das, was die Leute gerne hören oder was der Zeitgeist gebietet. Wieviel Ehrgeiz heftet sich allein an das eine Wort Erfolg. Wieviel Wahrheit wird verschwiegen, angeblich aus „Takt", in Wirklichkeit, weil der Pastor seine ehrenvolle gesellschaftliche Stellung nicht verlieren möchte. Das Suchen nach Ehre in der Gesellschaft zerstört aber unweigerlich die fruchtbare Wirksamkeit, und außerdem gelingt es nie, weil niemand vor dem Achtung hat, der sich ängstlich um Ehre bei ihm bewirbt. Die Freiheit von den Menschen ist damit verloren, man ist ihr Knecht und hängt von der Meinung der Leute ab. Die Gefahr wiederholt sich auf den höheren Stufen des kirchlichen Amtes in verschärfter Form. Es ist ein Glück für die evangelische Kirche, daß in ihr von einem eigentlichen Karrieremachen keine Rede ist. Reiche Arbeit und Begabung und große Treue wird oft genug an einem unscheinbaren und verborgenen Platz verbraucht. Ehre bei den Menschen bringt das nicht, und damit hat die evangelische Geistlichkeit einen kräftigen Schutz vor einer großen Gefahr. Immerhin ist ehrgeizige Streberei, die nach Ruhm trachtet, auch bei uns häufig genug, und wäre es auch nur der kleinliche Ehrgeiz, Superintendent zu werden.

Das gilt auch von unserer theologischen Wissenschaft. Jedermann, der unsere Universitäten kennt, weiß, wie sehr unsere theologische Arbeit vom Ehrgeiz befleckt ist. Es gibt wissenschaftliche Arbeit, die ihren Kanon nicht in der Wahrheit hat, und das heißt im Objekt der Wissenschaft, sondern lediglich in dem Wunsch, von anderen Gelehrten als gleichberechtigter Mitarbeiter anerkanntzu werden. Wieviel Wahrheit wird um dieses Ehrgeizes willen verleugnet. Könnte man alle die Bücher beiseite stellen, die ihren Ursprung nicht der Liebe zur Sache, nicht einem wirklichen Bedürfnis, nicht der Absicht, der Wahrheit, d. h. Gott zu dienen, nicht einemwirklichen Drang und Beruf, sondern lediglich dem Ehrgeiz und der Eitelkeit verdanken, so würde nicht nur die Masse sehr viel geringer sein, sondern auch der berechtigte Anstoß, den unsere theologische Literatur gibt, würde sich beträchtlich vermindern.

Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man nach Ehre bei den Frommen trachtet und keine Wahrheit zu sagen wagt, durch die man sich um das Ansehen bei ihnen bringt, oder nach Ehre bei den Freien, nach Ehre bei den Großen der Welt oder, was heute viel häufiger ist, nach Ehre bei der Masse, bei der öffentlichen Meinung. All das ist ohne Verleugnung nicht möglich, denn es ist Ehre bei den Menschen. Ehrlos dürfen wir nicht sein, ehrlose Diener kann Gott nicht gebrauchen, allein er selbst gibt ihnen Ehre, und nach dieser Ehre, die er gibt, sollen wir trachten. Er gibt nicht Orden und Titel, nicht Beifall, er gibt nur

eine Ehre, die wahrhaftigen Wert hat, er zieht uns in seinen Dienst und macht unsere Wirksamkeit fruchtbar für die Ewigkeit. Wer nach diesem wahrhaftigen Erfolg trachtet, der überwindet damit das Streben nach menschlicher Ehre, und damit ist ihm ein wahrhaftiger Glaube möglich. Die Ehre, die Gott gibt, faßt sein Sohn in das Wort zusammen: „— Du frommer und getreuer Knecht, du bist über wenigem getreu gewesen, ich will dich über viel setzen —“.

Zum Verständnis des Reiches Gottes (2).

Von **Julius Boehmer.**

Man hat, namentlich von jüdischer Seite, dem, der aus der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur Aufschluß über die Gedankenwelt des Judentums zu gewinnen trachtete, entgegengehalten, daß diese Literatur für die Erkenntnis genuinen Judentums keineswegs maßgebend sei. Sofern dem die stillschweigend gemachte Voraussetzung zugrunde liegt, daß einzig der in der rabbinischen Literatur kodifizierte Pharisäismus das Judentum repräsentiere, ist jener Einwand als geschichtlich unhaltbar zurückzuweisen. Tatsächlich hat es im Judentum der Wende der Zeiten auch außerhalb des Pharisäismus jüdische Religion gegeben, und das Beste von der jüdischen Religion war jedenfalls nicht im Pharisäismus zu Hause. Allerdings fließen für die außerpharisäische Frömmigkeit in Palästina, wo naturgemäß allein das echte Judentum zu Hause ist, die Quellen in unserem Zeitraum überaus spärlich. Vorhanden waren sie einst, das steht fest. Aber das geringe Interesse, das die talmudische Periode diesen Quellen entgegenbrachte, zum Teil auch Widerstand und Ausrottungseifer, die den Quellen zuteil wurden, haben zur Folge gehabt, daß palästinische Quellen zwischen dem Makkabäeraufstand (Buch Daniel) und der Sammlung der Mischna (Ende des zweiten Jahrhunderts), noch dazu solche in der heiligen Sprache (hebräisch) oder Landessprache (aramäisch), die einst vorhanden waren, nicht mehr vorhanden sind, daß wir also für einen Zeitraum von mindestens 3½ Jahrhunderten auf Rückschlüsse, Vermutungen, Hypothesen oder auf ausländische, meist hellenistische Quellen angewiesen sind, wenn wir unmittelbar ergründen wollen, was Judentum sei. Jene Quellen sind ja zum großen Teil Übersetzungen aus dem Hebräischen oder Aramäischen, und das vielleicht in größerem Umfange, als uns Nachrichten darüber vorliegen oder wir es nachweisen können. In jedem Fall aber lassen sich die Gedankenzusammenhänge zwischen der palästinischen und der Diaspora-Judenwelt, soweit wir ihnen nachzugehen imstande sind, aufs klarste herausstellen, und das Ergebnis ist überall das gleiche, nämlich, daß die Grundgedanken nicht bloß, sondern auch ihre Formulierung sowie religiöse Einzelheiten im Judentum der ganzen Welt, das auf diesen Namen Anspruch machte, dieselben waren. Dies gilt von der jüdischen Religion um die Wende der Zeiten überhaupt, das gilt auch vom Reiche Gottes und von allen Gedanken, die an dieses angeschlossen worden sind. Es ist auch naturgemäß, wenn

man nur die beiden Tatsachen sich vergegenwärtigt, daß das Alte Testament Kanon der Juden hebräischer wie griechischer Zunge war, und daß auch die hellenistisch-jüdischen Schriften besonders in der Frage des Reiches Gottes sich durchaus in dem Gleise fortbewegten, in dem sich die kanonischen Schriften Alten Testaments bewegt hatten.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir jetzt den einzelnen in Betracht kommenden Stellen der Apokryphen und Pseudepigraphen näher treten. Es scheint nicht angezeigt, diese Schriften nach der historischen Reihenfolge zu ordnen, einmal, da diese Reihenfolge, überhaupt die Zeit der Entstehung für die einzelnen Schriften nicht mit Sicherheit feststeht; sodann aber auch, weil von dem Nachweis einer geschichtlichen Entwicklung kaum die Rede sein kann, in allen Schriften vielmehr entscheidende Gedanken zum Teil übereinstimmen, zum Teil sich kreuzen. Nach den oben festgelegten Gesichtspunkten gilt es dagegen unterscheiden

1. Stellen, in denen das Reich Gottes eschatologisch-soteriologisch aufgefaßt ist;

2. Stellen, wo es sich um den gegenwärtigen Bestand und die gegenwärtige Betätigung der Königsherrschaft Gottes in Macht, Gewalt, Gericht — abgesehen vom eschatologisch-soteriologischen Moment — handelt;

3. Stellen, die die messianische Erwartung betreffen;

4. Stellen, die sonstwie für unsern Zusammenhang beachtenswert sind und einen Beitrag zum Verständnis und zur Wertung von Königen überhaupt gewähren.

1. Im dritten Buche Esra, das um den Beginn unserer Zeitrechnung entstanden sein mag, steht bekanntlich, während es sonst mit dem kanonischen Esrabuch wesentlich übereinstimmt, nur ein Stück, das als völlig original zu gelten hat, der Wettstreit der Leibpagen vor Darius in Kap. 3. 4. Gerade hier nun wird zweimal an bedeutsamen Stellen Gott als „König des Himmels" bezeichnet (4, 46. 58). Diese Benennung ist dem Judentum geläufig (s. alttest. Unterbau S. 165). Aber sie scheint hier nicht nebenbei oder nur herkömmlich gebraucht zu sein, sondern durch den Zusammenhang, in dem sie sich findet, einen tieferen Sinn zu gewinnen. Der dritte Page, der die Wahrheit als die größte Macht gepriesen hat, redet den König Darius also an: „Das ist mein Verlangen an dich, Herr König, meine Bitte; es handelt sich um eine Heldentat, die du vollbringen sollst, nämlich das Gelübde zu erfüllen, das du dem König des Himmels mit eigenem Munde getan hast." Der König Darius, der Jerusalem wiederherzustellen gelobt hat, wird hier neben den König des Himmels gestellt, dem König des Himmels untergeordnet. Und daß das nicht zufällig sei, beweist 4, 1—12, wo die Macht und Gewalt des Königs in den höchsten Tönen gepriesen wird, so daß daneben der Preis des Weins an erster (3, 17—23) und der Preis des Weibes an dritter Stelle (4, 13—32) matt und gekünstelt klingen. Die Worte von der Macht und Gewalt des Königs hallen nur wieder, was das Alte Testament und das Judentum auch sonst verkündigen, während, was von Wein und Weib gesagt wird, sichtlich auf

fremdem Boden gewachsen ist. Vor allem aber wird der Wahrheit der höchste Preis zuerkannt (4, 35—40): sie wird mit Gott selber identifiziert oder mindestens in personifizierter Gestalt Gott gleich geachtet (38—40). Da das von demselben Serubabel geschieht, der als dritter Page zuerst die Weiber als das Mächtigste gepriesen hat, so ist unverkennbar, um das literarische Problem[1]) hier zu übergehen, daß die Weiber hier keine selbständige Rolle spielen, sondern einzig der Sieg der Wahrheit, die Überlegenheit der Offenbarung, die alles überragende Macht Gottes das Entscheidende ist. Das Höchste ist die Wahrheit, die oberste Gewalt ist beim Könige des Himmels; das sind zwei Sätze, die inhaltlich übereinstimmen, oder ein Satz, nur verschieden gefaßt, jener auf hellenischem, dieser auf jüdischem Boden gewachsen. Und wenn nun in V. 58 der Sieger im Wettstreit wieder den König des Himmels preist für den Sieg seiner soeben bewährten Weisheit, so erkennt man im Lichte dessen, was soeben erörtert worden ist, daß auch hier der König des Himmels, Gott, als Inhaber aller Macht und Herrlichkeit, auch Weisheit in Betracht kommt.

Es folgt, daß diese Stelle unter 2 zu ordnen ist.

2. Im ersten Makkabäerbuch, einem vor anderen wichtigen jüdischen Dokument des ersten Drittels des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, findet sich nichts, was an das Reich Gottes erinnerte. Dagegen wird 14, 4—15 in deutlicher Erinnerung an die Weissagungen der Propheten eine Schilderung der messianischen Zeit in historischem Gewande (die Regierung Simons wird beschrieben) folgendermaßen gegeben:

Israel ist im Besitz des ganzen heiligen Landes, und zwar nach

[1]) Wichtig ist schon, daß gerade der hier in Betracht kommende Abschnitt Kap. 3. 4 nachgewiesenermaßen ursprünglich griechisch geschrieben ist. Ferner aber legt der Inhalt die Annahme einer gründlichen Überarbeitung, ja Umarbeitung nahe. Schon der Hinweis auf Serubabel 3, 13 scheint verdächtig, nicht bloß im Vergleich mit 5, 6; und daß nach dem vorliegenden Befund das dritte Buch Esra auf geschichtliche Zuverlässigkeit keinen Anspruch machen kann, ist noch der geringste Schaden. Aber wie kann man glauben, daß diese Fassung ursprünglich sei: drei Pagen streiten und bringen vier Ansichten über das, was das Mächtigste sei, zutage? Der dritte (gleichviel, ob Serubabel 3, 13 oder Jojakim 5, 5. 6) sollte in einem Atem sagen, die Weiber seien die Mächtigsten, aber noch mächtiger sei die Wahrheit? Wenn man den Verfasser nicht zu einem ganz elenden Stümper machen will, wird man ihm doch mehr zutrauen müssen und zu der Annahme greifen, daß in der Erzählung, die vermutlich auf griechischem Boden gewachsen ist, ursprünglich nur Wein, König und Weiber gepriesen wurden, daß dann ein Späterer — ob es unser Verfasser war oder ein anderer, ist nicht auszumachen — weil er einen wesentlichen Mangel zu entdecken glaubte, die Wahrheit als noch größere Macht hinzufügte und daher wohl auch einen vierten Redner brauchte. Weil aber Drei die sogenannte „heilige Zahl" ist, hat er sich an drei Gestalten genügen lassen, und so ist die am Tage liegende Unebenheit entstanden, daß der dritte Redner zwei Mächte, die Weiber und die Wahrheit, als die größten preist. Es ist fast mit Sicherheit anzunehmen, daß unser Verfasser die Gestalt der drei Pagen oder wenigstens die Rangordnung: Wein, König, Weiber vorgefunden hat, eben weil er, was er vorfand, möglichst bestehen lassen wollte, hat er nicht einen vierten als Vertreter der jüdischen Religion gegenüber drei Vertretern des Heidentums eingeführt, sondern den Lobredner der vierten und höchsten Macht mit dem der dritten kombiniert. Daraus erklärt sich auch ganz ungezwungen der Zusatz-Charakter von Serubabel 3, 13.

dem Umfange, den es in alten Zeiten (etwa unter David) hatte (5—7). Die Gefangenen und Verbannten sind aus fremden Ländern zurückgeführt (7). Im Lande selber herrscht Friede und Wohlsein; der Acker ist fruchtbar (8), die Städte sind mit Speise versorgt (10), kein Feind kann dem mächtigen und starken Volke mehr etwas anhaben (11—13, vgl. 9 b, 10 b, 13 b), die Menschen werden alt, und aus den Alten erstehen weise Berater (9 a), für die Elenden alle ist aufs beste Fürsorge getroffen (14 a). Das Gesetz ist aufs strengste durchgeführt, die Gesetzlosen sind ausgerottet, vor allem hat das Heiligtum seine Ehre (14 b, 15). Israels Ruhm aber reicht bis ans Ende der Erde (10 c), mit Neid und Begier sehen die Völker auf dies glückliche Volk.

Wir begreifen, daß der Schriftsteller, der in der so geschilderten Regierung Simons sein Ideal verwirklicht sah, und mit ihm seine Gesinnungsgenossen Ursache zu einem Blick in die Zukunft, zur Hoffnung auf die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes nicht mehr zu haben meinten. Auf der anderen Seite liegt es nahe, daß ein Zeitalter, das, wie das makkabäische, auf eigene Kraft bauen und, die Waffen in der Faust, den Sieg gewinnen gelernt hatte (im Gegensatz zu dem Verfasser des Buches Daniel und seine Genossen), Gottes alles überwältigende Macht, Gottes Königsherrschaft nicht in den Vordergrund stellte, sondern sich lieber der Herrschaft seines irdischen Königs freute. In diesem Sinne ist es kaum zufällig, sondern charakteristisch, daß gerade im ersten Makkabäerbuche dem klassischen Zeugnis der Makkabäerkämpfe, das Königtum Gottes keine Erwähnung findet.

Die Stelle ist zu 3. zu nehmen.

3. Im zweiten Makkabäerbuche, dessen Entstehung in den Beginn der christlichen Zeitrechnung fallen dürfte, ist oft genug von dem Könige Gott die Rede, allerdings zumeist im Sinne von Macht- und Gewalthaber. So heißt Gott 7, 9: „König der Welt“, 12, 15: der große Machthaber (*δυναστης*) der Welt, oder da *δυναστης* in LXX Übersetzung von מלך ist, der große König der Welt. Ähnlich steht ebd. 28: der *δυναστης*, der mit Macht die feindlichen Streiterscharen zerschmettert. Beide Male heißt es von ihm, daß Israel in anzurufen habe, und daß er ihm den Sieg über seine Feinde verliehen habe. Die Macht des Königs Gott dient Israel zum Heil und seinen Feinden zum Schaden. Ähnlich steht *δυναστης* 15, 23 (*δυναστης των ουρανων*), 29 (*δυναστης*), auch 3, 24, wo Gott als *ο πασης εξουσιας δυναστης* angerufen wird, den Judenfeind Heliodor zu richten.

Etwas anders ist der Zusammenhang 15, 3. 4. Nikanor fragt hier, ob der Herrscher (oder König, *δυναστης*) im Himmel befohlen habe, den Sabbat zu feiern. Die Juden antworten: ja, es ist der lebendige Herr selber, der König (*δυναστης*) im Himmel, der den siebenten Tag zu feiern befohlen hat. Darauf Nikanor: Auch ich bin *δυναστης* (Herrscher, Gewalthaber, nicht König, aber an des Königs Statt), der an- anordnet, daß man auch am Sabbat die Waffen ergreife. Der König Gott hat Israel auch seine Gebote gegeben, die es halten soll: seine Gebote gehen über alle Menschengebote, auch über alle Königsgebote.

Doch auch *βασιλευς* kommt einige Male vor. Zunächst lautet in dem fremdartigen Eingangsstück 1, 1—2, 18 ein Gebet: Herr, Herr, Gott, Schöpfer aller Dinge, furchtbar gewaltig, gerecht und barmherzig, du alleiniger König, alleingütiger (1, 24) usw. Hier ist also König ein Beiname Gottes, ein Epitheton unter vielen, ein Beweis, wie geläufig er war. Noch deutlicher wird das 3, 14, wo sogar in objektiv referierender Geschichtserzählung Gott als *ο βασιλευς των βασιλεων* eingeführt wird, nämlich: „Der König der Könige erweckte den Zorn des Antichus Eupator gegen den bösen Menelaus." Auch hier ist der Gesichtspunkt für die Königsbenennung Gottes ausschließlich die Macht, die allerdings Israel zugute kommt.

Die zahlreichen Stellen des zweiten Makkabäerbuchs (8), die Gott König (*βασιλευς* oder *δυναστης*) nennen, gehören sämtlich zu 2.

4. Das dritte Makkabäerbuch, das jedenfalls aus dem letzten vorchristlichen Jahrhundert stammt, hat gleichfalls mehrere Stellen, die Gott als König bezeichnen, stets in dem gleichen Sinn. Da betet der Hohepriester Simon (2, 2): Herr, Herr, König der Himmel und Herrscher der gesamten Schöpfung, Allheiliger, Alleinherrscher, Allmächtiger, habe acht auf uns usw., und verlangt, nachdem er so Gott mit zahlreichen ehrenden Beinamen geschmückt, seine Hilfe zur Rettung der Seinen vor dem frevelhaften Vorhaben des gottvergessenen Feindes Ptolemäus Philopator. — In demselben Gebet heißt es V. 9: Du, o König, hast die unbegrenzte und unermeßliche Erde geschaffen, hast dir diese Stadt erwählt und diese Stätte (den Tempel) dir geweiht. Ferner V. 13: Heiliger König, wegen unserer zahlreichen und schweren Sünden werden wir bedrückt und zu Untertanen unserer Feinde gemacht und sind machtlos und schlaff.

Nicht anders in anderen Gebeten. Laut 5, 35 priesen die Juden, als sie von der rettenden Tat Gottes, die er an ihnen getan hatte, hörten, eben diesen Gott, der sich offenbart, den König der Könige, weil sie auch diese Hilfe von ihm erlangt hatten. Ebenso 5, 51, die Juden riefen mit lauter Stimme und dringend den allmächtigen Herrscher (oder König: *τον της απασης δυναμεως δυναστην*) an, er möge sich ihrer, die schon an den Pforten des Totenreichs ständen, erbarmen. Endlich betet noch 6, 2 ff. der Priester Eleasar mit den Ältesten der Juden in der höchsten Not seines Volkes also: Großmächtiger König (*βασιλευ*), höchster, allmächtiger Gott, der du die ganze Schöpfung voll Erbarmen regierst, siehe auf den Samen Abrahams ... das Volk ... das ungerechterweise in fremdem Lande zugrunde geht, o Vater, du hast den Pharao umgebracht ... den Sanherib zerschmettert usw.

An allen fünf angeführten Stellen liegt der gleiche Gedanke vor: der König Gott ist im Besitz der höchsten Macht und verwendet diese zur Rettung und Hilfe seines Volkes. Daher wendet sich sein Volk an ihn und nennt ihn Vater. Doch kommt sein Erbarmen, das Motiv der von ihm geleisteten Rettung und Hilfe, der ganzen Schöpfung zugute und wird also in gewissem Sinn und Umfang auch an den Heiden und leblosen Geschöpfen kund. Besonders bemerkenswert bleibt, daß es im

dritten Makkabäerbuche lauter Gebete sind, in denen Gott als König bezeichnet wird.

Auch hier also haben wir es nur mit Stellen zu tun, die zu 2. gehören.

5. Im Buche Tobit (dessen Entstehungszeit ungewiß ist, aber zwischen 175 und 25 v. Chr. liegen muß) ist es wieder ein Gebet, und zwar 13, 1—15, wo der König Gott seinen Platz, und zwar einen besonders ehrenvollen, hat. Das Gebet, das aus alttestamentlichen Reminiszenzen, Anklängen vor allem an Propheten, Psalmen und Deuteronomium zusammengesetzt ist, hebt an: *Ευλογητος ο θεος ο ζων εις τους αιωνας και η βασιλεια αυτου*. Wie sonst, wird im Lobpreis Gott als König bezeichnet, und seine Königsherrschaft parallel mit seiner Ewigkeit gerühmt. Seine Ewigkeit und Königsmacht aber erweist er darin, daß er nach V. 2 Züchtigung und Erbarmen übt, ins Totenreich hineinführt und wieder herausführt, und zwar gilt das aller Welt, da niemand seiner Hand entrinnen kann. Israel zumeist, und zwar gerade in seinem gegenwärtigen Zustande, wo es unter die Völker zerstreut ist, hat Ursache, Gott zu loben: denn er ist „unser Herr und er, Gott selber, unser Vater in alle Ewigkeit." Er wird, wenn die Strafe des Exils lange genug gedauert hat, wenn Israel sich wieder zu Gott bekehrt haben wird, sein Volk wieder in die Heimat bringen (3—6). „Dann", so heißt es weiter, „sollt ihr schauen, was er mit euch tun wird, und ihn rühmen aus vollem Munde, dann *ευλογησατε τον κυριον της δικαιοσυνης και υψωσατε τον βασιλεα των αιωνων*", d. h. preiset den Herrn, der das Heil verleiht, und erhöht den, der in alle Ewigkeit König ist (6).

Der Zusammenhang scheint hier den eschatologisch-soteriologischen Sinn nahe zu legen. Es ist von der Vollendungszeit die Rede, wo Israel das vollkommene Heil empfängt. In der Tat aber wird nur der Lobpreis des „ewigen Königs" fortgesetzt, der schon in der Gegenwart begonnen hat (1). Allerdings steht „der ewige König" hier in Parallele mit dem „Herrn der Gerechtigkeit = „Gott des Heils". Aber die Verleihung des Heils nach der Rückkehr ins heilige Land steht doch gänzlich auf gleicher Linie mit dem Heil, der Hilfe, die auch in der Gegenwart (2) von Gott erwartet und betätigt wird. Diese Beziehung wird, wenn sie noch zweifelhaft sein sollte, vollkommen sicher gestellt durch das Folgende. Da erinnert der Beter an die des Lobpreises würdige gegenwärtige Macht und Größe und Barmherzigkeit Gottes und stellt sich selber als Vorbild im Lobpreisen auf: „Meinen Gott erhöhe ich, und meine Seele gehört dem Könige des Himmels[1]) und wird über seine Größe jauchzen". Gewiß ist im letzten Satz auf die Zukunft hingewiesen, wo Israel aus dem Exil befreit werden wird. Der Beter, Tobit, hofft diese selbst zu schauen, sei es bei Lebzeiten oder nach der Auferstehung. Allein Gegenwart und Zukunft sind im Verhältnis zum

[1]) Zöckler bemerkt zu d. St.: *βασιλευς του ουρανου* heißt Gott im Alten Testament nur hier und V. 11, sonst „Herr im Himmel" oder „der den Himmel gemacht hat". Dabei ist übersehen, daß schon Dan. 4, 34 (vielleicht auch Neh. 1, 4) dieselbe Benennung angewandt wird.



Lobpreise Gottes und auch zu dessen Königsnamen gänzlich gleichgestellt. Ebenso werden alle (nämlich Juden) oder Jerusalem, die Stadt des Heiligtums (die ganze jüdische Gemeinde) nochmals aufgerufen, nachdem sie die verdiente Züchtigung empfangen und wiederum Erbarmen erfahren hat, alsdann den Herrn zu loben, den ewigen König zu preisen, „damit seine Hütte wieder mit Freuden in dir gebaut werde, wo dann die Gefangenen in deiner Mitte erfreut werden und den Elenden in deiner Mitte in alle Ewigkeit Liebe widerfährt.“ Alsdann wird in den hergebrachten Formen und Bildern der Vollendungszustand geschildert; die Völker kommen und bringen nach Jerusalem Tribut *τῳ βασιλει του ουρανου*, Israel ist in Ewigkeit gesegnet, seine Feinde sind verflucht, Jerusalem ist prächtig wieder aufgebaut (von Sapphir, Smaragd und köstlichen Steinen sind die Mauern, die Türme und Schutzwehren aus lauter Gold, die Straße mit Beryll und Karfunkeln und Ophirsteinen belegt), und läßt Gottes Lob in Ewigkeit erschallen (11—19). In dieser Aussicht und Erwartung „soll meine Seele Gott den großen König loben“ (15).

Obwohl es also hier an mehreren Stellen scheinen könnte, als sei im Sinn Deuterojesajas und seiner Nachfolger die Königsherrschaft Gottes, wie sie als Summa des Heils für Israel (und die Heiden) in der Zukunft erwartet wird, gemeint, so ist es in Wahrheit doch hier überall der „König des Himmels“ (V. 7. 11), dem Lobpreis gebührt in Gegenwart und Zukunft wegen seiner Macht und Majestät, die in Gegenwart und Zukunft Israels Heil dient. Eschatologisch-soteriologische Bedeutung kommt dem Könige Gott nicht zu, nicht einmal wird den Heiden irgend welches Heil zuteil; sie schauen Israels Heil zu, ohne daran teilzuhaben, freilich auch ohne es hindern zu können, vielmehr haben sie es fördern zu helfen gesucht (durch Tribut). Ob sie Gott loben und anbeten, ist nicht klar zu erkennen. Es war dem Verfasser zu unwichtig, das zu erkennen zu geben. Die Heiden unterwerfen sich und preisen jedenfalls Israels Herrlichkeit; Israels Unglück wie sein Glück bilden das höchste Interesse der Heiden.

Auch hier also haben wir es wieder mit 2. zu tun.[1])

6. Im Buche Judith, das aus der Makkabäerzeit stammt, ist es wieder ein Gebet 9, 2—14, worin an einer Stelle Gott als König bezeichnet wird (V. 12). Judith fleht, ehe sie ihr gefährliches Vorhaben ausführt, um Hilfe für sich und ihr Volk wider die Assyrer, da die heilige Stadt, der Tempel, die Existenz Israels selbst auf dem Spiele steht. Sie bittet Gott um Stärkung ihrer Hände zu dem tödtlichen Streich, den sie tun will (2—10). „Denn“, fährt sie fort, „nicht auf der Menge beruht deine Kraft noch auf den Gewaltigen deine Macht, sondern du bist der Gott der Demütigen, der Helfer der Niedrigen, der Beistand der Schwachen, der Beschützer der Verstoßenen, der Retter der Verzweifelten (11). *Ναι, ναι, ο θεος του πατρος μου και θεος κληρονομιας Ισραηλ*,

[1]) 1, 18 und 10, 18 haben einige Handschreiben ebenfalls „der König des Himmel“ gelesen. Sie scheinen aber weniger glaubwürdig. Für das Gesamtergebnis macht das übrigens nichts aus.



δεσποτα των ουρανων και της γης, κτιστα των υδατων, βασιλευ πασης κτισεως σου, erhöre mein Gebet“ (12). Nachdem Judit um Gelingen für ihr trügerisches Werk gebetet (13), schließt sie: „Laß ganz Israel erkennen, daß du bist *ο θεος πασης δυναμεως και κρατους*, und daß kein anderer das Volk Israel beschirmt als du“ (14).

„König deiner ganzen Schöpfung“, so heißt hier Gott. Dem ganzen Zusammenhang entsprechend ist es lediglich der Gott der Macht, der Allmacht, der so genannt wird oder vielmehr der als Schöpfer der Welt und durch sein Schöpferwerk der König oder Machthaber über die Welt ist. Diese Macht des Königs kommt, wie immer, so auch in der Heldentat Judiths Israel zugute.

Auch diese Stelle ist also unter 2. zu rechnen.

7. In dem gleichen Sinne und zwar wiederum in einem Gebet, das aus der Zeit um 100 v. Chr. stammt, steht der Königsname Gottes in der *Προσευχη Αζαριου* 32 (Kautzsch 31). Neben vielen anderen Lobpreisen heißt es hier: *ευλογημενος εἶ επι θρονου της βασιλειας σου* = gepriesen bist du auf deinem Königsthron (hochgepriesen in Ewigkeit). Wieder ist es einzig die Macht und Erhabenheit des Königs Gott, die in dem Satz zum Ausdruck kommt.

Auch diese Stelle ist zu 2. zu setzen.

8. Nicht anders steht es in den Zusätzen zu Esther, die wohl in der Makkabäerzeit entstanden sind. Auch hier handelt es sich um Gebete. 4. Zus. 2 (Kautzsch III, 2) betet Mordechai: *Κυριε, κυριε, βασιλευ παντων κρατων*, denn in deiner Gewalt ist das All, und niemand ist, der dir widerstehen kann, wenn du Israel erretten willst usw. Sodann 4. Zus. 10. 11 (Kautzsch III, 8): „Und nun, Herr Gott, o König, Gott Abrahams, verschone dein Volk. Denn sie richten ihr Auge auf uns, um uns zu verderben“ usw. Ferner 4. Zus. 23 ff. (Kautzsch IV, 14), wo Esther betet: „Mein Herr, unser König, bist du allein; hilf mir, der Alleinstehenden, die keine Hilfe hat als dich. Denn Gefahr ist im Verzuge.“ Es folgt die Erinnerung an frühere grundlegende Heilstaten Gottes, die er seinem Volke erwiesen hat. Jetzt aber, heißt es weiter, droht die Gefahr der Ausrottung; die Heiden wollen dein Volk, deinen Altar, dein Heiligtum vernichten. Dann werden die Heiden ihre Götzen preisen, und ein König, der Mensch ist, wird ewiglich bewundert werden: *ανοιξαι στομα εθνων εις αρετας ματαιων και θαυμασθηναι βασιλεα σαρκινον εις αιωνα.* Der menschliche König Artaxerxes steht hier gegenüber dem Gott-Könige, der in der äußersten Not seines Volkes zu Hilfe gerufen wird. „Nicht übergib dein Szepter denen, die nicht sind (*τοις μη ουσιν*). Gib nicht zu, daß sie unsers Falls spotten, sondern kehre ihren Ratschlag wider sie“ usw. Sei eingedenk, o Herr, offenbare dich in der Zeit unserer Trübsal und stärke mich, du König der Götter,[1]) der du alle Macht innehaft.

An vier der angeführten Stellen ist, wie bisher meist, der König

[1]) Zu diesem *βασιλευ των θεων* weist Kautzsch IV, 23 auf Ps. 84, 8 hin; wahrscheinlich ist 86, 8 (auch 95, 3) gemeint.



Gott als der Allgewaltige gemeint, der im Gegensatz 1. zu dem menschlichen Könige, 2. zu den Götzen, d. h. über beiden, über den irdischen und den himmlischen Königen steht: also unter 2. zu rechnen. Einmal ist vom Könige Israels, der seinem Volke Heil bringt, die Rede.

9. Das Buch Sirach, im ersten Drittel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden, könnte hier füglich außer Betracht bleiben, da die einzige Stelle, die in Frage kommt, unsicher ist und jedenfalls nichts Neues bringt. Im Schlußkapitel steht an der Spitze ein Gebet, das mit den Worten anhebt: *Εξομολογησομαι σοι, κυριε βασιλευ και αινεσω σε θεον τον σωτηρα μου, εξομολογησομαι τω ονοματι σου.* Wieder ein Lobpreis Gottes für empfangenes und zu empfangendes Heil, der auf den König Gott angestimmt wird (51, 1). Nun liest aber der neuerdings aufgefundene hebräische Text an dieser Stelle:

אהללה אלהי ישעי
אודך אלחי אבי
אספרה שמך

Daß hier die ersten zwei Versglieder vertauscht sind, will nicht viel heißen, da es für den Sinn gleichgültig und schwerlich zu entscheiden ist, ob der hebräische oder griechische Text der richtige ist. Beides gilt auch von dem wichtigeren Unterschied, der darin besteht, daß der hebräische Text אבי hat, wo griechisch *βασιλευ* steht. Bei der bekannten Beliebtheit der Gebetsanrede „König“ für Gott mag es wohl sein, daß der griechische Übersetzer *βασιλευ* geschrieben hat, wo אבי stand. Ebensogut aber mag schon in seiner hebräischen Vorlage מלכי gestanden haben. Noch weniger kann V. 10 entscheiden, obwohl Gott hier beide Male, im hebräischen wie im griechischen Text, „Vater“ genannt ist. Hier ist der griechische Text schon in sich unsicher. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist zu lesen: *επεκαλεσαμην κυριον, πατερα και κυριον μου* (nicht mit Nestle: *πατερα του κυριου μου,* was dann messianisch zu fassen wäre.) Also: ich rief den Herrn, meinen Vater und Herrn, an, mich in den Tagen der Trübsal nicht zu verlassen. Aus dem hebräischen Text: וארומם ײ׳ : אבי אתה : כי אתה גבור ישעי (ich rühmte Jahwe: Du bist mein Vater, denn du bist der Held meines Heils) ergibt sich nur so viel, daß die Übersetzung der Septuaginta sehr frei ist. Wenn das für V. 1 gleichfalls gelten sollte, so sind wir nicht in der Lage zu sagen, ob *βασιλευς* ursprünglich ist. Auf jeden Fall hätten wir auch dann nicht mehr gewonnen als dies, daß wir eine Stelle mehr hätten, in der in einem Gebet Gott als König angeredet wird.

10. Die Weisheit Salomos, deren Entstehungszeit unsicher ist, die aber zwischen 150 und 40 v. Chr. fallen muß, erwähnt zunächst an mehreren Stellen den König Gott in derselben Weise wie andere Schriften, nur daß hier kein Gebet vorkommt. Wenn auch die eigentliche Verbindung „König Gott“ so nicht vorkommt, so ist sie doch in den mannigfachsten Wendungen vorausgesetzt. So heißt es 10, 10, daß die Weisheit den Gerechten (= Jakob), der vor dem Zorne seines Bruders fliehen mußte, auf geraden Pfaden geleitet habe. Dann 11: *„εδειξεν αυτω βασιλειαν θεου και εδωκεν αυτῶ γνωσιν αγιων,* sie ließ es ihm gut

gehen in seinen Mühen (bei Laban) und machte den Ertrag seiner Arbeit reichlich." Die *βασιλεια θεου* spielt sichtlich auf Gen. 28, 12—15 an: Gottes Offenbarungsgestalt bei Bethel, seine Majestät, die in den ihn umgebenden Engeln und in seiner gewichtigen Verheißung kund wird, das ist die Herrscherwürde, sein Königtum, das hier Jakob zu schauen gewürdigt wird. So macht es die Parallele: sie gab ihm das Heilige (= den Heiligen) zu erkennen, deutlich. Dagegen *βασιλεια* hier gegen jede Analogie konkret zu fassen, das himmlische Reich und seine Bewohner, wie es öfter geschieht, liegt kein Anlaß vor. — In einer ähnlichen Wendung heißt es 18, 15: (In jener Nacht, als die Erstgeburt der Ägypter starb) „sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her vom Königsthron (*εκ θρονων βασιλειῶν*), einem wilden Krieger gleich, in das Land des Verderbens." Die Königsmacht Gottes läßt ein Wort, einen Befehl ausgehen und vollzieht also das Gericht an den Feinden, da seine Diener es auszuführen bereit stehen, das Gericht, das seinem Volk zugute kommt. — Freilich bezeichnet der Verfasser das Gericht Gottes da, wo es ohne Beziehung auf Israel und Israels Heil steht, auch mit dem verwandten *δεσποτης*. In Kap. 6 wird ausgeführt, wie die Könige ihre Gewalt und Herrschaft von Gott empfangen haben. Darum sollen sie Gottes Gesetz beobachten, nach seinem Willen handeln. Sonst kommt über sie ein plötzliches Gericht, die Gewaltigen werden gewaltig (*δυνατοι δυνατως*) gezüchtigt werden. 8. *ου γαρ υποστελειται προσωπον ο παντων δεσποτης ουδε εντραπησεται μεγεθος*: nicht wird der Allherrscher sein Antlitz verborgen halten, noch sich vor ihrer Größe scheuen. Daß aber für unseren Verfasser (vgl. dagegen LXX S. 410) in der Bezeichnung *δεσποτης* (obwohl es am ehesten unserm „Tyrann" entspricht) kein grundsätzlicher Unterschied von *βασιλευς* enthalten ist, sieht man 11, 11, wo Gott als *αποτομος βασιλευς* („ein strenger König") an den Heiden, sie verdammend und strafend, als warnender Vater an Israel, prüfend und nur milde züchtigend, handelt. Auf der andern Seite freilich ist auch nicht zu vergessen, daß die eigentliche Meinung des „Richtens" nicht in *βασιλευς*, sondern in der Apposition *αποτομος* angezeigt ist. *Βασιλευς* als solches hätte nicht dem *πατηρ* gegenübergestellt oder entgegengesetzt werden können.

Welche Meinung der Verfasser von *βασιλευς* hatte, läßt er an zwei anderen Stellen erkennen. Zunächst 3, 8. Kap. 3 geht von den Gerechten aus, die unmittelbar nach ihrem Tode in Gottes Hand sind und von keiner Qual mehr berührt werden. Sie sind als Märtyrer unter vielen Qualen gestorben (man denke an die Makkabäerzeit), jetzt aber ruhen sie im Frieden. Sie werden (nach ihrer Auferstehung) die Heiden richten (vgl. Dan. 7, 22) und über die Völker herrschen, sagt V. 8 und fährt fort: *και βασιλευσει αυτων κυριος εις τους αιωνας*. Mit dieser Wendung: „Der Herr wird über die Frommen in Ewigkeit herrschen" ist der zukünftige Zustand der Heilsvollendung gezeichnet; das liegt im Zusammenhang klar zutage. Wir haben hier zum ersten Male in den apokryphischen Schriften die eschatologisch-soteriologische Fassung des *βασιλευς θεος*.

Einen Nachhall davon finden wir 5, 17. Auch dort ist das ewige Leben der Gerechten und seine Seligkeit geschildert, und es heißt dann: „Die Gerechten λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας und die Diademe der Schönheit aus der Hand des Herrn, denn er wird sie mit seiner Rechten schützen und mit seinem Arm sie beschirmen." Der Satz, „sie werden aus der Hand des Herrn das Königtum der Herrlichkeit empfangen", deutet, verglichen mit der Begründung, „der Herr wird sie schützen und schirmen" und im Lichte der Umgebung der Stelle auf den Stand des vollkommenen Heils in der Vollendungszeit, wo Gott der König der Frommen im ausgezeichneten Sinne ist, und die Frommen von ihm als dem Könige ihr ewiges, seliges Teil empfangen.

Werfen wir also einen Blick auf die Weisheit Salomos zurück, so ist klar, wie dieses Buch in durchaus eigenartiger Weise vom Könige Gott redet. An zwei oder drei Stellen zwar faßt es den Titel in dem sonst gebräuchlichen Sinne des Macht- und Gewalthabers, alle Male aber in selbständiger Wendung. An zwei anderen Stellen dagegen ist die Beziehung auf den König Gott eschatologisch-soteriologisch gemeint. Zwei oder drei Stellen müßten also zu 2., zwei dagegen zu 1. gerückt werden.

11. Das Buch der Jubiläen, ein Dokument des Rabbinismus, genauer des Pharisäismus, nach aller Wahrscheinlichkeit aus vorchristlicher Zeit, spätestens aber im Beginn der christlichen Zeitrechnung entstanden, enthält gemäß seinem Charakter als Kommentar zur Genesis zunächst pentateuchische Reminiszenzen, die also nichts neues bringen. So wenn es 16, 18 im Anschluß an Ex. 19, 6 heißt: Israel soll ein Volk des Erbes vor allen Völkern, ein priesterliches Königtum und ein heiliges Volk sein, wozu die Erklärung S. 203 ff. des alttestamentlichen Unterbaus zu vergleichen ist. Ähnlich steht 33, 20: Israel ist ein Gott seinem Herrn heiliges Volk, ein Volk des Erbes, ein priesterliches Volk, ein Besitz (Gottes); nichts Unreines (wie die Versündigung Rubens an Bilha) darf inmitten des heiligen Volkes erscheinen. Der Sinn, in dem Gott hier der König seines Volkes heißt, ist wieder derselbe und trifft mit dem allgemeinen Sprachgebrauch zusammen, der auch in der Doxologie am Schluß des Buches (so wenigstens CD) wiederkehrt: Dank dem Herrn aller Schöpfung, dem König der Könige, in alle Ewigkeit, wo lediglich die Erhabenheit, die Macht Gottes über alles zum Ausdruck gebracht wird.

Aber mehrere Stellen lauten anders. 1, 27. 28 lautet: „Gott sprach zum Engel des Angesichts: Schreibe für Mose gleich im Anfang der Schöpfung auf, bis wann, nämlich für alle Ewigkeit, mein Heiligtum unter ihnen gebaut werde. Dann wird Gott vor aller Augen erscheinen, und ein jeglicher wird erkennen, daß ich der Gott Israels, der Vater aller Kinder Jakobs, der König auf dem Berge Zion in alle Ewigkeit bin. Und Zion und Jerusalem werden heilig sein." Ist hier gleich der Text und seine Umgebung in mancher Beziehung unsicherer Deutung, und eine sichere Erklärung, so lange es sich um den äthiopischen Text, die Wiedergabe einer aus dem Griechischen geflossenen Übersetzung

des hebräischen Grundtextes, handelt, ausgeschlossen, so steht folgendes doch unbedingt fest: 1. gemeint ist die Endzeit, die Zeit der neuen Schöpfung, der Erneuerung des gegenwärtigen Himmels und der gegenwärtigen Erde, wo Heil, Friede und Segen allen Frommen Israels in Ewigkeit zuteil wird (29); 2. der König (ergänze: Israels, wenigstens im engeren Sinn) und der Vater, beides parallel von Gott gesagt, bezeichnen Gott als den, der das vollkommene, ewige Heil heraufführt.

Dagegen finden wir zwei andere Stellen, die auf die gegenwärtige Verwirklichung der Königsherrschaft hindeuten und recht rabbinisch klingen. Abraham hat, indem er dem Dienst Gottes allein sich weiht und alle Götzen abtut, „Gottes Königsherrschaft erwählt“ (12, 19). Oder: wer in Israel den Sabbat mit aller Strenge hält, ist damit unter die Königsherrschaft Gottes getreten (50, 9). Das sind Gedanken, denen wir weiter unten in der rabbinischen Literatur noch oft begegnen werden, die aber hier eigenartig sind und als Prolepse der eschatologischen Erfüllung gefaßt sein wollen.

Mögen also drei Stellen zu 2. zu rechnen sein, so sind drei andere, um so gewichtigere, zu 1. zu stellen, die eine unmittelbar, die beiden anderen mehr mittelbar.

12. Die Psalmen Salomos, ebenfalls ein Spiegelbild pharisäischer Frömmigkeit, hebräisch um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben und nur griechisch auf uns gekommen, sind für unsere Frage ganz besonders bedeutsam. Die hochgespannte messianische Erwartung, die glühende Hoffnung auf die dicht bevorstehende Vollendungszeit, welche die ganze Sammlung durchweht und, so oft die Psalmen im synagogalen Gottesdienst zum Vortrag kommen, die jüdische Gemeinde erfüllte, ist mit dem Titel des Königs Gott aufs engste verknüpft, wenn auch der messianische König im Vordergrunde zu stehen scheint, und Beweis dafür, wie sehr der Gedanke an den König Gott innerhalb der jüdischen Gemeinde in den Tagen der ersten römischen Drangsal (unter Pompejus) lebendig war. Und zwar sind, von der Doxologie in Ps. 5 am Schluß abgesehen, besonders wichtig Ps. 2 und 17.

Die Doxologie Ps. 5, die ein Bittgebet um Regen und Speise in dürrer Zeit abschließt, lautet: „Die den Herrn fürchten, erfreuen sich seines Segens. Deine Güte sei über Israel in deinem Königtum. Gepriesen sei des Herrn Majestät, denn er ist unser König.“ [*Ευφρανθησαν οι φοβουμενοι κυριον εν αγαθοις και η χρηστοτης σου επι Ισραελ εν τη βασιλειᾳ σου. Ευλογημενη η δοξα κυριου, οτι αυτος βασιλευς ημων.*] Da der Blick nur auf der Gegenwart ruht, haben wir es einfach mit dem Könige Gott als dem allgewaltigen Herr der Welt zu tun. Daher ist auch das zweite Versglied: „Deine Güte sei über uns in deinem Königtum“, nicht zu verstehen, wie es etwa die Übersetzung „komme“ (so Kautzsch) statt „sei“ (im Griechischen ist das Zeitwort nicht ausgedrückt, s. o. und vgl. Ps. 33, 22) nahelegt: „wenn du als König am Ende der Dinge kommst“, sondern: „deine Güte werde an uns kund demgemäß, daß du König bist.“ Dafür wird alsdann Gott im dritten Versgliede gepriesen, und zwar eben als König. Das *εν τη*

βασιλειᾳ σου hat also mit Luk. 23, 42, wo allerdings besser *εις την βασιλειαν σου* zu lesen ist, nichts zu schaffen. Ein Ausblick in die Vollendungszeit ist an dieser Stelle keineswegs zu erkennen, wenn man die Stellen für sich, und nur im Rahmen des fünften Psalms nimmt. Allerdings, unbedingt ausgeschlossen wäre diese Beziehung auch nicht, wenn die anderen Psalmen eine eschatologische Auffassung des Königs Gott als den Dichter geläufig erwiesen. Sehen wir zu.

In Ps. 2 handelt es sich um die Schmach, welche durch Pompejus der heiligen Stadt Jerusalem durch ihre Eroberung und Plünderung (63 v. Chr.) zugefügt wurde. Der Verfasser sieht die Strafe Gottes für den nicht genannten Übeltäter voraus und weissagt seinen Untergang. Es heißt: Pompejus hatte nicht erkannt, daß Gott groß, an Kraft stark und gewaltig ist, kurz: daß Gott König im Himmel droben ist, daß er Könige und Reiche richtet, daß er mich (das fromme Israel) zur Herrlichkeit erhebt, die Hoffärtigen (Gottlosen) aber, weil sie ihn nicht erkannten, in Schmach und ewiges Verderben stürzt. So gebt acht, ihr Großen der Erde, auf das Gericht des Herrn: denn er ist ein großer und gerechter König, der da richtet unter dem Himmel (31. 32: *οτι μεγας βασιλευς και δικαιος κρινων κτλ.*). Preist Gott, ihr, die ihr einsichtig genug seid, den Herrn zu fürchten: im Gericht wird über seine Verehrer sein Erbarmen kund. Da scheidet er zwischen Frommen und Gottlosen, bringt über die Gottlosen, ihren Werken gemäß, ewige Vergeltung. Da rettet er voll Erbarmen den Frommen aus der Bedrückung durch den Gottlosen und vergilt dem Gottlosen, was er an dem Frommen getan (33—35). Denn der Herr ist gnädig (den Frommen) ... Gelobt sei der Herr in Ewigkeit von seinen Knechten" (36. 37).

Ohne Frage ist der König hier in eschatologischem Sinn, als Richter der Heiden, der Könige, der Gewalttätigen, aller derer, die sich an Israel vergreifen, gefaßt. Dieses Gericht ist die Einleitung der Vollendungszeit. Nur die eine Seite des Königtums Gottes wird hier beleuchtet, nämlich die den Heiden feindlich zugewandte: Gericht über die Gottlosen, Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen ist sein Königswerk. Sein Königtum in dem Sinne, daß es Heil über Israel bringt, wird nicht betont: aber angeschlossen wird das für Israel erwartete Heil freilich an das Gericht, wenn auch nicht unter dem Königsnamen. So läßt sich, um es genau zu sagen, feststellen, daß Ps. Sal. 2 ein Verbindungsglied zwischen den beiden dem Judentum geläufigen Auffassungen des Königs Gott ist, zwischen der eschatologisch-soteriologischen und der kosmologischen in der Mitte steht.

Ähnlich verhält es sich mit Ps. 17. Er hebt an: „Herr, du selbst bist unser König immer und ewig. (*κυριε, συ αυτος βασιλευς ημων εις τον αιωνα*). In dir, o Gott, rühmt sich unsere Seele". (Die vergänglichen Menschen dagegen haben nur ein kurzes Leben, V. 2. Darum) „hoffen wir auf Gott unseren Heiland. Denn die Macht unseres Gottes ist eine ewige und erbarmungsvolle. Das Königtum unseres Gottes ist ein ewiges, alle Völker umfassendes, im Gerichte offenbares" (V. 3: *και η βασιλεια του θεου ημων εις τον αιωνα επι τα εθνη εν κρισει*).

des hebräischen Grundtextes, handelt, ausgeschlossen, so steht folgendes doch unbedingt fest: 1. gemeint ist die Endzeit, die Zeit der neuen Schöpfung, der Erneuerung des gegenwärtigen Himmels und der gegenwärtigen Erde, wo Heil, Friede und Segen allen Frommen Israels in Ewigkeit zuteil wird (29); 2. der König (ergänze: Israels, wenigstens im engeren Sinn) und der Vater, beides parallel von Gott gesagt, bezeichnen Gott als den, der das vollkommene, ewige Heil heraufführt.

Dagegen finden wir zwei andere Stellen, die auf die gegenwärtige Verwirklichung der Königsherrschaft hindeuten und recht rabbinisch klingen. Abraham hat, indem er dem Dienst Gottes allein sich weiht und alle Götzen abtut, „Gottes Königsherrschaft erwählt“ (12, 19). Oder: wer in Israel den Sabbat mit aller Strenge hält, ist damit unter die Königsherrschaft Gottes getreten (50, 9). Das sind Gedanken, denen wir weiter unten in der rabbinischen Literatur noch oft begegnen werden, die aber hier eigenartig sind und als Prolepse der eschatologischen Erfüllung gefaßt sein wollen.

Mögen also drei Stellen zu 2. zu rechnen sein, so sind drei andere, um so gewichtigere, zu 1. zu stellen, die eine unmittelbar, die beiden anderen mehr mittelbar.

12. Die Psalmen Salomos, ebenfalls ein Spiegelbild pharisäischer Frömmigkeit, hebräisch um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben und nur griechisch auf uns gekommen, sind für unsere Frage ganz besonders bedeutsam. Die hochgespannte messianische Erwartung, die glühende Hoffnung auf die dicht bevorstehende Vollendungszeit, welche die ganze Sammlung durchweht und, so oft die Psalmen im synagogalen Gottesdienst zum Vortrag kommen, die jüdische Gemeinde erfüllte, ist mit dem Titel des Königs Gott aufs engste verknüpft, wenn auch der messianische König im Vordergrunde zu stehen scheint, und Beweis dafür, wie sehr der Gedanke an den König Gott innerhalb der jüdischen Gemeinde in den Tagen der ersten römischen Drangsal (unter Pompejus) lebendig war. Und zwar sind, von der Doxologie in Ps. 5 am Schluß abgesehen, besonders wichtig Ps. 2 und 17.

Die Doxologie Ps. 5, die ein Bittgebet um Regen und Speise in dürrer Zeit abschließt, lautet: „Die den Herrn fürchten, erfreuen sich seines Segens. Deine Güte sei über Israel in deinem Königtum. Gepriesen sei des Herrn Majestät, denn er ist unser König.“ [*Ευφρανθησαν οι φοβουμενοι κυριον εν αγαθοις και η χρηστοτης σου επι Ισραελ εν τη βασιλειᾳ σου. Ευλογημενη η δοξα κυριου, οτι αυτος βασιλευς ημων.*] Da der Blick nur auf der Gegenwart ruht, haben wir es einfach mit dem Könige Gott als dem allgewaltigen Herr der Welt zu tun. Daher ist auch das zweite Versglied: „Deine Güte sei über uns in deinem Königtum“, nicht zu verstehen, wie es etwa die Übersetzung „komme“ (so Kautzsch) statt „sei“ (im Griechischen ist das Zeitwort nicht ausgedrückt, s. o. und vgl. Ps. 33, 22) nahelegt: „wenn du als König am Ende der Dinge kommst“, sondern: „deine Güte werde an uns kund demgemäß, daß du König bist.“ Dafür wird alsdann Gott im dritten Versgliede gepriesen, und zwar eben als König. Das *εν τη*

βασιλειᾳ σου hat also mit Luk. 23, 42, wo allerdings besser *εις την βασιλειαν σου* zu lesen ist, nichts zu schaffen. Ein Ausblick in die Vollendungszeit ist an dieser Stelle keineswegs zu erkennen, wenn man die Stellen für sich, und nur im Rahmen des fünften Psalms nimmt. Allerdings, unbedingt ausgeschlossen wäre diese Beziehung auch nicht, wenn die anderen Psalmen eine eschatologische Auffassung des Königs Gott als den Dichter geläufig erwiesen. Sehen wir zu.

In Ps. 2 handelt es sich um die Schmach, welche durch Pompejus der heiligen Stadt Jerusalem durch ihre Eroberung und Plünderung (63 v. Chr.) zugefügt wurde. Der Verfasser sieht die Strafe Gottes für den nicht genannten Übeltäter voraus und weissagt seinen Untergang. Es heißt: Pompejus hatte nicht erkannt, daß Gott groß, an Kraft stark und gewaltig ist, kurz: daß Gott König im Himmel droben ist, daß er Könige und Reiche richtet, daß er mich (das fromme Israel) zur Herrlichkeit erhebt, die Hoffärtigen (Gottlosen) aber, weil sie ihn nicht erkannten, in Schmach und ewiges Verderben stürzt. So gebt acht, ihr Großen der Erde, auf das Gericht des Herrn: denn er ist ein großer und gerechter König, der da richtet unter dem Himmel (31. 32: *οτι μεγας βασιλευς και δικαιος κρινων κτλ.*). Preist Gott, ihr, die ihr einsichtig genug seid, den Herrn zu fürchten: im Gericht wird über seine Verehrer sein Erbarmen kund. Da scheidet er zwischen Frommen und Gottlosen, bringt über die Gottlosen, ihren Werken gemäß, ewige Vergeltung. Da rettet er voll Erbarmen den Frommen aus der Bedrückung durch den Gottlosen und vergilt dem Gottlosen, was er an dem Frommen getan (33—35). Denn der Herr ist gnädig (den Frommen) . . . Gelobt sei der Herr in Ewigkeit von seinen Knechten" (36. 37).

Ohne Frage ist der König hier in eschatologischem Sinn, als Richter der Heiden, der Könige, der Gewalttätigen, aller derer, die sich an Israel vergreifen, gefaßt. Dieses Gericht ist die Einleitung der Vollendungszeit. Nur die eine Seite des Königtums Gottes wird hier beleuchtet, nämlich die den Heiden feindlich zugewandte: Gericht über die Gottlosen, Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen ist sein Königswerk. Sein Königtum in dem Sinne, daß es Heil über Israel bringt, wird nicht betont: aber angeschlossen wird das für Israel erwartete Heil freilich an das Gericht, wenn auch nicht unter dem Königsnamen. So läßt sich, um es genau zu sagen, feststellen, daß Ps. Sal. 2 ein Verbindungsglied zwischen den beiden dem Judentum geläufigen Auffassungen des Königs Gott ist, zwischen der eschatologisch-soteriologischen und der kosmologischen in der Mitte steht.

Ähnlich verhält es sich mit Ps. 17. Er hebt an: „Herr, du selbst bist unser König immer und ewig. (*κυριε, συ αυτος βασιλευς ημων εις τον αιωνα*). In dir, o Gott, rühmt sich unsere Seele". (Die vergänglichen Menschen dagegen haben nur ein kurzes Leben, V. 2. Darum) „hoffen wir auf Gott unseren Heiland. Denn die Macht unseres Gottes ist eine ewige und erbarmungsvolle. Das Königtum unseres Gottes ist ein ewiges, alle Völker umfassendes, im Gerichte offenbares" (V. 3: *και η βασιλεια του θεου ημων εις τον αιωνα επι τα εθνη εν κρισει*).

Hier gilt dasselbe, was vorhin gesagt wurde: vom Königtum Gottes wird nur die eine Seite, daß es sich im Gericht wider die Heiden kehrt, angeführt. Doch leitet es die Vollendungszeit ein, wie das folgende erst recht deutlich macht. Es folgt nämlich V. 4 ff. die Erinnerung an die Verheißung, daß das Königtum Davids nicht aufhören soll. Jetzt freilich, heißt es weiter, haben Fremde, Gottlose, Gewalttäter (die Makkabäer sind gemeint) sich die Krone angemaßt, doch Gott hat sie (durch Pompejus) gerichtet. Da nun die bisherigen Könige in Gottlosigkeit lebten (20), so wird das Kommen des rechten Königs, des Davidssohns, erfleht. Jetzt möge er kommen, alsbald, die Gottlosen ausrotten, ein heiliges Volk zusammenbringen und mit Gerechtigkeit regieren (26). Die Heiden sind ihm unterworfen, dienen ihm, bringen die Israeliten der Diaspora zurück und schauen seine (31 a) und zugleich des Herrn (31 c) Herrlichkeit an den zurückgebrachten Israeliten. Der Davidssohn (*χριστος κυριου*) herrscht als gerechter König über sein gerechtes Volk, stützt sich nicht auf Kriegsmacht und Besitz, sondern „der Herr selbst ist sein König", seine Hoffnung; alle Heiden, wie sehr sie beben, wird er vor ihn stellen (34). Er richtet und vernichtet die Heidenvölker, er segnet das Volk des Herrn mit Weisheit und Freude (35). Er ist ohne Sünde (36). Nie wird er sich gegen seinen Gott verfehlen, denn Gott hat ihn an heiligem Geist stark gemacht (37). Treu und gerecht hütet er die Herde des Herrn (40), er, der von Gott erkorene König Israels (42). In Volksversammlungen richtet er mit heiligen (Engel-) Worten sein heiliges Volk, führt es zu Glück und Wohlsein (43, vgl. 37 c). Selig, wer das erlebt, wer dieses Heil Israels schaut (44). Bald läßt Gott seine Gnade über Israel kommen, rettet uns vor der Befleckung durch unheilige Feinde (45). Mit der Doxologie: „Der Herr selbst ist unser unser König immer und ewig" schließt der Psalm.

Ps. 17 ist ein ausgesprochenes Programm der messianischen Zeit. Das Königtum Gottes und das Königtum des Messias sind gleichgesetzt, was namentlich aus einem Vergleich von V. 32 Anf. mit 34 Anf. hervorleuchtet, d. h. in dem messianischen Königtum wird Gottes Königtum offenbar.[1])

Es ist klar gesagt, daß Gott über alle Völker herrscht und alle richtet (3). Nicht minder aber, daß der Messias die Heiden richtet und vernichtet (35). Aber obwohl die Heiden Untertanen des messianischen Königs sind, und er ihr Unterwerfer ist, so stützt er sich dabei nicht auf seine Kriegsmacht, sondern auf Gott, der ihm zu seinem Werk heiligen Geist und Weisheit gibt. Er tritt sein Königtum, das ihm Gott bereitet hat. Alle Liebe, Güte, Fürsorge, alles Heil, das von Gott kommt, geht von dem messianischen Könige aus. Der messianische König ist das Organ des Königs Gott im vollen Sinn des Worts. Die Zeit, in der er erscheint, wird sehnsuchtsvoll erwartet, um ihre Heraufbringung innig gefleht. Die Gewißheit dafür, daß Sehnsucht und Gebet sich erfüllen, liegt in der Tatsache, daß Gott selber schon längst Israels König ist

[1]) „Mit der Aufrichtung des Messiasreiches wird die Idee des Königtums Gottes über Israel zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit" bei Schürer II, 538.

und seiner Verheißung gemäß sein Königtum am Ende vollkommen offenmachen wird.

Demnach ist in den Psalmen Salomos ein Dreifaches zu unterscheiden: 1. der König Gott im allgemeinen, der allgewaltige und allerhabene Gott, wie er am häufigsten vorkommt; 2. der König Gott, wie er durch das Gericht über die Heiden sein Königtum vollkommen offenbart und also die Endzeit einleitet; 3. der König Gott, der sich das Königtum des Messias zum adäquaten Organ erwählt hat. So geben die Psalmen im Vergleich mit den übrigen Schriften ein eigenartiges Bild von dem Könige Gott: man sieht deutlich, wie hier die verschiedensten Gedankengänge, die sonst wohl reinlich von einander geschieden sind, durcheinandergehen.

Eine Stelle ist zu 2., zwei Stellen auf die Grenze von 2. und 1. zu ziehen.

13. Die sibyllischen Bücher haben in ihren jüdischen Bestandteilen, die wohl durchweg aus vorchristlicher Zeit stammen, nicht wenige Stellen, die den König Gott preisen oder wenigstens auf ihn hinweisen. Darunter sind einige besonders charakteristisch.

Zunächst ist prooem. 80 zu beachten. Das prooem. geht davon aus, die sterblichen, fleischernen Menschen (V. 1.) zu tadeln, weil sie sich falsche Götter machen (39—71). Sie werden vielmehr ermahnt, Gott anzubeten, bei dem Leben, Licht und Freude ist (72—73). Aber, heißt es weiter, ihr (Heiden) wollt nicht vernünftig werden (79) und den König Gott, den Aufseher über alles (*βασιλῆα θεόν, τὸν πάντ' ἐφορῶντα*) erkennen (80). Wieder ist es die Allgewalt und Erhabenheit, die Gott gegenüber der ganzen Schöpfung eignet, die den Königsnamen veranlaßt. Denn obwohl im Vorigen der Gott des Heils, der Heil für alle Menschen hat (73), gepriesen ist, obwohl dem Aufseher (*ἐφορῶντα*) ohne Zweifel das hebräische פקד (sich liebevoll annehmen, Ex. 3, 16, Jer. 23, 2) entspricht, so kann doch aus dem griechischen *εφοραν* dieser Sinn nicht herausgelesen werden, und der König Gott ist nur auf die Gegenwart bezogen. Freilich wird sogleich in Zusammensetzung damit das Feuergericht gebracht, das über die angeredeten Heiden, die Gott nicht erkennen (81—83), kommt, während die Anbeter des wahren Gottes ewiglich im Paradiese wohnen werden (84—86). Solche Anbeter des wahren Gottes aber können die Heiden auch werden: ja, sie werden dazu ermahnt, es zu werden, ohne daß indes der König Gott in eschatologische Beleuchtung gerückt wird. Es läßt sich nur sagen, daß die eschatologisch-soteriologische Beziehung höchstens im Hintergrunde liegt, während der klar zutage liegende Sinn den König Gott einfach als den allgewaltigen Herrn der Gegenwart bezeichnet.

Wichtig vor allem ist das dritte Buch der Sibyllinen, in dem eine Reihe hierhergehöriger Stellen vorkommen. Zunächst in dem vorhin angezeigten Sinn. So werden III, 499 die phönikischen Männer und Frauen wegen ihrer vielen und großen Sünden, Ungerechtigkeit, Unkeuschheit, Lügen bedroht. Es wird ihnen vorgehalten, sie seien mit diesen Sünden „Gott dem großen Könige“ (*θεος μεγας βασιλευς*) entgegen-

getreten. Gott werde sie dafür mit entsetzlichen Schlägen niederstrecken und ihr Land verbrennen (501 ff.). Ähnlich heißt es bald darauf (560). Jahrhunderte lang hat sich Hellas von seinen Königen verführen lassen, Götzen anzubeten. Aber wenn Gottes Gericht kommt (556), dann wird der große Gott (d. i. der wahre Gott) erkannt werden (557). Da werden alle Menschen laut seufzen (558), ihre Hände zum weit ausgedehnten Himmel emporheben (559) und anfangen, den großen König (*βασιλευς μεγας*) als Helfer anzurufen (560) und einen zu suchen, der ihnen ein Retter vor dem großen Zorn sein wird (561).

Der gleiche Gedankengang begegnet uns V, 499. Die Weissagung ergeht: ein Priester ermahnt die Ägypter (Heiden) (492 ff.), die Götzen aufzugeben, sich zum wahren Gott zu bekehren, den unvergänglichen Gott zu preisen, ihn, den Erzeuger selbst, der in Ewigkeit ist, den Herrscher über alles, den Wahrhaftigen, den König[1]) (*τον πρύτανιν παντων, τον αληθεα, τον βασιληα*), den die Seele nährenden Erzeuger, den großen Gott, den ewigen (497—500), ihm auch in Ägypten einen Tempel zu errichten (493. 501) und als gottgeschaffenes Volk ihm Opfer zu bringen (502): so erhalten sie das ewige Leben (503). Die Äthiopier aber verwüsten Ägypten, reißen den Tempel nieder, fallen unter das schreckliche Vernichtungsgericht Gottes (504 ff.) usw.

An allen drei Stellen ist es lediglich die erhabene, ewige Weltstellung Gottes, die ihm den Königsnamen einträgt: als König fühlt sich Gott von Sünden verletzt, als König teilt er Hilfe unter die ihn anflehenden Menschen aus, als König will er anerkannt, geehrt sein von allen Völkern. Eschatologisch-soteriologisch ist der Königsname hier nicht gefärbt.

Ganz anders an folgenden Stellen. In dem zusammenhängenden Abschnitt III, 36—62, der vermutlich aus der Zeit um 30 v. Chr. stammt, heißt es, daß wenn Rom, das auf die Bildung eines einheitlichen Weltreiches lossteuert, auch über Ägypten herrschen wird, dann auch das größte Königtum des unsterblichen Königs den Menschen offenbar werden soll (*βασιλεια μεγιστη αθανατου βασιληος επ' ανθρωποισι φανειται*) (46—48). „Kommen wird der heilige Herrscher (*αγνος αναξ*), der das Szepter über die ganze Erde in alle Ewigkeit innehaben wird" (49. 50). Alsdann ergeht über Rom ein furchtbares Gericht, durch Feuer vom Himmel kommen alle um (51—54). „Wehe mir Ärmstem! Wann wird jener Tag und mit ihm das Gericht des unsterblichen Gottes, des großen Königs, kommen?" (55. 56).

Hier fragt sich zunächst, wer mit dem „heiligen Herrscher" (49) gemeint ist. Daß der im vorhergehenden Verse bezeichnete König Gott auch hier in diesem Ausdruck auftritt, wird nicht ohne weiteres zu leugnen sein. Daß man von seinem Kommen reden kann, da dies sein Königtum, um das es sich hier handelt, jedenfalls zukünftig ist, steht auch fest. Aber daß man ihm nachgesagt hätte: er wird die ewige Weltherrschaft

---

1) Nicht: „den wahrhaftigen König", wie Kautzsch hat: will man *αληθης* nicht absolut nehmen, so könnte es höchstens zu dem Vorhergehenden gezogen werden.



inne haben, ist schwer anzunehmen, und selbst für eine Sibylle, zu deren Wesen Geheimnisreichigkeit gehört, zu viel, zumal angesichts des Umstandes, daß gleich darauf (56) die Königsherrschaft Gottes als sein bleibendes Attribut erwähnt wird. So dürfte nichts anderes übrig bleiben, wenn uns auch der Übergang noch so unvermittelt erscheinen mag — haben wir es doch eben mit der Sibylle, einer mehr als ungewöhnlichen Weissagerin zu tun —, als an den Messiaskönig zu denken, dessen Herrschaft, wie oben (S. 464), dem Königtum Gottes gleichgesetzt wird. Nehmen wir dazu V. 56, wo Gott im üblichen Sinne als König bezeichnet wird, so haben wir hier alle drei Vorstellungskreise, die in Betracht kommen, nebeneinander: den vom Könige Gott in eschatologisch-soteriologischer Fassung, den vom Könige Messias als dem Organ des Königs Gott im Vollendungszustande und den vom Könige Gott als dem allgewaltigen Herrscher aller Welten und aller Zeiten.

Nicht anders steht es in dem älteren Abschnitt 652—807, der um 140 v. Chr. entstanden sein wird. Auch er vereinigt alle drei Gedankenreihen. Da heißt es, daß Gott vom Sonnenaufgang einen König senden wird, der auf der ganzen Erde dem bösen Kriege ein Ende macht durch Tötung der Einen, Abschließung von Verträgen mit den anderen. Das geschieht nicht aus eigenem, sondern aus des „großen Gottes" Rat. Tempel, Länder und Meere sind voll Herrlichkeit und Güte. Aber feindliche Könige machen einen Angriff auf das heilige Land: Gott richtet sie, und sie kommen um. Unter gewaltigen Naturereignissen, welche die ganze Welt erbeben machen, wird das geschehen (652—697). Aber die Söhne des großen Gottes (die Frommen) werden sicher und fröhlich und im Genuß des Heils wohnen, von Gott beschützt und gesegnet. Alle Heiden (719), die deß Zeuge werden, singen liebliche Loblieder: „Kommt, laßt uns alle zur Erde niederfallen und anflehen den u n s t e r b l i c h e n K ö n i g, den großen und höchsten[1]) Gott (717). Laßt uns znm Tempel schicken, denn er allein ist der Herrscher (*δυναστης*, 718). Laßt uns alle über das Gesetz des höchsten Königs sinnen, welches das richtigste von allen auf Erden ist. Wir haben aber leider früher Götzen angebetet." Auch die Seelen der gläubigen Menschen werden Gott preisen (724 ff.). Darauf wird Hellas ermahnt, keine Heere mehr wider Jerusalem zu senden (732 ff.), sondern dem großen Gott zu dienen, um auch an seinem Heile Teil zu haben, nämlich an dem großen, ewigen Frieden, der allenthalben herrscht, an den herrlichsten Gütern der Natur (Korn, Wein, Öl, Honig, Obst, Schafe, Rinder, Milchquellen). Nur sollen sie sich vor Götzendienst und anderen groben Sünden hüten (—766). Alsdann wird Gott ein ewiges, universales Königtum aufrichten (*εξεγερει βασληϊον εις αιωνας παντας επ᾽ ανθρωπους*): die Frommen dienen ihm in Ewigkeit mit allen Freuden, beten, aus allen Ländern auf gangbaren Wegen oder schiffbaren Meeren kommend, ihn an, Kriege hören auf. Das machen die Propheten des großen Gottes, die Richter der Sterblichen werden und als gerechte Könige regieren. Reichtum, und zwar gerechten, besitzen die Menschen. „So hält der große Gott sein

[1]) Nicht: ewigen, so Kautzsch.

Gericht, so führt er seine Herrschaft“ (*Αὔτη γὰρ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἠδὲ καὶ ἀρχή*. 784). Friede herrscht auch in der Tierwelt (—795). Schreckliche Naturwunder an Himmel und Erde werden diese Zeit einleiten, darnach kommt das Ende (—806). „Darum mögen alle dem großen Könige opfern“ (807).

Auch in diesem Abschnitt also wird die Endzeit eingeleitet mit der Offenbarung der Königsregierung Gottes, der von Juden und Heiden erkannt und angebetet wird und allen vollkommenes Heil austeilt. Sein Organ ist der König Messias, der die Erde regiert. Schon jetzt aber heißt Gott der König wegen seiner Allmacht und Allerhabenheit.

14. Im Buche Henoch, dessen einzelne Teile zwischen 167 und 64 v. Chr. entstanden sein mögen, ist an folgenden Stellen vom Könige Gott die Rede.

Zunächst 9, 4. Als nämlich die bösen Engel die Menschen verführen (Gen. 6, 1—4), da wenden sich die Erzengel an Gott (mit der nur angedeuteten Bitte um Gericht und Rache). Sie sagen: „Du bist der Herr der Herren, der Gott der Götter, der König der Könige.[1]) Der Thron deiner Gerechtigkeit besteht durch alle Geschlechter der Welt. Dein Name ist heilig und in aller Welt gepriesen (4). Du hast alles gemacht, und die Herrschaft über alles ist in deiner Hand. Alles ist vor dir aufgedeckt und offenbar. Du siehst alles, und nichts kann sich vor dir verbergen. Du hast auch gesehen, wie die bösen Engel die Menschen zu Sünden verführt haben, und wie die Menschen darüber klagen, und hast uns doch nicht gesagt, was wir deswegen tun sollen.“

In demselben Zusammenhang und Sinn preist Henoch 12, 3 den König der Welt.

Weiter macht Henoch laut Kap. 25 eine Reise nach dem Westen in Begleitung des Engels Michael und sieht auf einem Berge wohlriechende Bäume, deren einer ihm durch besonderen Wohlgeruch auffällt. Da erklärt ihm der Engel (3): „Dieser hohe Berg, den du gesehen hast, dessen Gipfel dem Throne Gottes gleicht, ist sein Thron, wo der große Heilige, der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt, sitzen wird, wenn er herabkommt, die Erde mit Gutem heimzusuchen. (4) Diesen wohlriechenden Baum anzurühren hat kein Fleisch die Macht, bis zu dem großen Gericht, in welchem er an allen Rache nimmt und die Vollendung auf immer stattfindet. Dann wird er den Gerechten und Demütigen übergeben werden. (5) Seine Frucht wird den Auserwählten zum Leben dienen, und er wird an den heiligen Ort beim Hause Gottes, des Königs der Welt[2]) zur Speise verpflanzt werden. (6) Dann werden sie sich überaus freuen und fröhlich sein und in das Heiligtum eingehen, indem sein Duft ihre Gebeine erfüllt. Sie werden ein längeres

---

[1]) amlakomu laamaleket negusomu lanagašet.

[2]) Kautzsch hat hier: König der Ewigkeit, ohne daß man sieht warum, da der äthiopische Text hier ebenfalls, wie an den beiden früheren Stellen negusa ʿâlam oder negus zaʿâlam hat. Die Übersetzung: König der Ewigkeit oder: ewiger König ist aber an allen Stellen gleichberechtigt. Wie schwierig es überhaupt sein muß, die Wendung negus za-la-ʿâlam zu übersetzen, macht der Tatbestand der verschiedenen Übersetzungen deutlich. Einen genau entsprechenden Ausdruck gibt es weder

Leben auf Erden führen als das, welches deine Väter gelebt haben, und in ihren Tagen wird weder Trübsal noch Leid oder Mühe und Plage sie rühren. (7) Dann preise ich den Herrn der Herrlichkeit, den König der Welt,[1]) daß er solches für die gerechten Menschen zubereitet, solches geschaffen und ihnen zu geben verheißen hat."

Ähnlich 27, 3. In diesem Kapitel sehen wir die Verdammten in ihrer verfluchten Schlucht wohnen. An dem gerechten Gericht, das sie getroffen, freuen sich die Gerechten in Ewigkeit (vgl. Jes. 66, 24). In dem gesegneten Lande, daß zu beiden Seiten der Schlucht liegt, wohnen die Seligen. (3) „Hier werden die, welche Erbarmung finden, den Herrn der Gerechtigkeit, den König der Welt[1]) preisen. (4) In den Tagen des Gerichts über die Gottlosen werden die Gerechten ihn wegen der Barmherzigkeit, die er ihnen erwiesen hat, preisen. (5) Da pries ich den Herrn der Herrlichkeit und verkündete seinen Ruhm."

Ferner: Am Ende seiner Reisen las Henoch noch einmal alles, was auf den himmlischen Tafeln geschrieben stand (8, 1). (3) „Sogleich darnach pries ich den Herrn, den preiswürdigen König der Welt,[2]) daß er alle Werke der Welt gemacht hat. Ich rühmte den Herrn wegen seiner Langmut und pries ihn über die Menschenkinder."

Ein ähnlicher Lobpreis Gottes aus Henochs Mund, nur ausführlicher, steht Kap. 84. Dort preist Henoch Gott für die empfangene Offenbarung also: (2) „Gepriesen bist du, o Herr, König, groß und mächtig in deiner Größe, Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, König der Könige (**negus nagâset**) und Gott der ganzen Welt. Deine Macht, Königsherrschaft (**mangesteka**) und Größe bleibt in alle Ewigkeit, und deine Herrschaft durch alle Geschlechter. Alle Himmel sind dein Thron in Ewigkeit, und die ganze Erde ist der Schemel deiner Füße immerdar. (3) Denn du hast alles geschaffen und regierst es. Nichts ist dir zu schwer. Keinerlei Weisheit entgeht dir, sie wendet sich nicht weg von deinem Thron noch Angesicht. Du weißt, siehst und hörst alles. Nichts ist, das vor dir verborgen wäre: du siehst alles. (4) Und nun sündigen die Engel deiner Himmel, und auf dem Fleisch des Menschen ruht dein Zorn bis zum Tage des großen Gerichts. (5) Und nun, o Gott, Herr und großer König (**negus**), flehe und bitte ich, daß du mir meine Bitte erfüllst, daß du mir eine Nachkommenschaft auf Erden übrig lassest usw. in dem kommenden Sintflutgericht."

Endlich sagt Henoch zur Versicherung der Wahrheit seiner Worte

---

im Hebräischen noch im Griechischen. Hier heißt es אלהי העילם oder אל העולם; *ο θεος του αιωνος*, was „Gott der Welt", d. i. der Weltzeit, dem Sinne nach: der die unübersehbare Zeitlichkeit durchwaltende Gott bedeutet. Das kann man auch mit „ewiger Gott" wiedergeben, dies ist sogar genauer als „Gott der Welt". Aber ohne Auslegung ist weder das eine noch das andere verständlich. Es kommt schließlich auf dasselbe hinaus, wie מלכות שמים (s. S. 456), und von hier aus erst versteht man auch die eigentümliche Bildung im Äthiopischen, wo ja מלך seit alters Gottesnamen war (vgl. alttest. Unterbau S. 82 f.).

[2]) Die Übersetzung „König der Herrlichkeit der Welt" (möglich auch, w. o. „ewiger König der Herrlichkeit") für **negusa sebchat za-la-alam** ist irreführend. Richtig der Lateiner: **dominum laudabilem mundi.**

103, 1: „Ich schwöre euch, ihr Gerechten, bei ..... Königsherrschaft." Die nicht ausgedruckten Wörter sind unsicher, weil der Text hier verderbt ist. Sicher aber ist, daß von Gottes Königsherschaft die Rede ist. Und zwar heißt Gott König wegen seiner Allerhabenheit.

Im ganzen haben wir also ein Dutzend Stellen im äthiopischen Henochbuche, wo Gott als König, d. h. als Machthaber über alle Welt erscheint, ohne daß sein Königtum je eschatologisch-soteriologisch gefärbt wäre. Darunter sind 10 Stellen, wo der Königsname Gottes im Gebet (oder Schwur 103, 1) vorkommt: der gewaltige König Gott ist vor allem des Preises wert.

Erwähnt sei zuletzt auch noch einiges aus dem slavischen Henochbuche. Zwar Stellen, wie 24, 3, die Gottes Königsherrschaft nennen, bieten nichts Eigentümliches. Ebensowenig eine Stelle wie 64, 3 (in Charles, The book of the secrets of Enoch), wo Gott der „ewige König" heißt, wieder in einem Gebet („Henoch, unser Vater, sei gesegnet vom Herrn, dem ewigen König"). Interessant dagegen, weil eigenartig, ist eine Stelle wie 39, 8, wo es heißt: „Es ist schrecklich und furchtbar, vor dem Angesicht eines irdischen Königs zu stehen, schrecklich und gar furchtbar, weil vom Willen des Fürsten Tod und Leben abhängt. Wieviel schrecklicher und furchtbarer ist es, vor dem Angesichte des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten [1]), zu stehen — wer kann diesen Schrecken ohne Ende ertragen?" —

Von der Offenbarung des zukünftigen Königtums Gottes weiß also das Buch Henoch nichts. Um so mehr dagegen von dem Messias, wenn es ihm auch den Königsnamen nicht beilegt. Vor allem in dem Abschnitt Kap. 45—57. Hier hält der Messias das Gericht und sitzt dabei auf dem Throne Gottes (45, 3), während sonst Gott selber das Gericht hält. Er heißt „Gottes Auserwählter" (3. 4, vgl. Jes. 42, 1). Er regiert auf der erneuerten Erde inmitten der Gerechten, nachdem die Sünder ausgestoßen sind. Henoch erzählt weiter (46), wie er einen hochbetagten Mann (= Gott) und einen anderen, einen Menschen mit Engelangesicht sieht. (3) Dieser Menschensohn [2]) ist der Inhaber der Gerechtigkeit. Er setzt alle Könige, die ihn nicht anerkennen, ab (5 und verdammt sie in Finsternis (6). 47: die Gerechten im Himmel bitten für die Gerechten auf Erden; die Märtyrer, das Gericht möge vollzogen werden. Auf diese Bitte hin wird zu ihrer Freude das Gericht gehalten. Gott richtet (anders als 45, 3), auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzend — ist also als König vorgestellt. 48: Der Menschensohn, dessen Name und Person (V. 6) vor Erschaffung der Welt vorhanden, wird

---

[1]) So Bonwetsch, oder „des Herrn der Herren und der irdischen und der himmlischen Heere", so Charles.

[2]) Der Menschensohn heißt an anderen Stellen auch Mannessohn oder Weibessohn. Wenn Volz (jüdische Eschatologie 214) aus dem Wechsel dieser drei Ausdrücke für den Messias folgert, daß der Titel noch nicht terminus technicus geworden war, so läßt sich das hören. Zugleich aber widerstreitet dieser Umstand auch seiner Theorie von dem Urmenschen (215), den Gott als Kämpfer gegen die Urtiere, gegen die dämonischen Ungeheuer erschaffen hatte, der die Welt von ihnen befreien und die Himmlischen vor ihrer Belästigung sicherstellen sollte. Im Unter-

Gott in Erinnerung gebracht (3): er wird sein der Stab der Gerechten, das Licht der Völker, die Hoffnung der Betrübten, von allen gepriesen und angebetet, er bleibt ewig. Die (heidnischen) Könige der Erde und die Starken der Erde werden von den Gerechten gerichtet und vernichtet (8—10). 49: der Messias ist voller Weisheit und Herrlichkeit, kennt alle Geheimnisse der Gerechtigkeit, ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, richtet auch die Verborgenen. 50: durch Buße werden die Sünder (zwar keine Herrlichkeit erwerben, wie die Märtyrer, aber) im Endgericht gerettet werden. 51: die Toten stehen auf, „der Auserwählte" sitzt auf Gottes Thron und sucht die Frommen aus, um sie zu erlösen. Sie werden Engel im Himmel, sind voller Freude, wohnen auf Erden. 52: der Messias wird alle Waffen vernichten. 53—56: die Qualen der Verdammten werden geschildert. 57: die jüdische Diaspora kehrt in Wagen heim.

In anderem Zusammenhang (Kap. 62) wird erzählt, wie der Herr der Geister den „Auserwählten" auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt. — Sie werden erschrecken, wenn sie jenen Mannessohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen sehen. Die Könige und die Mächtigen rühmen und preisen den, der über alles herrscht, der verborgen war. Denn der Menschensohn war vorher verborgen, der Höchste hat ihn nun, den Auserwählten, offenbart. Alle Könige fallen vor ihm nieder und beten ihn an und setzen ihre Hoffnung auf den Menschensohn und bitten ihn um Barmherzigkeit. Aber (11 ff.) sie werden gerichtet, nur die Gerechten gehen zur Herrlichkeit ein und essen mit dem Menschensohne. 63, 1: dennoch aber, wiewohl sie gerichtet und verstoßen sind, flehen die Mächtigen, und die Könige die Strafengel, in deren Gewalt sie sind, an, ihnen einen Augenblick Ruhe zu lassen, damit sie vor dem Herrn der Geister anbeten können. Sie sprechen: „Gepriesen sei er, der Herr der Geister, der Herr der Könige, der Herr der Mächtigen usw.". Nun wissen wir, daß wir den Herrn der Könige,[1]) der König[2]) über alle Könige ist, rühmen und preisen sollen." 5 ff.: sie beklagen, daß sie jetzt keine Gelegenheit mehr haben, ihn zu rühmen. 11: dann wird sich ihr Angesicht mit Finsternis und Scham vor jenem Menschensohn erfüllen.

Dieses ganze Zukunfts- und Vollendungsbild bietet nichts Eigentümliches als die beständige Verwechslung von Gott und dem Messias, denen beiden das Gerichthalten zugewiesen wird. Die Auffassung schwankt,

---

schied von den Göttlichen und im Gegensatz zu den Tieren, heißt es weiter, sei er ein Mensch, der einzige Mensch im Kosmos. Etwas davon klinge Gen. 1, 25—28 nach. Dieser Urheiland werde von der Apokalyptik für ihren eschatologischen Zweck hervorgeholt. Mensch heiße gerade der transzendente Messias, im Unterschiede von anderen transzendenten Wesen wie Gott, Engeln, Teufeln. Das alles ist im besten Fall eine Hypothese, zu deren Erhärtung noch etwas mehr gehört. Gegen das Vorhandensein einer derartigen stehenden menschlichen Figur schon in der Urzeit spricht, wie gesagt, die Tatsache, daß nicht einmal ihr Name im Buche Henoch fixiert ist. Endlich die Parallelen, auf die Volz in diesem Zusammenhang hinweist: Jesus als Dämonenüberwinder, Jesus bei den Tieren und von Engeln bedient (Mark. 1, 13), sind Muster von Beispielen dafür, wie religionsgeschichtliche Parallelen nicht verwandt werden dürfen.

[1]) egzia nagast.

[2]) za-jenages.

ähhnlich, wie bald der Messias, bald die Frommen als Richter und Vernichter der heidnischen Könige auftreten. Die Hauptsache ist, daß auch hier, in des Messias Auftreten und Wirksamkeit, Gott selber auftritt und wirksam wird, wie oben (S. 464. 7), und daß dies auch deutlicher darin zum Ausdruck kommt und begründet wird, wie der Messias nach Maß und Würde Gott viel mehr angenähert wird als bisher. Selbst Anbetung wird ihm zu teil, so daß fast nichts mehr an Gottgleichsein ihm fehlt. Diese Gottgleichstellung kommt auf andere Weise 71, 14 zum Ausdruck, wo Henoch von Gott als „Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird“, angeredet ist, also den sonst dem Messias beigelegten Titel trägt und so als fleischgewordener Menschensohn oder Messias erscheint. Ohne diesem Gedanken, der uns in unabsehbare Fernen zu führen droht, nachgehen zu wollen, müssen wir doch feststellen, daß die Stellung des Menschensohnes im Buche Henoch etwas mehr als Zwiespältiges hat, daß sich die Königsstellung auf Erden, die ihm zuerteilt wird, und die gottheitliche Würde, die ihm ebenfalls eigen ist, und alle auf beide Faktoren bezüglichen Aussagen sich schwerlich in ein einheitliches, klares Bild zusammenfassen lassen. Genug: der König Menschensohn-Messias, der zur Herbeiführung des vollendeten Heils erwartet wird, vertritt hier deutlicher als an den bisher gefundenen Stellen den König Gott selber, und es fehlt bloß der Ausdruck, daß er Gott gleich werde.

So ist das Buch Henoch, wenngleich es weder von Gott mit Bezug auf das Heil der Vollendung noch vom Messias den Königsnamen gebraucht (hierher gehören nicht die geläufigen Ausdrücke: Herr der Könige, König der Könige, die von Gott vorkommen), trotzdem höchst wichtig für die Erkenntnis dessen, was von der zukünftigen Offenbarung des Königtums Jahves erwartet wurde.

15. In der Himmelfahrt Moses, die höchst wahrscheinlich um den Beginn unserer Zeitrechnung entstanden ist, sind zwei Stellen von Bedeutung.

Zuerst 4, 2, wo einer (Daniel oder Esra) weissagend auftritt und für sein Volk betet: Herr des Alls, K ö n i g auf hohem Sitz, der du ü b e r d i e W e l t h e r r s c h e s t und dieses Volk zu deinem Volk auserwählt hast.“ Hier sehen wir also wieder, wie so häufig, Gott, weil er der mächtige Herr aller Welt ist, König genannt, und zwar wiederum in einem Gebet.

Ganz anders dagegen 10, 1, wo die Schilderung der Vollendungszeit mit den Worten eröffnet wird; „Dann wird das Königtum des Herrn, das er über alle seine Kreaturen hat, erscheinen, der Teufel wird ein Ende haben, und mit der Traurigkeit wirds vorbei sein“ (Et tunc parebit regnum illius in omnia creatura illius [griechisch vermutlich: *και τοτε φανησεται η βασιλεια αυτου*] et tunc Zabulus finem habebit). Dieses hier geschilderte „Reich Gottes“ wird offenbar im Auftreten Gottes, der unter vielerlei Wundern und Zeichen an Himmel und Erde die Heiden straft, ihre Götzen vernichtet und Israel herrlich macht (2—10).

Die erste Stelle ist also unter 2., die zweite unter 1. zu rechnen.

16. In den Testamenten der zwölf Patriarchen, deren Ursprung nach Verfasser und Zeit noch lebhaft umstritten wird, doch so, daß man mit Sicherheit sagen kann, daß sie in der Hauptsache von jüdischer Hand und aus dem ersten christlichen Jahrhundert stammen, finden sich ebenfalls zwei hierhergehörige Stellen.

Zuerst XII, 10: „Wenn der Herr sein Heil allen Heiden offenbart, dann werden Henoch, Noah, Sem, Abraham, Isaak, Jakob auferstehen. Dann werden auch wir (Benjamin und seine Söhne) auferstehen, und zwar alle zur Führung unserer Herrschaft, anbetend den König des Himmels (*εκαστος επι σκηπτρον ημων προσκυνουντες τον βασλεα των ουρανων*). Dann werden alle auferstehen. Dann richtet der Herr Israel und die Heiden." Wird hier gleich Gott im Vollendungszustand als König des Himmels bezeichnet, so ist doch dieser Name nicht zum Vollendungszustand in Beziehung gesetzt. Vielmehr ist König als ständiger Gottesname angesehen, als ein Name, der jederzeit ihm, dem Allerhabenen und Allgewaltigen, zukommt. Ja, wie wenig die Herbeiführung der Vollendungszeit auf die Königsherrschaft Gottes bezogen wird, geht am deutlichsten daraus hervor, daß statt von Gottes Herrschaft vielmehr von unserer Herrschaft die Rede ist, daß jeder Fromme sein Reich empfängt, also ein Reich oder viele Reiche der Frommen offenbar werden, nicht aber Gottes Reich.

Anders dagegen an der zweiten Stelle VII, 5 Schluß. Auch hier wird zunächst die Zeit des vollkommenen Heils beschrieben. Sie tritt ein, wenn sich Israel in der Gefangenschaft zum Herrn bekehrt hat. Fortan wird Jerusalem nicht mehr verwüstet, Israel nicht mehr gefangen genommen werden. „Denn der Herr wird in ihrer Mitte sein und der Heilige Israels wird über sie König[1]) sein" (*οτι κυριος εσται εν μεσῳ αυτης και αγιος Ισραηλ βασιλευων επ' αυτους*. Das Erscheinen des Vollendungszustandes wird also hier der Offenbarung der Königsherrschaft Gottes gleichgesetzt.

Lehrreich ist endlich noch, daß auch hier gelegentlich, wie in der Himmelfahrt Moses (10, 1), die Einführung der Gottesherrschaft mit der Abschaffung der Teufelsherrschaft in Zusammenhang gebracht wird. So VII, 6: „Fürchtet den Herrn und hütet euch vor dem Satan. Der Engel (der für euch bittet, der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Heile Israels) wird sich wider die Herrschaft des Feindes stellen" (*κατεναντι της βασιλειας του εχθρου στησεται*). Vgl. auch III, 19. V, 6. VIII, 3.

17. In der Apokalypse Moses, deren jüdischer Ursprung übrigens auch nicht über allen Zweifel erhaben ist, findet sich 29 ein Gebet der Engel, an die sich Adam mit der Bitte gewandt hat, Wohlgerüche aus dem Paradiese mitnehmen zu dürfen. Sie heben an: „Jael, ewiger

[1]) Da hier *βασιλευειν* gebraucht ist, so ist die Übersetzung „herrschen" bei Kautzsch geeignet, irre zu führen. Die Übersetzung „König sein" ist nicht bloß genauer, sondern illustriert auch besser die Tatsache, daß der Verfasser das Endheil von der vollkommenen Offenbarung des *βασιλευς θεος* oder der *βασιλεια του θεου* erwartete.

König (*Ιαηλ* [= יָהּ אֵל] *αιωνιε βασιλευ*), befiehl doch, daß ...“ So ist der echt jüdische Gottesname mit der Königsbezeichnung verbunden, und zwar in dem üblichen kosmologischen Sinne, wie er besonders im liturgischen Sprachgebrauch gewöhnlich ist.

Die Tiere.

Eine biblische Studie

von Pfarrer **Ideler** in Joachimsthal.

Die Tiere sind nicht nur unsere Mitgeschöpfe und ständigen Begleiter, sondern auch im eigentlichsten Sinn des Wortes unsere Mitgenossen an der Trübsal, sollen darum auch Gefährten unserer Erlösung sein. Die folgenden Betrachtungen sind ein Versuch, die wichtigsten Angaben der Heiligen Schrift über die Tiere zusammenzustellen:

1. Klassifikation der Tiere.

Die Schöpfungsgeschichte unterscheidet fünf Arten von Tieren: 1. Wassertiere; 2. Vögel; 3. Vieh; 4. Wild; 5. Gewürm. 3 Mose 11 dagegen hat eine Vierteilung: 1. größere Landtiere; 2. Wassertiere; 3. Vögel (einschließlich Heuschrecken); 4. kleinere, kriechende Tiere. Die erste Einteilung hat von vornherein den Vorzug, daß sie die ursprüngliche ist, die zweite hat einen praktischen, rituellen Zweck, Größe und Gestalt der Tiere stehen im Vordergrund, auch die dabei angegebenen Zeichen der Reinheit und Unreinheit sind nur äußerliche Merkmale, in den ersten drei dieser vier Klassen gibt es reine und unreine Tiere, in der vierten Klasse nur unreine. Wir dürfen nicht annehmen, daß die zweite Klassifikation gegenüber der ersten den fortgeschrittenen Standpunkt der Wissenschaft bezeichnet; im Gegenteil, sie zeigt einen tieferen Geisteszustand, eine Verdunkelung des Geistes durch die mächtig gewordene Sünde, durch welche den Menschen der unmittelbare Blick für die Natur abhanden gekommen ist. Wir folgen deshalb der Einteilung der Schöpfungsgeschichte. Hier fällt zunächst auf, daß zwischen Vieh und Wild ein ebenso weiter Unterschied gemacht ist, wie zwischen Fisch und Vogel. Unter Vieh verstehen wir die zahmen Haustiere wie Rind und Pferd, unter Wild die in Freiheit lebenden wie Hirsch oder Löwe. Wir sind gewohnt, diese alle unter dem Namen „Säugetiere“ zusammenzufassen, jedenfalls nicht einen so großen Unterschied zwischen ihnen anzunehmen wie etwa zwischen Rind und Rabe. Und daß die hebräische Sprache überhaupt keinen Ausdruck hat, welcher unserm „Säugetier“ entspricht, wollen wir nicht als Erklärung einer Mangelhaftigkeit der Einteilung gelten lassen, denn wenn Moses den Begriff „Säugetier“ überhaupt als einen einheitlichen angesehen hätte, würde er wohl auch ein Wort dafür zu setzen gewußt haben. Auch zu dem Gewürm zählt er Säugetiere wie Maus, Wiesel u. dgl. Für eine Betrachtungsweise, welche den Gedanken des Schöpfers über die Tiere nachdenken möchte, ist deshalb die Bildung des Begriffs „Säugetier“ unfruchtbar: in der Tat kann es auch nicht sehr bedeutungsvoll sein, ob die Lösung des Embryo aus dem Ei sich noch im Mutterleibe bei der Geburt vollzieht, oder erst einige Zeit später in Folge der Wärme des Brütens; wesentlicher könnte erscheinen, daß die jungen Säugetiere sich noch eine Zeitlang durch Saugen von dem Leibe ihrer Mutter nähren, doch steht auch diesem Umstand die Tatsache entgegen, daß das Saugen der Jungen zwar das Gewöhnliche ist, aber keineswegs unerläßlich und sichtlich bedeutsam ist für die Entwicklung, denn kleine Tiere werden häufig wie

kleine Menschen mit der Flasche großgezogen und gedeihen sehr gut dabei. Wenn aber wirklich der Begriff „Säugetier“ so herrschend sein soll, daß ein nichtsnutziger Parasit wie die Maus auf eine Stufe mit dem Rind gestellt wird, dann muß natürlich der Mensch auch in diese Tierklasse zählen und darf höchstens den Rang einer besonderen Gattung für sich beanspruchen, die Schöpfungsgeschichte aber sondert die Erschaffung des Menschen sichtlich von der der Tiere ab.

2. Die Tiere und der Sündenfall.

Daß der Sündenfall eine prinzipielle Bedeutung für die Tiere gehabt hat, bezeugt Paulus (Röm. 8, 20): „Die Kreatur ist der Eitelkeit unterworfen (ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat) auf Hoffnung.“ Also im Gefolge des Menschen sind die Tiere durch die Sünde der Eitelkeit unterworfen, werden aber ebenso im Gefolge des Menschen auch wieder frei werden von dem Dienst des vergänglichen Wesens.

Die unmittelbare Folge des Sündenfalles ist die Störung des ursprünglichen Dienstverhältnisses der Tiere zum Menschen. Da der Mensch seinem Herrn ungehorham gewesen war, wurden die Tiere auch ihrem Herrn, dem Menschen ungehorsam. Und zwar zeigt sich hier eine Verschiedenheit nach den Klassen der Schöpfung. Das „Vieh“ ist in dem ursprünglichen Verhältnis geblieben und leistet dem Menschen willig seinen Dienst. Die Wassertiere in ihrem dem Menschen unzugänglichen Element sind völlig gleichgültig gegen ihn geworden, fast ebenso die Vögel, obwohl diese naturgemäß sich mit den Menschen noch mehr berühren, so daß einzelne Gattungen sich zwar als Haustiere brauchen lassen, aber ihre Scheu vor dem Menschen nicht ablegen, das Wild hat sich ganz von dem Dienst des Menschen gelöst und stellt sich je nach seiner Kraft scheu wie der Hase oder feindlich wie der Löwe, das Gewürm ist dem Menschen feindlich geworden. Wenn diese Beobachtung allein schon den Gedanken nahe legt, daß die verschiedenen Klassen der Tiere zum Sündenfall eine verschiedene Stellung eingenommen haben, so findet dies seine Bestätigung in dem Umstand, daß ein Tier, die Schlange, als direkt dabei beteiligt genannt wird. Die Klasse Gewürm, zu welcher sie gehört, ist jedenfalls am weitesten vom Menschen abgekommen, es besteht gegenseitiger Widerwille, und das Dienstverhältnis ist verkehrt in völlige Feindschaft. Dies legt den Schluß nahe, daß auch die anderen Tierklassen zum Sündenfall eine bestimmte, wenn auch nicht betätigte Haltung gehabt haben, das Vieh denselben mit Schmerz gesehen hat, die Wassertiere mit Gleichgültigkeit, wie jetzt noch die Fische einem ertrinkenden Menschen gleichgültig zusehen, der Hund aber Rettungsversuche macht oder doch seinen Schmerz deutlich zu erkennen gibt.

So ist auch bei größerer Zunahme der Sünde das Verhältnis zwischen Mensch und Tier immer schlechter geworden. Abgesehen von einzelnen empörenden Roheiten, welche von gebildeten und ungebildeten Menschen gegen Tiere begangen werden, und von der größer werdenden Feindschaft einzelner Tierarten gegen den Menschen, hat der Mensch den Blick für die Tierwelt, ihre Leistungsfähigkeit, ihr Nahrungs-, Ruhe- und Wärmebedürfnis verloren, so daß sich unglaubliche Grausamkeiten in der Behandlung der Tiere von einem Geschlecht zum andern fortschleppen und eine physische Entartung der Tiere herbeiführen, der gegenüber man mit Erstaunen sieht, zu welcher Höhe der Leistungsfähigkeit die Tiere bei verständiger Behandlung kommen.

Infolge des Sündenfalles müssen auch starke Veränderungen in der Tierwelt eingetreten sein. Der Löwe mit scharfen Zähnen und starken Krallen auf landläufigen naiven Darstellungen des Paradieses macht einen seltsamen Eindruck, und man scheut sich, zu fragen, wovon er zu leben gedenkt. Wir

dürfen nicht zaghaft sein, gewaltige Verkehrungen in der Natur und Tierwelt anzunehmen, da wir doch die gewaltigen Folgen der Sünde leider vor Augen sehen, wenn wir nicht oberflächlich genug sind, Krankheit, Mißwachs, Wassers- und Feuersschäden, ja selbst Sterblichkeit für bloße Natur und nicht vielmehr für verderbte Natur anzusehen. Aber ist es überhaupt möglich, von dem jetzigen Zustand aus, den wir als einzigen kennen, urteilen zu wollen über einen früheren, von der Sünde noch nicht berührten? Ist nicht hier von vornherein einer schrankenlosen, unnützen Willkür der Phantasie Tor und Tür geöffnet? Das Unternehmen ist nicht so aussichtslos wie es zuerst scheint. Wenn wir uns denken wollen, wie der Mensch sich weiter entwickelt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte, so haben wir in dem Menschen Jesus ein lebendiges Beispiel eines vollkommen Sündlosen vor Augen, an den die Versuchung auch herangetreten ist, der sie aber bestanden hat. Für die Tierwelt haben wir zwar ein solches Muster aus Vergangenheit und Gegenwart nicht, aber die Weissagung des heiligen Geistes über den zukünftigen Zustand, der die Wiederaufnahme und normale Entwicklung des paradiesischen ist. Als Veränderungen in der Tierwelt stellt sich dar die Existenz böser reißender Tiere, welche nur durch Vernichtung anderer Geschöpfe leben und sich auch an dem Menschen vergreifen, so weit sie die Kraft dazu haben. Das gilt nicht von den Vögeln, welche Insekten vertilgen, weil das Vorhandensein derartiger Tiere selbst schon ein Übelstand ist, sondern von denen, welche friedliche, nützliche Tiere zur Nahrung nehmen und ihrer jetzigen Beschaffenheit nach darauf angewiesen sind. Diese Tiere sind nicht etwa erst nach dem Sündenfall geschaffen, sondern sie sind in ihrer Natur verändert, sind ursprünglich gut gewesen und können darum auch wieder gut werden. Solche finden sich unter den Wassertieren wie Haifisch und Hecht, unter den Vögeln wie Adler und Habicht, unter dem Gewürm wie Wiesel und Marder, unter dem Wild wie Löwe und Tiger, genug alle, welche wir mit der Vorsilbe „Raub“ bezeichnen als Raubfische, Raubvögel und Raubtiere; in der dritten Klasse, dem Vieh, gibt es solche Räuber nicht.

Einige Tiere scheinen auch in ein anderes Lebenselement versetzt zu sein als sie ursprünglich gehabt haben. Wenn wir auch eben den Ausdruck „Säugetier“ für eine Klassifikation ungeeignet gefunden haben, so wollen wir damit natürlich doch nicht in Abrede stellen, daß es Tiere gibt, welche lebendige Junge werfen und diese säugen, bemerken sogar, daß diese Tiere alle auf der Erde leben. Nur der Walfisch, der alle Eigenschaften eines regelrechten Säugetieres hat, ist im Meer, hat nicht die Fähigkeit, wie andere Fische lange unter Wasser zu bleiben, muß selbst bei Verfolgung und Gefahr wieder auftauchen, weil er die Luft so wenig entbehren kann wie ein anderes Säugetier und ist kein bedeutender Schwimmer. Es ist eine der vielen unbemerkt gebliebenen Gnadenerweisungen Gottes, daß er dieses gewaltigste aller Geschöpfe, welches zu der Klasse „Wild“ gehört zu haben scheint, in das Meer gestürzt und damit für uns unschädlich gemacht hat, denn wenn dieser Koloß sich feindlich zu den Menschen gestellt hätte, so hätte er allein für die ganze Existenz der Menschen verhängnisvoll werden können, wenn er in ihrer nächsten Nähe auf dem Lande lebte. Das Nilpferd hat wenigstens etwas mehr Fähigkeiten des Landtieres behalten. Der Strauß ist ein Vogel, kann aber nicht fliegen, scheint auch an der Intelligenz gelitten zu haben und benimmt sich gegen seine Nachkommenschaft wie die niedrigsten unter den Tieren. Auch diejenigen Tiere, welche gleichsam Übergänge zwischen den Klassen bilden, wie fliegende Fische, Amphibien, Aale u. dgl. machen in dieser Hinsicht einen verdächtigen Eindruck, als ob ihre Natur nicht unverändert geblieben ist, ganz abgesehen von denen, welche Übergänge zwischen Tier und Pflanze oder Mineral sind wie Seesterne, Muschel, Koralle, Pilz usw.

Auch die Tierwelt hat ihre Rangstufen und begeht darin wie ihr Herr, der Mensch unter der Sünde, Verkehrtheiten und hat unbegründete Vorurteile. Nützliche Tiere, welche redlich ihre Schuldigkeit tun in Vertilgung schädlicher Geschöpfe wie Eulen, Fledermäuse, Stacheligel, Ringelnattern, sind gleichsam die Parias der Tierwelt.

Die traurigste Verzerrung der Tieresnatur bilden die Parasiten. Es gibt vier Arten, tierische Parasiten auf tierischen und auf pflanzlichen Körpern und pflanzliche Parasiten auf tierischen und auf pflanzlichen Körpern. Von den pflanzlichen Parasiten wie Mispeln, Flechten, Bazillen u. dgl. sehen wir hier ab. Tierische Parasiten sind Bandwurm, Spulwurm, Trichine, Laus, Wanze, Floh, Made, Raupe, Engerling, Reitwurm u. dgl., aber auch einige größere, welche mehr Bewegungsfreiheit haben, wie Mäuse und Ratten. Alle diese haben nicht den geringsten Nutzen für die Welt, in welcher sie leben, und leben nur auf Kosten und zum Schaden anderer. Die meisten sind von sehr schwachem, leicht verletzlichem Körper und geringer Lebensdauer — sie bleiben eben, was sie von Natur sind, nämlich bloßer Unrat, und wenn sie auch die Form verändert haben, so hält sich diese Täuschung doch nur für kurze Zeit — aber sie sind mit ungeheuerlichen Freßwerkzeugen ausgerüstet, mit welchen sie viel zerstören, während sie selbst auch bei verhältnismäßig großer Zunahme nur sehr schwache Tiere bleiben. Bei der Geringfügigkeit des Einzelwesens wirken sie durch ihre millionenhafte Menge und sind von kolossaler Fruchtbarkeit. Diese Art Tiere kann man sich selbst bei liberalster Toleranz weder im Paradies noch im Tausendjährigen Reiche denken; als Geschöpfe Gottes können sie nur in dem Sinne gelten, wie der Herr von sich spricht, daß er neben dem Licht auch die Finsternis, neben dem Frieden auch das Übel geschaffen habe (Jesaias 45, 7). Ihre direkte Abkunft leitet sich von dem Teufel ab. Es sieht tatsächlich so aus, als ob der Teufel sich auch als Schöpfer versucht hat, wie er in allem der Affe Gottes ist; da Gott der Herr Tiere geschaffen hat, so schafft er auch solche, und seine Geschöpfe verleugnen ihren Ursprung nicht an Schädlichkeit und Ekelhaftigkeit des Ansehens und der Lebensweise; nächst der menschlichen Sünde sind sie der widerwärtigste Schmutzfleck im Dasein. Diese Parasiten scheinen erst nach dem Sündenfall geschaffen oder vielmehr gleich den Fröschen der ägyptischen Zauberer aus Unrat geformt zu sein, so daß von ihnen nicht das Wort gilt: „es war alles sehr gut".

3. Die Schöpfung der Tiere.

Die Schöpfung der Tiere ist am fünften und sechsten Schöpfungstage geschehen. Das Wort des Allmächtigen heißt: „es errege sich das Wasser mit webenden und lebendigen Tieren und mit Gevögel, das auf Erden unter der Veste des Himmels fliege", und später heißt es: „die Erde bringe hervor lebendige Tiere." Also handelt es sich hier nicht um einen eigentlichen Schöpferakt im gewöhnlichen Sinne, d. h. ein „Hervorbringen aus Nichts", sondern nur um eine Befruchtung der bereits vorhandenen, in den Elementen liegenden Keime. Das Wasser bringt die Wassertiere hervor, die Luft das Gevögel und die Erde die Landtiere, so daß ein jedes Geschöpf in seiner Mutter lebt, d. h. in dem Element, aus welchem es gebildet ist, und sich nährt von seiner Mutter, in seinem Gesichtskreis auch befangen und beschränkt ist auf seine Mutter. Alles vergängliche ist nur ein Gleichnis, darum vernimmt der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes, weil er über sein Element, seine Mutter, nicht hinaussehen kann, darum kann niemand in das Reich Gottes kommen, wenn er nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird, d. h. niemand kann über seine Mutter hinauskommen und in eine ihm fremdartige gelangen, so wenig wie auf natürlichem Gebiet der Fisch sich auf das Land versetzen kann. Daß bei den großen

Walfischen des fünften Schöpfungstages der Ausdruck „Gott schuf“ gebraucht ist, mag sich daraus erklären, daß es sich hierbei tatsächlich um die Neuschöpfung einer Fauna handelt, welche in dem Element selbst nicht begründet und darum auch nicht für die Dauer bestimmt war, wenn wir darunter die großen Saurier der Jurazeit verstehen, welche restlos zugrunde gegangen sind, während die übrigen Gebilde der Fauna und Flora früherer Perioden bis heute, wenn auch in etwas verkleinertem Maßstabe, erhalten sind; dem Menschen aber, welcher ebenfalls „geschaffen“ ist, ist zu seiner Fortexistenz noch eine Seelennahrung gegeben, das Wort Gottes (Matth. 4, 4).

Da die Tiere am fünften und sechsten Schöpfungstage erschaffen sind, so liegt ihre Erschaffung jedenfalls nach dem Sturz des Satans, mögen wir diesen als die Ursache des „wüste und leer“ annehmen oder ihn da suchen, wo in dem streng von der äußersten Peripherie bis zum Zentrum, dem Gottesebenbilde, fortschreitenden Gang der Schöpfung ein deutlicher und sonst fast unerklärbarer Riß ist, am Schluß des dritten Schöpfungstages. (Vgl. Culmann: Über den Sturz des Satans in seinem Verhältnis zum Schöpfungswerk. Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf.) Durch den Sturz des Satans aber, des Fürsten dieser Welt, sind bereits widergöttliche Keime in die Erde gelegt, daher es möglich ist, daß aus dieser Erde ein Baum mit der Signatur „Gut und Böse“ wächst. Deshalb liegen auch in den Tieren, welche die Erde „hervorgebracht“ hat, teilweise solche Eigenschaften des Grimmes, welche die Weisheit des Schöpfers in die vernunftlose Kreatur abgeleitet hat, um sie unschädlicher zu machen, und in diesem Umstand gründet der Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren. Ebensowenig wie das Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, die Übung eines bloß formalen Gehorsams ist, ist der Unterschied reiner und unreiner Tiere willkürlich zu jüdisch rituellen Zwecken erfunden, denn er erscheint zum erstenmal schon in der Sintflutsgeschichte, und zwar bemerkenswerterweise, ohne daß dem Noah irgend ein Unterscheidungszeichen dafür angegeben wird, indem vorausgesetzt wird, daß er von selbst reine und unreine Tiere voneinander unterscheiden kann. Zu Moses Zeiten war dieser natürliche helle Blick des Menschen für die Natur, welchen Noah noch hatte, schon so weit abgestumpft, daß die Angabe äußerer Kennzeichen für Unterscheidung reiner und unreiner Tiere nötig war; diese werden gegeben für die größeren Landtiere und Wassertiere, bei den Vögeln werden sogar die Gattungen einzeln aufgezählt, welche unrein sind; äußerliche Merkmale müssen das mangelnde innere Verständnis notdürftig ersetzen, wie das Gesetz auf steinerne Tafeln geschrieben wurde, als es auf den fleischernen Tafeln des Herzens verwischt und undeutlich geworden war. Der Genuß unreiner Tiere ist verboten, damit der Leib des Menschen sich die in ihnen enthaltenen depravierten Stoffe nicht assimiliere; übrigens sind die auf Übertretung dieses Gebotes gesetzten Strafen sehr gering, weil tatsächlich angesichts der tiefen Verderbtheit der menschlichen Natur und ihrer unbedingten Unterwerfung unter den Tod eine geringfügige Beschleunigung des sich doch vollziehenden Zersetzungsprozesses ziemlich belanglos ist. Die Annahme bereits vorhandener unreiner Stoffe und Kräfte in der Erde und in Tieren und Pflanzen widerspricht nicht dem wiederholten Urteil: „siehe, es war alles sehr gut“, denn von Sünde Ergriffenes unschädlich zu machen, an der Ausbreitung zu hindern, zu bessern ist gewiß etwas Gutes; die Tat Gottes auf Golgatha war sehr gut, obwohl sie ohne die Sünde der Menschen überhaupt nicht geschehen wäre. Deshalb haben die unreinen Tiere ihren berechtigten Platz in der Gotteswelt neben den reinen; für das Dienstverhältnis der Tiere zum Menschen bezw. die Veränderung desselben nach dem Sündenfall ist der Unterschied zwischen rein und unrein bedeutungslos: die unreinen Tiere Pferd und Hund sind dem Men-

schen ebenso treu und dienstbar wie die reinen Tiere Rind und Schaf, das reine Tier Hirsch ist ebenso scheu gegen ihn wie das unreine Tier Hase (5 Mos. 14, 5—7).

Die Bedeutung der Strafanstaltsarbeit für den Geistlichen.

Von Strafanstaltspfarrer Eysell in Lichtenburg (Kr. Torgau).

Lebensvoll und abwechslungsreich ist die Arbeit hinter den Zuchthausmauern. Manchem Amtsbruder, welcher diesem Gegenstand fernsteht, mag das befremdlich erscheinen. Verfasser sind mehr als einmal Äußerungen zu Ohren gekommen, aus denen unverkennbar die Befürchtung sprach, die Arbeit in Zuchthaus und Gefängnis sei nicht nur unfruchtbar, sie sei auch einseitig und habe innere Verarmung, Erstarrung geistlicher, seelsorgerlicher Kraft zur notwendigen Folge. Irre ich nicht, so hat Stadl in seinem Buche: „Aus der Gefängnisseelsorge" das Wort geprägt: „Die Arbeit an den Gefangenen sei ein collegium privatissimum der Seelsorge". Wie anregend und fördersam unser Dienst ist, das mag in folgendem in kurzen Strichen gezeigt werden.

Zunächst ist es ein zwar äußerliches, aber nicht zu unterschätzendes Moment, daß entsprechend der militärischen Ordnung und Disziplin des Hauses der Geistliche selbst eine Schule der Pünktlichkeit durchzumachen hat, welche höchst wohltuend auf die Tageseinteilung wirkt. Da gibt es kein akademisches Viertel, keinen Schlendrian, kein Wartenmüssen und — kein Wartenlassen. Die gesamte Beamtenschaft vom Direktor bis zum letzten Hilfsaufseher rekrutiert sich in der Regel aus ehemaligen Soldaten, und unwillkürlich geht soldatischer Geist und Zuschnitt auch auf den Geistlichen über, wiewohl er sich zu hüten hat — die Versuchung ist groß genug — sich an militärischem Drill genügen zu lassen oder im Kommandoton mit dem Aufsichtspersonal oder den seiner geistlichen Fürsorge anvertrauten Gefangenen zu verkehren. Ein unpünktlicher Pastor, der wie jener als Vizefeldwebel übende ob seiner steten Unpünktlichkeit sich vor versammelter Front vom Hauptmann zurufen lassen mußte: „Herr Pastor, kommen Sie, die Gemeinde ist schon versammelt" — ein solcher unpünktlicher Pastor würde im Zuchthausdienst eine üble Rolle spielen.

Neben solcher Pünktlichkeit erfordert der Anstaltsdienst größte Sicherheit. Es gibt bedauerlicherweise „draußen" nicht wenig Amtsbrüder, die sich eine betrübende Abhängigkeit von ihrem Konzept angewöhnt haben. Verfasser konnte erst kürzlich konstatieren, wie selbst ein Hofprediger sich solchen Mangels schuldig machte, natürlich zum großen Schaden seines Vortrages und mit notwendiger Beeinträchtigung der Predigtwirkung. Solche Unselbständigkeit und Unsicherheit ist hier ein Ding der Unmöglichkeit. Sicher muß der Geistliche sein in all seinen Ausführungen, im Unterricht wie in der Zelle, im Lazarett wie auf der Kanzel. Kommt es doch nicht selten vor, daß die rüden Elemente unter den Sträflingen mitten während der Predigt in der störendsten Weise wie auf Kommando husten, murren oder sonst ihren Gefühlen elementaren Ausdruck geben, der vielfachen Störungen in den Krankenstuben nicht zu gedenken!

Sicherheit ist besonders nötig bei den seelsorgerlichen Besuchen in den Zellen. Monatlich hat der Geistliche die sämtlichen Zelleninsassen mindestens einmal aufzusuchen. Er wird sich daran nicht genügen lassen, sondern je nach Bedürfnis besonders Gefährdete oder Trostbedürftige öfters besuchen.

Man kann auf ein Zellengespräch im Durchschnitt eine Viertelstunde rechnen, doch dehnt sich ein Besuch auch bis zu einer Stunde aus.

Wie verschieden sind die Geister, mit welchen der Pfarrer da in Berührung kommt! Da ist Sicherheit erforderlich und Gewandtheit!

In Zelle Nr. 1 ist ein junger Gewerbetreibender, der von seiner Frau hintergangen und um Geld betrogen, von Schwager und Schwiegervater verfolgt und gemißhandelt worden ist. Eifersucht und Groll haben ihn von Sinnen gebracht. Die Frau läuft ihm davon und nimmt die Kinder mit. Freundschaftliche Vorstellungen helfen nichts. Im Gegenteil: der Schwiegervater droht mit Schlägen. In sinnloser Wut stürmt er, den Revolver in der Hand, in die Wohnung des Schwiegervaters, um wenigstens seine Kinder zurückzuholen. Und dort — er selbst weiß nicht, wie es gekommen — hat er, wohl von den Verwandten angegriffen, blind um sich geschossen und den Schwager getötet. Eine lange, lange Zuchthausstrafe hat ihn getroffen. Die Strafe sei zu schwer, meint er. Denn er hat ja nur sein Recht haben wollen. Mit fliegendem Atem, in höchster Erregung erzählt er alle Einzelheiten, und das A und O seiner Ausführungen ist immer wieder: „Ich kann das nicht ruhen lassen, ich bin nicht so schuldig, als man angenommen, ich beantrage solange Wiederaufnahme, bis meine Strafe herabgesetzt ist." Da gilt es einerseits, dem Erregten mit Geduld zuzuhören und dann doch den geeigneten Augenblick zu erfassen, um seinen Redestrom zu unterbrechen und einen Haken einzuschlagen, an den das Seil seelsorgerlichen Wortes sich anknüpfen läßt. Nur ruhig bleiben und sicher! Nur den rechten Moment nicht verpassen, damit das Gespräch nicht nutzlos ausgeht! Die Strafsache hat den Unglücklichen mit allen einschlägigen Gesetzesparagraphen und Fragen vertraut gemacht. Auch in diese Dinge muß man eintauchen, um dem Gefangenen das Vertrauen nicht zu benehmen.

Ein ganz anderes Bild zeigt die nächste Zelle. Der Insasse ist erst dreiundzwanzig Jahre alt. Er ist aufgewachsen in einem Hebammeninstitut. Was er da gesehen und gehört hat, schon als Kind, ist grauenhaft. Seine Hauptfehler sind Willensschwäche und ungebändigte Sinnlichkeit. Was noch zu verderben war, das ist an ihm verdorben worden in Berliner Tingeltangels und im Verkehr mit Zirkusgrößen fünfter Ordnung. Er erklärt ganz offen, daß er sein Lasterleben nicht lassen könne. Glaube, Religion, Sittlichkeit sind ihm längst entschwunden, bzw. unbekannte Dinge.

Der Mörder nebenan ist vergessen und es gilt sich hineinzuversetzen in die Seele des nicht unbegabten, früh verdorbenen, leichtsinnigen jungen Menschenkindes. Nach einem Gespräch ist er soweit, daß er seine Fehler und das Unselige seiner Handlungsweise einsieht. Gelegentlich eines zweiten kommt er von selbst auf die sittliche Größe Jesu zu sprechen, um beim drittenmal völlig wieder der Alte zu sein. Scheinbare Sisyphusarbeit! Immer wieder gilt es von neuem im Namen dessen, der will, daß sie alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen, das Netz auszuwerfen und mit sicherem Blick die Körnlein auszustreuen, die sein Herzensboden am ehesten aufzunehmen vermag.

Anders wieder liegt die Sache bei dem Nachbar. In der Zelle hockt ein kleines, verhotzeltes Männchen, die Züge zerarbeitet und vergrämt, ein Bild des Jammers. Und der Mann ist erst dreiunddreißig Jahre alt! Ein Gemälde furchtbarer Not ist es, das er entrollt. Hunger, Hunger und wieder Hunger ist sein und seiner Familie Los gewesen. Im reichen Bauerndorf, seinem letzten Wohnort, sei die größte Unsittlichkeit im Schwange gewesen. Keine Arbeiterfrau, kein Mädchen sei eingestellt worden, wenn sie nicht dem betr. Herren zu Willen gewesen wären. Lange hat er sich gegen das Schändliche gewehrt. Alle Bittgänge zu den maßgebenden Persönlichkeiten waren erfolglos. Als er das Elend seiner sieben Kinder nicht mehr hat ansehen können, hat er sein Weib den Weg der Schande gehen lassen. Nun büßt er im Zuchthaus. Schon beim

Eintritt des Geistlichen verfärbt sich sein Gesicht. Jedes mahnende oder tröstende Wort lockt Ströme von Tränen hervor. Die lange Haftzeit, die Not der Seinen, seine schwere Sünde, die anklagenden Gedanken — all das bringt ihn zur Verzweiflung. Tag und Nacht plagen ihn unsägliche Kopfschmerzen.

Wie gilt es da sich zu rüsten mit Weisheit von oben, um dieser wunden Seele nahezukommen. Er hat nie des Lebens freundliche Seite kennen lernen, niemand hat ihm in seiner Not geholfen. Da gilt es ihm Mut machen — und wie schwer ist das! —, ihn der Verzweiflung zu entreißen, ihn der Liebe Gottes gewiß zu machen, die trotz alledem und alledem für den Glauben vorhanden ist, ihm schonend zu zeigen, wie er doch nicht alle Hilfsmittel erprobte, ehe er zu dem schrecklichen griff ...

Ich gehe eine Zelle weiter. Der Bewohner hat ein freundliches, ansprechendes Gesicht, tadellose Manieren, eine biegsame Gestalt — und ist ein Mörder! Von Hause verwöhnt, ein Muttersöhnchen, hat er keinem anderen Willen folgen wollen als dem seinigen. Er hatte die Forstkarriere ergriffen. Sein Unstern führt ihn in das Haus eines Waldwärters, dessen Frau, eine leichtsinnige, ehrvergessene Dirne, ihn an sich zu fesseln weiß. Unter Liebkosungen bringt sie ihm den Plan bei, den alternden Ehemann beiseite zu schaffen. Im Sinnesrausch, in völliger Verblendung — denn dieses Weib hatte er nimmer zu seiner Gattin machen können — geht er auf den Plan ein und erschießt den ahnungslosen Mann.

Andere Motive, anderer Stand, andere Sünde — alles will berücksichtigt sein bei den Bemühungen, dieses für die Welt gestorbene Leben zu gewinnen für die Ewigkeit.

In der nächsten Zelle sitzt ein ausgesprochen sozialistisch gesinnter Mann. In seiner Heimat ist er Agitator gewesen. Nach seiner — natürlich irrigen — Meinung hat man ihn unschädlich machen wollen und ihm einen Meineid angedichtet. Diesem Mann nahezukommen — wie schwer! Er hat viel, sehr viel gelesen, auch Bücher von wissenschaftlichem Wert. In seiner Rede ist er schlagfertig, zeigt die Dialektik eines Volkstribunen. So ist man gezwungen, seinen oft verschlungenen Gedankengängen zu folgen, um seine eigenen Worte Richter werden zu lassen wider ihn. Für die Richtigkeit der sozialistischen Weltanschauung führt er häufig aus dem Zusammenhang gerissene Worte Jesu ins Feld. Da gilt es, das Halbrichtige richtig zu stellen, dem Verständnis Fingerzeige zu geben, ohne daß die Autorität Jesu, die er anerkennt, Schaden leidet. Auch diesen „gewappneten Ritter sozialistischer Irrlehre" darf man nicht aufgeben, zumal er einer gewissen Gutmütigkeit nicht entbehrt.

So zeigt sich Zelle für Zelle ein anderes Bild. Und immer wieder ist es nötig, blitzschnell die Situation zu erfassen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden, mit freundlicher Geduld längere Herzensergüsse anzuhören, aber auch wieder fest und energisch zuzugreifen, wo es nottut, allem unnützen Geschwätz ein schnelles Ende bereiten und den Zweck des Besuches nicht aus dem Auge zu lassen, den Zweck, jedem Zellenbewohner ein wenig Ewigkeitsgedanken, Sabbatsfreuden, Herzenstrost, Gewissensschärfung, Lebensbrot zu hinterlassen, etwas, darüber er in der Stille nachsinnen kann. Das übt. Das schärft den Blick, das lehrt schlicht und einfach, kurz und markig sprechen. Ist man auch nach vierstündiger Besuchszeit körperlich ermattet, man fühlt doch, wie von Monat zu Monat, von Jahr zu Jahr die geistige Elastizität sich steigert und dankt dem Herrn für diese Gabe seiner Güte.

Von sonderlichem Segen ist die Arbeit, welche man im Strafanstaltsdienst auf die Predigt verwenden muß. Manchem mag es auf den ersten Blick so scheinen, als liege darin eine Erleichterung und Vereinfachung, daß

man nur mit Sträflingen und fast nur mit Leuten geringer Bildung zu tun hat. Nun ist es aber längst Gemeingut aller Sachverständigen geworden, daß die Gefängnispredigt möglichst wenig von der Predigt in der Zivilgemeinde abweichen soll. Nicht an den Zuchthäusler im Menschen, sondern an den Christen im Gefangenen hat sie sich zu wenden. Daher wird die Zuchthauspredigt zum Inhalt haben müssen: Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit, all jene großen Gegensätze, durch welche ja auch der Gemeindeprediger Klänge der oberen Welt an die Seelen seiner Hörer heranzubringen hat. Wer wollte aber verkennen, daß dennoch ein Unterschied besteht zwischen dem freien Mann, der je nach Bedürfnis oder Stimmung den Gottesdienst besucht, und dem Gefangenen, der den Gottesdienst draußen vielleicht jahrelang gemieden hat und hier nun, ohne nach seinen Wünschen gefragt zu werden, mit seinen Genossen zur Kirche geführt wird; zwischen dem treuen Arbeiter, dem draußen nach sechs sauern Werktagen ein Tag der Ausspannung und Auffrischung winkt, und dem Schuldbeladenen, dem gerade der Sonntag am eindringlichsten vor die Seele führt, was er verbrochen, was er verloren hat; zwischen dem Glücklichen draußen, in dessen Familie es noch ehrwürdige Sitte ist, in Gottes Wort zu lesen, zu Gottes Tisch zu gehen und zu Gottes Thron zu beten, und dem, dessen Vater ein wüster Trunkenbold, dessen Mutter eine liederliche Person war, und der seiner Heimat nicht gedenken kann, ohne sich der Flüche zu erinnern, die dort im Schwange waren; zwischen dem gleichmütigen Kleinbauern draußen und den vielen Verbitterten und Verbissenen hier! Die Gemütsverfassung, die religiöse Disposition bzw. Indisposition, die Leiden und Qualen, die körperlichen abnormen Zustände, welche die Gefangenschaft mit sich bringt, die Vabanquestimmung so vieler — das alles will sorgfältig bei der Predigt berücksichtigt sein. Dazu treten noch andere Momente. Dreißig Proz. unserer Insassen haben eine mangelhafte Schulbildung. Wieviel Rücksicht muß da auf die Schwachheit der Brüder genommen werden! Und die Gebildeten (Kaufleute, Forstbeamte, Lehrer, Agenten, Unternehmer, Landwirte) haben auch oft religiöse Interessen nie gekannt und nie gepflegt. Zuweilen sind sie direkte Atheisten.

Da gilt es, das Gotteswort in aller Einfachheit und in seiner schlichten Größe zu predigen. Wehe dem Pfarrer, der mit religiösen Gemeinplätzen kommt! Was diesen Menschen zu Herzen gehen soll, muß Hand und Fuß haben. Schon nach kurzer Frist bekommt man im Strafanstaltsdienst einen Blick für das Praktische, für das, was Menschenherzen packen und fesseln kann. Denn diese Hörer geben sich keine große Mühe, ihre Empfindungen zu verbergen.

Von immer wieder neuen Seiten, mit neuen Farben und Tönen muß man ihnen die sittliche Größe dessen vor die Augen malen, der versucht ward wie wir, doch ohne Sünde, der nicht wußte, wohin er sein Haupt legen sollte und doch daheim war im großen Vaterhaus, groß in allem Leid, Sieger über alle Sünde. Wie muß man da eintauchen in die Tiefen des Lebens, ohne Schönrednerei und Schönfärberei, aber doch mit dem gesunden Optimismus, welchen der weltüberwindende Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen gibt!

Und immer hat man einen Prüfstein an den Mienen und Äußerungen der Hörer, ob man warme, wahre Herzenstöne getroffen oder tönend Erz und klingende Schelle war, ob man ihnen Lebensbrot oder Steine darbot, Glasperlen oder die eine köstliche Perle.

Bei rechter seelsorgerlicher Treue lernt man das Leben zahlloser Menschen kennen. Und ein Hilfsmittel zur Gewinnung von Lebenskenntnis bildet das Aktenstudium. Wie häufig war die Katastrophe schon lange vorbereitet! Al-

mählich ist der Fleißige träge, der Nüchterne trunksüchtig, der Ehrliche betrügerisch, der Sittsame zuchtlos geworden. Grauenhafte Blicke tut man in verwilderte Ehen, in moralische Sümpfe, ja in die Hölle auf Erden.

Wiederum erheben sich oft auf dunklem Grunde lichte Bilder von Frauentreue und Kindesliebe, von Vatersorge und Muttergebet.

Das wertvolle Ergebnis aller Bemühungen und Beobachtungen an den Gefangenen, der Lektüre der ein- und ausgehenden Briefe, der Nachrichten der Heimatsgeistlichen, der Strafakten und der Aufzeichnungen der Gefangenen ist Menschenkenntnis, Seelenkunde. Man lernt, ganz wie von selbst, die guten Fische von den faulen zu unterscheiden, die Heuchler — und die gibt es in Hülle und Fülle! — von den ehrlich nach Wahrheit Suchenden, die in Schwachheit Fehlsamen von den „geborenen" Verbrechern. Solche Unterscheidungsgabe ist hier unerläßlich, sie gehört aber auch zur Ausstattung jedes Seelsorgers. Von ihr hängt ein gut Teil des Erfolges seiner Wirksamkeit ab. In ihrem Besitz bleibt er gleich fern von Empirie und Banausentum.

So ist die pastorale Tätigkeit im Zuchthaus durchaus nicht einseitig. Vielmehr ist sie abwechslungsreich, bildend, fördernd, anspornend. Trotz aller Dornen und Disteln auf dem Acker und trotz aller Steine und Glasscherben auf dem Wege ist sie durchaus innerlich befriedigend. Indem sie zur Bereicherung und Vertiefung der Predigt- und Seelsorgepraxis in eminentem Maße dient, ist sie von weittragender Bedeutung auch für das Pfarramt in der Gemeinde (vgl. auch S. 512 unten).

Kirchenrestaurierung.

Prinzipielles und Spezielles

von Hermann Jung, k. Dekan und I. Pfarrer an der Alexanderskirche zu Zweibrücken.

In seinen im Jahre 1893 herausgegebenen „Religiösen Studien eines Weltkindes" erzählt der als Kulturhistoriker und Sozialpolitiker bekannte Professor Riehl ein Gespräch, das er mit einem feingebildeten Priester gehabt über Kirchenrestauration. Der letztere ist ein eifriger Gegner jeder Stilmengerei und ist drauf und dran, alles aus der gotischen Kirche, die er zu restaurieren beabsichtigt, zu entfernen, was nicht einheitlich ist und nicht stilgerecht. Riehl vertritt einen andern Standpunkt. Als Beobachter des Volkslebens, als Freund des religiösen Volksgeistes, als Freund der Erziehung unseres Volkes durch die Läuterung und Erhebung unsers Volksgemütes kommt er zu der Forderung, daß man am allerwenigsten in der Kirche dem Volke das Fortleben in seinen geheiligten Überlieferungen rauben solle, und vertritt den Standpunkt, daß man die Zeugen der Vergangenheit nicht schonungslos beseitigen, sondern restaurieren solle, indem man erhält. In 20 Jahren, das ist die Hoffnung, mit welcher Riehl den interessanten Dialog beschließt, in 20 Jahren werden die Bauherrn und die geistlichen Herrn erkennen, „daß man eine neue Kirche bauen soll, wie man will, eine alte aber erhalten und fortbilden, wie sie im Laufe der Jahrhunderte erwachsen ist".

Noch sind 20 Jahre seitdem nicht vorübergegangen, sondern erst etwas über die Hälfte davon, und die Riehl'sche Prophezeihung sehen wir fast schon erfüllt. „Immer noch freilich ist die Meinung nicht ganz abgetan, daß die Kunst des 17. und 18. Jahrhunderts Verfall sei, daß die oft recht einfachen und bescheidenen Schöpfungen dieser Zeiten verschwinden zu lassen ein gutes Werk sei. Die Gegenstände der Reinigungswut sind zwar nicht mehr die Dome

und großen Kirchen, die hat man ja fast alle schon besorgt; jetzt sind es die Kleinstadt- und Landkirchen, die Tortürme und was sonst etwa noch aus alten Zeiten übrig geblieben ist. Es sind die letzten kleinen Wellen, die meist unbeachtet nagen, dafür aber sind's ihrer mehr als die großen, und sie verrichten um so gründlichere Arbeit." Mit diesen Sätzen schildert der frühere Münchener Stadtbaumeister und jetzige Karlsruher Professor Theodor Fischer im 1. Dezemberheft des „Kunstwart" vom Jahre 1902 die gegenwärtige Situation. „Jüngere Künstler", fügt er bezeichnend hinzu, „werden sich selten zu solchen Taten noch finden lassen." Fragt da der Laie verwundert: warum dies? so kann die Antwort auf solche Frage nur gefunden werden, wenn wir auf den Kampfplatz einen Blick werfen, auf dem wir die „alte Schule", die „Stilpuristen", von Jahr zu Jahr immer weiter zurückgedrängt sehen.

Schon im Jahre 1885, zu einer Zeit, wo die Grundsätze, die der Geistliche verteidigt, den Riehl in dem eingangs erwähnten Dialoge sprechen läßt, die allgemein herrschenden noch waren, wo man von „stilgerechten" Kirchenrestaurierungen überall sprach und darunter das Ausbauen der alten Kirchen im Geiste ihrer ersten Entstehungszeit verstand und das Beseitigen aller zu dem ursprünglichen Stile als nicht passend erachteter Hinzufügungen späterer Jahrhunderte, schon 1885 hat ein berufener Fachmann wie Oberbaudirektor Spieker in Berlin auf die Pietätslosigkeit derjenigen unter seinen Kollegen hinzuweisen den Mut gehabt, welche an die Restaurierung eines schlichten, alten Bauwerkes herantreten mit der ausgesprochenen Absicht, dasselbe durch ihre neuen Zutaten angeblich zu verbessern. Er hat betont, daß die Veränderungen und Zusätze, welche ein altes Bauwerk in der langen Zeit seines Bestehens erfahren hat, mit zu seiner Geschichte gehören und daher ohne zwingende Gründe nicht verwischt werden dürfen. Das Bestreben, ein solches Bauwerk unter allen Umständen in den einheitlichen Formen irgendeiner früheren Zeit wiederherzustellen, also alle in diesem Sinne nicht passenden Bauteile zu beseitigen und durch neue, „stilgerechte" zu ersetzen, führt nach seiner Ansicht dazu, dem Bauwerk das zu rauben, was es uns eigentlich anziehend und wertvoll macht: sein geschichtliches Gepräge.

Stand Mitte der 80er Jahre Spiecker mit seinen Anschauungen noch ziemlich isoliert, so konnte Professor Haupt in Hannover Ende der 90er Jahre es schon in die Welt schreiben, daß eine neue Zeit bereits angebrochen, und der neue Begriff der Restaurierung der allgemein anerkannte und allein maßgebende nun sein werde, nach welchem jedes Kunstwerk in dem Zustande, wie es im Laufe der Zeiten sich entwickelt und ausgewachsen hat, zu erhalten sei. Jetzt endlich, sagt er, ist man so weit, jede Kirche nicht als Urkunde für eine einzelne Periode zu betrachten, sondern als geschichtliches Denkmal der Zeiten seit seiner Entstehung. Steinerne Merkzeichen und ernste Gedächtnispunkte im schäumenden Wirbelsturm des Menschentreibens nennt er die alten Kirchen, an denen die mächtigsten Ereignisse der Vergangenheit die Erinnerungszeichen zurückgelassen haben, und die letzteren zerstören, um angeblich den edlen Kern aus einer „guten" Zeit herauszuschälen uud von allem Fremden zu befreien, das kann nach ihm nur der Übereifer vollbringen wollen von Fanatikern.

Zwei um die Jahrhundertwende entstandene Institutionen sind es insonderheit, welche solche Grundsätze der neuen Schule mit Entschiedenheit und Erfolg vertreten und in immer weiteren Kreisen denselben Verbeitung und Anerkennung verschaffen. Die eine ist die von der Schriftleitung des Zentralblattes der Bauverwaltung in Berlin seit Neujahr 1899 herausgegebene Zeitschrift: „Die Denkmalpflege", die andere, noch bedeutsamere Institution ist der im Anschluß an die Versammlung des Gesamtvereins der deutschen Ge-

schichts- und Altertumsvereine seit 1900 alljährlich abgehaltene „Tag für Denkmalspflege". Im vorigen Jahre hat derselbe in Erfurt, 1902 in Düsseldorf und 1901 in Freiburg seine Tagung gehalten, nachdem er im September 1900 in Dresden gegründet worden war. Es würde zu weit führen, die außerordentlich interessanten Referate und Debatten dieser Tagungen, soweit sie auf Kirchenrestaurierungen sich beziehen, auch nur kurz zu skizzieren. Was wir aber festzustellen nicht unterlassen können, das ist die für den speziellen Teil unsers Aufsatzes bedeutsame Tatsache, daß der mit Cornelius Gurlitt, dem entschiedensten Vertreter der neuen Schule, in Einzelheiten dissentierende Dombaumeister Tornow in Metz in dem von ihm erstatteten ersten Referat doch darüber absolut keinen Zweifel läßt, daß auch nach seiner Ansicht „charakteristische spätere Teile einer Kirche bei deren Restaurierung der Stileinheit nicht zum Opfer fallen dürfen". Nach dem dritten der damals von Tornow aufgestellten 16 Grundsätze beim Wiederherstellen von Baudenkmälern soll erst dann, wenn der stetig fortschreitende Verfall solcher Teile und Stücke durch keine Mittel mehr aufgehalten werden kann, eine Wiederherstellung in der Weise erfolgen, daß die schadhaften Teile und Stücke beseitigt und durch völlig neue ersetzt werden. [1])

Die Restaurierungsgrundsätze, wie sie auf den Denkmalstagen seit 1900 von Jahr zu Jahr stürmischer geltend gemacht wurden, hat man denn auch nicht versäumt ins Volk zu tragen, um ihnen zur Verwirklichung in der Praxis Anhänger zu gewinnen unter denen, welche bei Restaurierungen mitzusprechen und zu Restaurierungen Geld zu bewilligen haben. So hat Professor Paul Weber aus Jena die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, den vor 2 Jahren in Mühlhausen i. Th. versammelten Vertretern des Thüringer Städteverbandes ans Herz zu legen, wie tief es zu beklagen sei, daß die Gebildeten der kleinen Städte immer Vergleiche ziehen mit den großen Kunststädten und daher ungerecht werden gegen die bescheideneren, aber bezeichnenderen Bauten der Heimatstadt, die sie achtlos der Zerstörung preisgeben, ohne zu bedenken, daß doch jedes Denkmal der Kultur vergangener Zeiten seinen Wert hat innerhalb seiner Umgebung, auch solche, die innerhalb einer großartigen Umgebung kaum beachtet werden. Und vor wenigen Wochen erst, gelegentlich der Frühjahrsversammlung des Weimarischen Kreispredigerverbandes nahm derselbe Jenenser Gelehrte Anlaß, auch in dem Kreise der Geistlichen die etwa noch rückständigen für den Standpunkt zu gewinnen, „daß nicht die Stilreinheit den Kunstwert bestimmt, sondern daß jedes örtliche Werk als Ergebnis eines kulturlichen Ortsorganismus gewertet werden muß und erst mit dieser Erkenntnis für die Gegenwart und Ortskultur an Interesse gewinnt". [2])

In diesem Sinne suchen denn auch in den letzten Jahren, abgesehen von dem oben erwähnten Organe der Denkmalstage, ästhetische und kirchliche Zeit-

[1]) Zur Erläuterung, wie er das meint, führt Tornow das folgende Beispiel an: Wenn ein Teil eines im 13. Jahrhundert hergestellten Blattfrieses eines Hauptgesimses im Laufe des 15. Jahrhunderts schadhaft geworden ist und natürlich im Stile dieser Zeit durch ein neues Stück ersetzt wurde, dies aber wieder Schaden gelitten hat, daß es durch bloße Ausbesserung nicht erhalten bleiben kann, so wird man nicht etwa der Stilreinheit zulieb für die neue Arbeit auf das 13. Jahrhundert zurückgreifen, sondern dieses Bauglied, welches als Anhaltspunkt für die Beurkundung der Baugeschichte des Denkmals nicht ohne Wert ist, im Stile des 15. Jahrhunderts ausführen.

[2]) Die unter dem Titel „Die Pflege unserer kirchlichen Altertümer" für den thüringischen Pfarrer- und Lehrerstand von Professor Dr. Paul Weber in Jena herausgegebene Broschüre (Weimar 1903) kann jedem, der in Restaurierungsfragen mitreden will und soll, bestens empfohlen werden.

schriften belehrend und aufklärend in unserm Volke zu wirken. Es geschieht dies nicht bloß im „Kunstwart“ und in der „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst“, es geschieht dies auch insonderheit in der unter dem Titel „Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus“ monatlich erscheinenden Zeitschrift. In den 46 Jahren seines Bestehens hat das „Christliche Kunstblatt“ lange Zeit in bester Absicht auf der Seite der Stilpuristen mitgefochten, aber im Jahrgange 1902 hat sein Mitherausgeber, Oberbibliothekar Dr. Markus Zucker in Erlangen, es ausgesprochen, daß man zwei Generationen hindurch an unzähligen Stellen „wiederhergestellt hat, wie man in allerdings ehrlicher Überzeugung wähnte, daß man vielfach durch solches Vorgehen unwiederbringlich die Fäden durchschnitten hat, die früher einmal lebendigen Zusammenhang zwischen älteren und den nachfolgenden Zeiten vermittelten“. Der 46. Jahrgang, herausgegeben jetzt von David Koch, bringt gleich in seiner ersten Nummer einen Aufsatz von Cornelius Gurlitt über die Erfurter Peterskirche, eine aus dem 12. Jahrhundert stammende Klosterkirche, die man zu restaurieren und der evangelischen Gemeinde zur Abhaltung ihrer Gottesdienste zu überweisen gedenkt. Es sind dieselben Grundsätze hier ausgesprochen, welche wir von Gurlitt auf dem Denkmaltage in Düsseldorf so überzeugend verteidigen hörten, und auf die wir weiter unten noch einmal zurückkommen werden, darum hier kein Auszug daraus. Das ist uns das Bedeutsame, daß der neue Herausgeber des Christlichen Kunstblattes ausdrücklich die Erklärung abgibt, daß dieser von Gurlitt in der Frage der Kirchenrestaurierung eingenommene und bekannte Standpunkt auch die Stellung der Redaktion „unzweifelhaft bekunden soll“, und daß man hofft, der „guten Sache“ besonders dadurch zu dienen, daß die Nummer, in welcher der fragliche Aufsatz aufgenommen ward, als Probenummer in besonders viele Hände gelangt.

Sollte aber nun jemand meinen, daß heute noch Vertreter der „neuen Schule“ und Vertreter der „alten Schule“ sich wohl verhalten werden wie in Riehl's Dialog der Professor und der Priester, wie Protestantismus, der die historische Entwicklung gewahrt wissen will, und Katholizismus, der für das Romantische eintritt, den verweisen wir auf den vor 2 Jahren in Mannheim abgehaltenen Katholikentag, der auch zu diesen unsre Zeit bewegenden Fragen Stellung zu nehmen nicht versäumte. Riehl würde, wenn er es erlebt hätte, seine helle Freude daran gehabt haben, nicht 20 Jahre nach Herausgabe seiner „Religiösen Studien“, sondern schon 10 Jahre darnach in den Zeitungen zu lesen: „Die 49. Generalversammlung deutscher Katholiken bittet den Klerus und die Kirchenvorstände, bei der Restaurierung sämtlicher Kunstdenkmäler aller Stilperioden die größte Vorsicht zu gebrauchen, insbesondere die Bauten in den historisch überlieferten Formen zu erhalten, soweit nicht künstlerische Erfordernisse oder praktische Rücksichten Änderungen unbedingt erheischen“. — Unter dem Titel: „Der Dom zu Aachen und seine Entstellung“ schrieb vor einigen Monaten der Katholik Joseph Strzygowsky einen geharnischten kunstwissenschaftlichen Protest, um das Verwerfliche der sogenannten Restaurationen ins Licht zu setzen, deren Schauplatz der alte ehrwürdige Dom Karls des Großen geworden ist. Dabei schickt er im Vorworte seiner Schrift schon voraus, was, wie er sagt, die Hauptsache für ihn ist: „Es hat gar niemand das Recht, an der Individualität eines historischen Denkmals zu rühren; die Möglichkeit eines Eingriffes, wie er jetzt in Aachen geschieht, sollte mit dem 19. Jahrhundert vorüber sein; am wenigsten dürfte es einem modernen Künstler, der doch Achtung der eigenen Individualität verlangt, einfallen, Hand an ein altes Denkmal zu legen, es sei denn, daß es gilt, es in seinem Bestande zu sichern.“

— Ganz denselben Standpunkt vertritt auch der Katholik Alois Riegl in seiner im Auftrage der österreichischen Zentralkommission für Kunst- und historische Denkmale herausgegebenen Schrift: „Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen und seine Entstehung“. Auch nach Riegl ist die Zeit der auf dem Postulat der Stileinheit beruhenden Denkmalbehandlung, welche dazu geführt hat, selbst solche Teile, die erst in einer späteren Stilperiode neu hinzugefügt worden waren, nicht allein zu beseitigen, sondern auch in einer dem Stile des ursprünglichen Denkmals angepaßten Form zu erneuern, mit dem Abfluß des 19. Jahrhunderts unwiederbringlich dahin.

Doch wozu länger noch Zeugnisse von einzelnen daher und dorther? Auf dem 6. internationalen Architektenkongreß in Madrid, auf welchem die berufensten Baumeister Europas kürzlich sich zusammengefunden haben, hat unter dem Beifall der Anwesenden der Architekt A. Weber aus Wien über eine von ihm ausgeführte große Restaurierung einen fesselnden Vortrag gehalten, in welchem nach dem Berichte von Muthesius in der „Denkmalpflege“ (1904 No. 6) „namentlich auch die Auffassung der stilgeschichtlichen Anpassung der neuen Bauteile an die alten mit Glück durchbrochen worden ist“.

Als ein schlagendes Beispiel für den unaufhaltsamen Wandel der Anschauungen in der kurzen Spanne des letzten Jahrzehnts und als einen Beweis, wie die Kluft mindestens zwischen den Denkenden unter den Anhängern des alten Systems und den Besonnenen unter den Neueren tatsächlich schon überbrückt ist, erzählt uns der vorhingenannte Alois Riegl (S. 53 seiner erwähnten Schrift) eine kleine Geschichte, die gar zu bezeichnend ist, um nicht hier noch nacherzählt zu werden. Vor 8 Jahren war in Altmünster beschlossen worden, den noch gar nicht baufälligen barocken Chor der Pfarrkirche zu demolieren und durch einen gotischen zu ersetzen, um so eine Stileinheit mit dem gotischen Langhaus herbeizuführen; vor 4 Jahren mußte aus finanziellen Gründen auf diese Herstellung eines gotischen Chors verzichtet werden; und heute — heute sind alle Anhänger des alten und des neuen Systems darin einig, daß die Beseitigung des vorhandenen Chores eine unverzeihliche Versündigung gewesen wäre.

Wie in Altmünster es das Chor gewesen ist, dem man anfangs das Todesurteil gesprochen hatte, weil es mit dem gotischen Langhause nicht stimmte, so war es bei der in Aussicht genommenen am Ende des 15. Jahrhunderts erbauten spätgotischen Alexanderskirche in Zweibrücken der um die Mitte des 18. Jahrhunderts in „toskanischer“ Bauart aufgeführte Turm, den man zum Opfer sich erkoren. Es ist das der dritte Turm, den die Kirche erhalten hat, nachdem der ursprüngliche Turm 1677 durch die Franzosen zerstört und der an dessen Stelle unter französischer Herrschaft mit erbettelten Geldern leichtsinnig und geschmacklos aufgeführte Notturm bald schon baufällig geworden war. Im Jahre 1880 war es, im Jahre der Vollendung der Kölner Domtürme, also vor einem Vierteljahrhundert, daß in Zweibrücken angesehene und kunstbegeisterte Gemeindeglieder auf Anregen des aus Ulm, der schwäbischen Münsterstadt, stammenden Dekans Sturtz zu einem Kirchenbauvereine sich zusammenschlossen, der ausgesprochenermaßen sich zur Aufgabe machte: „eine stilvolle Restauration der ganzen Kirche im Innern und im Äußern, besonders die Ersetzung des plumpen Westturmes durch einen gotischen Turm mit Pyramide“. Der auf Empfehlung des Baurates Dentzinger von Bayreuth mit der Aufstellung eines Restaurierungsprojektes betraute Architekt Rudolf Redtenbacher aus Karlsruhe war mit den leitenden Persönlichkeiten des Vereines darüber einig, daß es gelte, eine Restaurierung der

Kirche im Sinne ihres Erbauers und im Geiste und Stile der Zeit ihrer Errichtung durchzuführen, daß der vorhandene Turm als eine spätere Zutat in keiner Weise zu dem gotischen Langhause passe, daß darum jede vorzunehmende Restaurierung der Kirche wenigstens den Umbau der oberen Teile des Turmes und eine „stilgemäße“ Erneuerung desselbeu verlange. Ganz in demselben Sinn wurde nach Redtenbachers Tod durch den Architekten Karl Doflein in Berlin ein neues Projekt ausgearbeitet. In den maßgebenden Kreisen und in der Bevölkerung gab man dem Doflein'schen Projekte im Vergleich zu dem Redtenbacherschen allgemein den Vorzug, weil Redtenbachers Turm an Schlankheit das, was man glaubte schön nennen zu dürfen, vermissen ließ, und weil man mit dessen Dachbehandlung des Langhauses durch Anwendung von Schöpfen sich von vornherein nicht recht hatte befreunden wollen. Männer von Urteil und Ruf, wie Professor v. Schmid in München waren des Lobes voll über das Doflein'sche Projekt, und unterm 19. Juni 1897 erhielt dasselbe „in ästhetischer Beziehung“ die erforderliche allerhöchste Genehmigung. Hätten nicht bei der jetzt erst vorgenommenen Untersuchung des Fundamentes, eines Pfahlrostes, dessen Köpfe unter Einwirkung des wechselnden Grundwasserstandes durchgehends abgefault sind, technische Schwierigkeiten ganz besonderer Art sich erhoben, und hätten nicht, trotz der damals schon vorhandenen, durch den günstigen Verlauf von drei Lotterien zusammengebrachten 300000 Mark, finanzielle Rücksichten den Beginn der Bauarbeiten zu verschieben genötigt, so wäre heute der Turm von 1756, abwohl man auf seinen Grundstein einst das restituitur ut in aevum surgat geschrieben, vom Erdboden verschwuuden, und an seiner Stelle stände ein gotischer Turm mit durchbrochener Pyramide, blank und stilrein vom Sockel bis zur Kreuzblume. Bis zu den maßgebenden Kreisen in München waren die neueren Restaurationsgrundsätze im Jahre 1897 offenbar noch nicht durchgedrungen, und in Zweibrücken war und blieb man, unbeeinflußt durch das, was in der Architektenwelt draußen in den letzten Jahren vorgegangen war, noch der Meinung wie im Jahre 1880, zum Restaurieren gehörte das Purifizieren, und um zu purifizieren müsse man gegebenen Falles auch wegrasieren.

Das Märchen glaubte man in Zweibrücken zwar jetzt nicht mehr, daß Herzog Alexander die Kirche gebaut habe

Nach Form der Kirchen, die da ist
Zum Grab des Herren Jesu Christ.

Aber daß der einstige Hauptturm „mit derselben Kunst und Fertigkeit einst gearbeitet gewesen wie die beiden noch übrigen Türmchen“, die beiden Erkertürmchen auf der Schauseite des Chors, das glaubte man allgemein, und solchen Turm wollte man in seiner vielgerühmten Schönheit wieder erstehen lassen. An anderem Orte[1]) ist von mir der Nachweis geliefert worden, daß Rechnungen für Reparaturen, welche an dem ersten Turme vorgenommen worden sind, Rechnungen, welche die Zeit von 1596 bis 1655 umfassen, darauf schließen lassen, daß der erste Turm einen durchbrochenen Helm nicht gehabt hat. Von einem durchbrochenen Helm sagt auch Crollius[2]) nichts, er sagt nur, daß der Hauptturm, „welcher ursprünglich in vier glatten Mauern zur Höhe der Kirche emporstieg“, sodann „in Pyramidalform in gotischem Geschmack zu einer ansehnlichen Höhe sich erhob“. Das Richtige trifft wohl Molitor[3]), wenn er vermutet, daß das ganze Turmgebäude bis zur obersten Spitze des Helms „aus

[1]) Westpfälzische Geschichtsblätter, Zweibrücken, IV. Jahrgang No. 12.
[2]) Denkmal Karl August Friedrichs, Zweibrücken, 1784—1785 S. 28.
[3]) Zweibrücken, Burg und Stadt, 1879 S. 156.

massiven Steinen" bestand. Der Ruhm des „prachtvollen" Turmes stammt eben aus der Zeit nach seiner frevelhaften Zerstörung. Wer tot ist, pflegt immer gerühmt zu werden, und wer ohne sein Verschulden eines gewaltsamen Todes stirbt, der hinterläßt bei der Nachwelt doppelten Ruhm. Im Vergleich zu dem Ersatz, welchen der erste Turm im Jahre 1689 gefunden — vier in die Höhe ragenden glatten Mauern mit einem plumpen Dache darüber — ist er freilich eine Schönheit gewesen. Von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wuchs noch das Lob seiner Pracht, einer sprach und schrieb es dem andern nach bis in die heutige Zeit hinein. Das einzige aber, was nicht auf Vermutungen beruht, sondern was man wirklich von ihm weiß, das berichtet eine im Zweibrücker Kirchenschaffneiarchiv befindliche Baurechnung vom Jahre 1684. Da heißt es: „Der Turm ist aus dem Fundament 100 Fuß hoch gemauert gewesen, quadratisch, 30 Fuß im Geviert mit 8 Fuß dicken Mauern; auf je 15 Schuh Höhe war er etwas abgesetzt; der Giebel war 50 Schuh hoch, aber jetzt (1684) stehen nur etwa 14 Schuh."

Wie aber auch der erste Turm gewesen sein mag, wenn das wirklich einer könnte nachweisen, was hätten wir heute für Grund, es auch nachzumachen? Es soll als eine Beleidigung des ästhetischen Gefühles empfunden werden — so wird man nicht müde, uns zu versichern — daß die Alexanderskirche in ihrem dermaligen Bestand jedem Kenner als ein gestörter Organismus sich darstelle, der spätere Turm passe zum gotischen Langhause wie die Faust aufs Auge. Gefühle sind aber relativer Natur, auch ästhetische Gefühle. Daß in den berufensten Kreisen das Nebeneinander der Produkte zweier Kulturperioden als störend absolut nicht empfunden wird, haben uns die eingangs erwähnten Mitteilungen aus Architektenkreisen bewiesen. Aber gibt es denn bloß ein ästhetisches Gefühl, gibt es nicht auch ein Wahrheitsgefühl, und kommt bei einer Kollision der beiden Gefühle dem ersteren die ausschlaggebende Stimme zu oder nicht vielmehr dem letzteren? Darf man die Schönheit, die doch immer etwas Subjektives ist und bleibt, über die Wahrheit stellen, muß man nicht vielmehr in der Wahrheit die Schönheit suchen? Unser Wahrheitsgefühl, müßte das sich nicht aufbäumen, wenn das Modell, welches das Restaurierungsprojekt uns plastisch vorführt, zur Ausführung käme, und wenn man solchen Bau dann noch „die restaurierte Alexanderskirche" wollte nennen?

Der gegenwärtige Turm ist ein Kind und ein Zeuge seiner Zeit und hat als solcher seine Daseinsberechtigung. Es verlangen die unsichtbaren Mächte, welche anderthalb Jahrhundert hier wohnen, nämlich die historischen Erinnerungen, die Wahrung ihres Hausrechtes. Statt zu meinen, im neuen Deutschen Reich die ernsten Mahner an die Taten des alten Erbfeindes für unsre Nachkommen verschwinden lassen zu müssen, sollte man doch auch in Zweibrücken beherzigen, was der Geheime Oberbaurat Fritz Adler, einer der hervorragendsten Baumeister und Kunstkenner Deutschlands, zur Frage der geplanten Wierderherstellung des Heidelberger Schlosses geäußert hat. Wie das Heidelberger Schloß, so ist auch unser erster Kirchturm absichtlich zerstört worden durch die Soldateska Ludwigs XIV., jenes allerchristlichsten Königs, der den Triumph seiner Ungerechtigkeiten und Unmenschlichkeiten durch Gedächtnismedaillen auf die Nachwelt gebracht hat. „Diese Taten", sagt Fritz Adler, „sollen und dürfen niemals im deutschen Volke vergessen werden". Auch unsre Alexanderskirche mit ihrer bestehenden, historisch gewordenen, ästhetischen Diskrepanz zwischen Langhaus und Turm mahnt eindringlicher, als Schrift und Rede es vermag, an jene trübste Zeit des deutschen Vaterlandes, wo das Reich ein Schatten war, und diesen Steinen ihre stumme beredte, mahnende und warnende Sprache für immer rauben zu wollen, das sollte niemand sich vermessen.

Dem stimmt im wesentlichen Cornelius Gurlitt bei in einem liebenswürdigen, inhaltvollen Briefe, den ich, ohne die Diskretion zu verletzen, gewiß weiteren Kreisen kundgeben darf. Zweifelhaft darüber geworden, ob man mit den hiesigen Restaurierungsprojekten auf dem rechten Wege sei, hatte ich im Januar 1903 an diesen als eine Autorität allerersten Ranges allgemein anerkannten Fachmann und Gelehrten brieflich mich gewendet. Ich hatte „die Stilarchitektur und Baukunst" von Hermann Muthesius in die Hände bekommen und mußte diesem beipflichten, wenn er seine geistreiche Abhandlung über die Wandlungen der Architektur im 19. Jahrhundert und ihren heutigen Standpunkt mit dem Satze beginnt: „Es herrscht heute wohl allgemeines Einverständnis darüber, daß von allen Künsten die Architektur die am wenigsten verstandene ist." Es war das auch meine Erfahrung, und soweit dies mangelnde Verständnis mich betraf, wollte ich das fehlende möglichst ergänzen, um für meine Person in der hier vorligenden Restaurierungsfrage, welche nahezu eine halbe Million verschlingen soll, nicht unbeeinflußt von jeder Sachkenntnis meine Stimme abgeben zu müssen. Unter Darlegung unseres Projektes und meiner Lage hatte ich um seinen Rat und insbesondere auch um Angabe der zur Ausfüllung der von mir zugestandenen Lücken dienlichen Literatur ihn gebeten. Gurlitt schrieb mir am 2. Februar 1903 folgendes:

„Sowohl das Dach wie den Turm Ihrer Kirche würde ich stehen lassen, „wie sie sind, wenn sie nicht einzufallen drohen. Das Dach ist flacher als das „vom gotischen Meister beabsichtigte, der Turm niedriger als er einst geplant „war. Aber die Kirche hat eben ihre Geschichte, sie ist aus einer katholischen „eine protestantische geworden. Soll man diese Geschichte hinaustreiben und „den Eindruck erwecken, sie gehöre noch der katholischen Zeit an? Ich bin der „Ansicht, man solle Respekt haben vor dem historisch Gewordenen. Dieser Re„spekt äußert sich bei mir im Haß gegen die erheuchelte Geschichte: daß man „etwa einen Turm baut, der aussieht, als wäre er aus dem 15. Jahrhundert; „der den Beschauer täuscht, so daß er glaubt, vor einem alten Werke zu stehen, „während es ein neues ist. Ein alter Turm ist entweder alt oder nicht. Ist „er es nicht, so soll er uns nicht vortäuschen wollen, er sei es. Wie wir in „Zweifel über sein Alter kommen, ist die künstlerische Illusion dahin, es bleibt „die architektonische Fälschung, über die sich feiner organisierte Seelen überall „so ärgern müssen.[1]) Unsre entsetzlich falsche „Stilechtheit" ist der künstlerische „Ruin unserer Zeit. Der Gedanke der „Stilechtheit" ist ein Erbteil der „Schwäche des rationalistischen 18. und 19. Jahrhunderts. Wann endlich „werden wir die gelehrte Architektur überwinden!? — Ich treibe Kunstge„schichte, Architekturgeschichte, aber nicht um zu lehren, wie man Altes nachahmt, „sondern wie man es frei verwertet und sich schützt, zum Nachahmer zu werden. „Das geschieht im Kirchenbau, indem man sich in die Seele der Gemeinde ver„tieft und den Gottesdienst als Maß und Ziel des Bauwesens auffaßt, „nicht aber die Auffassung alter Zeit das Maß und Ziel sein läßt. Was geht „es aber Ihre Gemeinde an, ob der Turm „stilvoll" ist oder nicht? Wird sie

---

[1]) Drastisch führt Gurlitt diesen Gedanken näher aus in seinem Aufsatz über die Erfurter Peterskirche, vgl. Christl. Kunstblatt, 46. Jahrgang, Januar 1904; dort heißt es: „Wenn ein Sammler von einem Stück weiß, daß es zum großen Teile unecht ist, verliert er die Freude an ihm, so schön es auch sei. Wenn man erfährt, daß die Stimme der Nachtigall aus dem Gebüsche nicht von dem kleinen Vogel, sondern von einem geschickten Nachahmer seines Gesanges auf einem Musikinstrumente erzeugt wird, so ist man geneigt, den Hofhund auf den Fälscher der Stimmung zu hetzen. — Das Unechte ist ärgerlich und wird immer ärgerlicher, je getreuer, je täuschender es ist."

„durch den gotischen Stil und Turm ernster, gesammelter, glücklicher werden?
„Das kann sie werden, wenn das Geld auf die der Liturgie dienenden Zwecke
„vereint wird. Der Protestantismus ist eben innerlich, nicht äußerlich, schlicht
„von außen, reich im Innern. Die Herren Gotiker können ihn daher nicht
„begreifen, denn ihnen steht der Dom vor dem geistigen Auge. Innen ein
„schwachbrüstiger, himmelnder Korridor zum prachtvollen Allerheiligsten, außen
„ein Riesenapparat. — Könnte ich doch jedem einzelnen Geistlichen zurufen:
„Laßt euch von den ästhetischen Forderungen des Stils nicht irre machen!"

So weit Gurlitt! Besseres und Überzeugenderes kann nach meinem Dafürhalten in der vorwürfigen Frage nicht gesagt werden. Nur den letzten Satz seines Briefes möchte ich dahin noch erweitern, daß sein Schlußwort nicht bloß „jedem einzelnen Geistlichen" zur Beherzigung möge zugerufen werden können, sondern jedem, der in Restaurierungsfragen mitzureden Beruf hat oder Beruf fühlt. — Was Gurlitt gegen Ende seines Briefes besonders betont, daß das Innere eines Gotteshauses und seine Zweckbestimmung für den protestantischen Gottesdienst nicht bloß bei einem Neubau, sondern auch bei einer Restaurierung in erster Linie in Betracht zu ziehen sei, und nicht in erster Linie das Äußere, das war für die hiesigen Verhältnisse ein ganz neuer Gedanke. In den maßgebenden Kreisen war man seit der Gründung des Kirchenbauvereins, den man vielleicht richtiger Turmbauverein genannt hätte, der Anschauung, wenn nur das Äußere einmal „stilvoll" durchgeführt sei, dann würde das Innere, natürlich „stilvoll", von selber sich geben. Ich stehe nicht an, zu bekennen, daß auch ich lange so gedacht. Heute weiß ich, daß ich bei der Restaurierung einer Kirche zuerst auf die Besucher der Kirche Rücksicht zu nehmen habe und dann erst auf ihre Beschauer, nicht umgekehrt. — Gurlitts Ausführungen im Eingange seines Briefes harmonieren aber ganz mit den Ausführungen eines obertechnischen Gutachtens, welches im Jahr vorher schon mittelst Ministerialentschließung dem hiesigen Bauausschuß zugestellt worden war zur Erwägung, ob man nicht auf die Erneuerung des Turmes, des Daches und der Westfassade verzichten und sich lediglich mit einer durchgreifenden Restaurierung der Kirche in ihrem derzeitigen Bestand begnügen wolle. Das war für den Kirchenbauverein eine ganz neue Tonart gewesen. Seit im Jahre 1897 Dosleins Projekt mit dem neuen gotischen Turm als Ersatz für den zu beseitigenden alten in ästhetischer Beziehung die allerhöchste Genehmigung erhielt, sind eben, wie diese Entschließung und das erwähnte Gutachten beweisen, auch in München die von der neueren Schule verfochtenen Restaurierungsgrundsätze zum Durchbruch gekommen.

Unser Prinz Ludwig hat schon im Februar 1901 in der Ansprache, die er auf dem Festkommers der technischen Hochschule in München anläßlich der Verleihung des Promotionsrechtes als erster Ehrendoktor gehalten, Zeugnis davon abgelegt, daß man in den allerhöchsten Kreisen mit den neueren Grundsätzen sich vertraut gemacht hat und dieselben für die richtigen hält. An die angehenden Architekten unter den Zuhörern sich wendend, sprach der erlauchte Wittelsbacher damals davon, wie man alten Baudenkmälern, indem man sie wieder herstellen wollte, den historischen Charakter genommen. „Das Schöne", ruft er dann aus, „das Schöne an den alten Bauwerken ist aber gerade das, daß sie nicht aus einer Zeit sind. Alle Zeiten waren bestrebt, dem Denkmal das hinzuzufügen, was sie schön fanden, und darum sind sie so interessant geworden. Man hat vielfach alte Sachen herausgemerzt und an deren Stelle vollständig moderne, in den „Stil" passende Dinge hineingesetzt, die aber nicht zur Verschönerung dienen und nun auch als moderne, unglückliche Nachbildungen erkannt werden".

In Bayern haben wir jetzt ein Generalkonservatorium der Kunstdenkmale und Altertümer. Bei verschiedenen Anläßen wie z. B. bei der Restaurierung der prot. Kirche in Schweinfurt, hat dasselbe schon kundgegeben, daß in seinem Kollegium der Grundsatz der Purifizierung keine Vertretung mehr findet. In einem Gutachten vom 24. Oktober 1902 stimmt denn auch bezüglich der Restaurierung der Alexanderskirche das Generalkonservatorium dem oben erwähnten obertechnischen Gutachten vollständig bei. Beide sind darin einig, daß der geplante, überaus kostspielige, gewaltig aufstrebende Turmneubau stets einen fühlbaren Kontrast bilden würde mit dem breiten und sehr gedrückten Chor und dem kurzen Langhaus der Kirche; daß auch die Steinfärbung und die scharfumrissene Profilierung des neuen Turmes auf sehr lange Zeit hinaus in einem lebhaften Gegensatz stehen würde zu den verwitterten, eingeflickten und an Ecken und Kanten abgerundeten Flächen und Formen des alten Gotteshauses; daß mit einem Worte zu befürchten stehe, trotz der weitgehenden urd kostspieligen Restauration werde jene harmonische Gesamtwirkung des Bauwerkes nicht erreicht werden, die nach der originalen Schönheit des Dofleinschen Projektes erwartet werden sollte. Am Schlusse seiner Ausführungen befürwortet das Generalkonservatorium dann das folgende: Die Verstärkung der Fundamente, den Ersatz der schadhaften Teile am Äußern und zwar die Wiederherstellung der beiden Ecktürmchen, die Renovation der Portale und der Strebepfeiler, die Auswechselung schadhafter Teile des Mauerwerkes und die Instandsetzung der Fenstermaßwerke; Turm und Dach sind instand zu setzen, wobei zu berücksichtigen sein wird, daß die Erhaltung des Turmes die jetzige Form des Daches bedingt; ob der in Eisen projektierte Dachstuhl notwendig sein wird, nachdem der hölzerne Dachstuhl keinerlei Schäden zeigt, wird noch zu erwägen sein. Im Innern der Kirche wären die Gewölbe im Schiff auszubauen, deren Herstellung in Rabitz empfohlen wird. Nach Entfernung der hölzernen Emporen (die bereits im vorigen Winter stattgefunden hat) wären die steinernen Treppenaufgänge und Brüstungen wiederherzustellen, und nach den Instandsetzungsarbeiten wäre, soweit es sich um die Freihaltung der Steinoberfläche handelt, eine Gesamttönung des Raumes erforderlich, ebenso die Renovation der Grabdenkmäler.

Es war am 14. Dezember 1898, wo nach dem Ergebnis der ersten Untersuchung der schadhaft befundenen Fundamente durch drei Experten Kirchenbauvereinsausschuß und Presbyterium gemeinschaftlich und einstimmig den Beschluß faßten, „den bisherigen Turm der Alexanderskirche, welcher der besterhaltene Teil des Bauwerkes ist, stehen zu lassen und das Restaurationswerk auf die eigentliche Kirche zu beschränken". Hätte man doch in diesem Beschlusse durch nichts und niemand sich mehr irre machen lassen! Statt dessen ist man auf allerlei Projekte gekommen, bis man schließlich auf das Urprojekt wieder verfiel und von dem Presbyterium eine beschlußfähige Äußerung verlangte, ob dasselbe bereit sei, um die Ausführung des Turmprojektes zu ermöglichen, die zu den jetzt vorhandenen 380000 Mark noch fehlenden etwa 80000 Mark durch ein in einer längeren Reihe von Jahren von der Gemeinde durch Kultusumlagen rückzahlbares Anlehen aufzubringen.

Der Beschluß des Presbyteriums war ein ablehnender. Das dem vorhandenen Turme gesprochene Todesurteil hat hoffentlich nun in lebenslängliche Begnadigung sich verwandelt.

Wird es in Zweibrücken voraussichtlich auch nicht so rasch gehen wie in Altmünster, wo man nach acht Jahren schon allgemein einsah, daß die im Interesse der Stileinheit anfangs geplante Beseitigung eines mit dem Langhause nicht harmonierenden Bauteiles „eine unverzeihliche Versündigung" gewesen

wäre, die kommende Generation wird es der Gegenwart gewiß danken, wenn ihr nicht Schulden hinterlassen werden und ein neuer Turm, sondern der alte Turm und noch möglichst viel Geld. Von den vorhandenen 380 000 Mark müßte die Hälfte zu einer würdigen Restaurierung des alten Gotteshauses doch wohl hinreichen, während dann die andere Hälfte mit Zins und Zinseszins von dem nachfolgenden Geschlecht nach Bedarf und nach Geschmack zu einem schmucken, einheitlich stilvollen Neubau mag verwendet werden.

Jetzt schon aber dürfen die Gegner des alten Dogmas von der Stileinheit, wie aus den vorstehenden Ausführungen sich ergeben haben wird, das Bewußtsein haben, daß sie, ob sie auch hier und da für Häretiker noch gehalten werden mögen, nicht zu den Rückständigen gehören, sondern zu den Fortgeschrittenen! —

Für den Arbeitstisch.

1. „Biblische Zeit- und Streitfragen."

Seitdem die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" von Schiele, deren Herausgabe rüstig fortschreitet (Hackmann, Der Ursprung des Buddhismus, 40 Pf., spendet dankenswerte geschichtliche Belehrung; Niebergall, Welches ist die beste Religion? 40 Pf., nennt als solches zwar das Christentum und preist es hoch, stößt aber durch Einseitigkeiten und Übertreibungen ab, seine ganze Betrachtungsweise ist eine solche von unten her), den Kampf der Geister entfesselt, ist es nicht mehr ruhig geworden.

Im Reich Christi unterzieht Lepsius die religionsgeschichtlichen Volksbücher in einer Serie von Artikeln, von denen S. 7—15, 201—242 vorliegen, einer vernichtenden Kritik, die bisher vor allem mit Wernle sich beschäftigen. Die schwachen Punkte seiner destruktiven Kritik werden dargetan, ohne daß die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten des Tatbestandes positiv anerkannt und gewürdigt werden: diese scheinen vielmehr in effekthaschender, manchmal profaner Rhetorik zu verdunsten (oder verdunsten zu sollen). Vgl. auch Wernles Entgegnung in der Chr. Welt Nr. 27, die trotz allem an Sachlichkeit jedenfalls Lepsius überragt.

Allen Angriffen von der „Rechten" zum Trotz gibt Erich Foerster, Weshalb wir in der Kirche bleiben (Tübingen, Mohr 40 Pf.) in ruhiger Erörterung der landeskirchlichen Versammlung in Berlin und ihren Gesinnungsgenossen die Gründe an, die ihn und seine Freunde zum Bleiben in der Kirche berechtigen. Anders freilich meint es

Nagold, Christus und die Zukunft unserer Landeskirchen (Stuttgart, Gundert. 50 Pf.), der in einem Vortrag, vor der Jahresversammlung der Evangelisch-kirchlichen Vereinigung in Stuttgart gehalten, sich dem Parteitreiben und dem Geiste der landeskirchlichen Berliner Versammlung abhold zeigt, aber bei völliger Entschiedenheit des positiven Glaubensstandpunktes und so sehr er zu einem wirklichen Verständnis des Ernstes der kirchlichen Lage anleiten möchte, als einzigen Ausweg eine Scheidung der Positiven und Liberalen vorschlägt.

In ähnlicher Weise will der Einsicht und der Verständigung dienen La Roche, Das Positive in D. Fischers Vortrag (Berlin, Nauck. 50 Pf.). Ein Gegner Fischers und Schüler Glogaus, bietet er zunächst Andeutungen seines eigenen theologischen Standpunktes, stellt dann das Positive, Gemein-christliche in Fischers Vortrag auch mit Benützung seiner anderen Schriften heraus und richtet an beide Seiten ernste Mahnungen. Endlich ruft Freund, Zur Gerechtigkeit und Buße (Langensalza, Beltz. 30 Pf.) in einem Nach-

wort zur landeskirchlichen Versammlung vom 2. Mai die Positiven als ihr Gesinnungsgenosse auf, auch dem theologischen und kirchlichen Widersacher Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und auch in den eigenen Reihen ein gut Teil Versäumnis und Schuld zu suchen (vgl. Chr. Welt 1905 Nr. 26).

Bei diesem Wirrwarr der Stimmen ist es nicht leicht, sich zurechtzufinden und klarzusehen. Und doch ist dieser Wirrwarr, recht betrachtet, als solcher erfreulich.

Man sieht doch: die religiöse Frage, die Frage aller Fragen, steht zurzeit im Vordergrund des Interesses. Vieles hat dazu beigetragen, daß es so ist. Erfreulicher noch, daß die religiöse Frage zugleich eine Bibelfrage ist. Nichts interessiert das Geschlecht unserer Tage so, als alles, wobei Religion und Bibel beteiligt sind.

Viele suchen, suchen mit Ernst. Sie wollen in allem, auch in Religion und Bibel, die Wirklichkeit sehen. Sie wollen Gewißheit. Sie wollen Fortschritt. Sie ahnen, sie erkennen, daß der Christenglaube trotz allem Realität, die höchste Realität im menschlichen Geistesleben ist, trotz aller Erfindungen und Entdeckungen des 19. Jahrhunderts, trotz aller Fortschritte in Natur- und Geisteswissenschaft. Sie fragen: Wo ist der Friede für mein Herz? Das Glück der Völker?

Andere hat eine gewisse Bangigkeit ergriffen. Sie waren von Kindesbeinen an im Besitz des Christentums fest, hielten die Bibel hoch als ihr größtes Heiligtum, hatten in den Bekenntnissen vom Apostolikum an bis hin zur Augustana oder dem Heidelberger Katechismus die gottgeoffenbarte Wahrheit. Da kamen welche, die es wissen mußten, und störten oder zerstörten ihnen diesen Besitz, ließen vom ersten Buch Mose bis zur Offenbarung kein Kapitel, keinen Vers unangetastet. Wer sollte sich da nicht beunruhigen?

Die Kirche hat etwas versäumt, weil sie zu wenig für das Bibelverständnis, für die Einführung des Christenvolkes in die neuere Bibelforschung getan hat. Die Theologie hat manchmal unrecht gehandelt, wenn sie haltlose Hypothesen, Augenblickseinfälle, mißverständliche Neuerungen mit wichtigtuendem Geschrei an die weiteste Öffentlichkeit brachte. Es ist Zeit, daß Kirche und Theologie das wieder gutmachen.

Jetzt ist ein Versuch gemacht worden, die Ergebnisse positiv-theologischer Forschung den Kreisen der Gebildeten zuzuführen.

Es gibt noch eine positive oder kirchliche Theologie, soviel ein derartiger Name schon gescholten, sooft er für veraltet, unbrauchbar erklärt worden ist. Es gibt eine gemeinsame Grundlage, auf der sich alles, was positiv heißt in Kirche und Theologie, zusammenfindet, so mancherlei Geister hier arbeiten, so verschieden ihre Forschungsergebnisse im einzelnen oft sein mögen.

In folgenden Hauptpunkten ist die positive oder kirchliche Theologie eins:

1. daß es eine wirkliche Offenbarung Gottes gibt, die in der Bibel ihren spezifischen Ausdruck hat und nicht nur mit geschichtlicher Entwicklung zusammenfällt;

2. daß Jesus Christus, wesenhafter Sohn Gottes von Ewigkeit her und der Welt Heiland, auf Seiten Gottes der Menschheit gegenübersteht, nicht bloß der Menschheit schönste Blüte und erhabenster Heros ist;

3. daß das Christentum nicht bloß die letzte und höchste, nicht eine Religion unter vielen, sondern die absolute, unüberbietbare Religion der Erlösung und Versöhnung, die einzige Religion im vollkommenen Sinne des Wortes ist;

4. daß, da die Sünde der Leute Verderben und die Gnade Gottes in Christo ihre einzige Rettung in Zeit und Ewigkeit ist, das Ende der Weltentwicklung eine Neuschöpfung ist, zu der Gott selbst und allein durch die reale Wiederkunft Jesu Christi das Zeichen gibt, die er trotz alles Widerstandes des

Unglaubens, der Christusfeindschaft und der Gottvergessenheit siegreich herbeiführt und durchführt. In diesem Sinne wollen Die Biblischen Zeit- und Streitfragen [Lichterfelde, Runge[1]] den Gebildeten, Theologen und anderen, zur Aufklärung dienen und denen, die Wahrheit und Klarheit, höchste Zier des Christen und der Kirche, suchen, Führer sein. Aus der Feder sachkundiger, meist im akademischen Amt stehender Forscher wird hier der großen Öffentlichkeit geboten, was in ernster theologischer Arbeit gewonnen und aus irgend einem Grunde die Gegenwart zu interessieren geeignet ist. Es ist den Bemühungen der Herausgeber, von denen B. das alttestamentliche, Professor Lic. Dr. Kropatscheck in Breslau das neutestamentliche Gebiet vertritt, gelungen, fast alle kompetenten Fach- und Gesinnungsgenossen für das große Werk zu gewinnen, um das sich übrigens auch D. Seeberg in Berlin große Verdienste erworben hat. Es steht dem Schreiber dieser Zeilen nicht zu, ein Urteil über Wert und Erfolg zu geben. Das Unternehmen liegt der Öffentlichkeit vor: mögen die von rechts und links urteilen, und falls sie verurteilen, es besser machen!

2. Parerga.

1. Lutherana. Luthers Werke von Buchwald, Kawerau u. a. (Berlin, Schwetschke & Sohn. 3. Aufl., jeder Band 2,50 Mk.). Band 2 enthaltend u. a.: Von dem Mißbrauch der Messe, Wider den Stand des Papstes und der Bischöfe, Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Band 3 bringt u. a. den kleinen und großen Katechismus, An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes (vgl. Stud. S. 245); Band 4 eine Reihe kleinerer reformatorischer und polemischer Schriften, z. B. Warum des Papstes Briefe von Luther verbrannt sind, Wider das Papsttum zu Rom; Band 5 und 6 Predigten und erbauliche Schriften. — Die vorliegende dritte Auflage ist der unveränderte Abdruck der beiden ersten, so daß wir z. B. in Band 2, wiewohl laut S. 378 die Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ „unverkürzt“ wiedergegeben werden soll, dennoch hie und da Auslassungen bemerkt haben, z. B. S. 425 Z. 8 fehlen die Worte: „Dabei hüte er sich, den Anspruch zu erheben, eine Messe darzubringen“, ähnlich S. 440 Z. 2, 14, 15, S. 441 Z. 12, S. 452 Z. 11, S. 453 Z. 9, Z. 4 von unten. Ferner ist S. 454 statt „sie“ „er“ zu lesen, S. 426 heißt der Papst „Gregor“, der S. 427 „Gregorius“ heißt. Diese herausgerissenen Beispiele mögen zeigen, daß eine Revision der früheren Auflagen nicht ganz überflüssig gewesen wäre. — Dreising, Was hat unsere Zeit Luther zu verdanken? (Grunewald, Troschel. 20 Pf.), ein Vortrag, der in volkstümlicher, ansprechender Darlegung Luthers Verdienste und Vorbildlichkeit auf dem Gebiet der Kirche, der Wissenschaft und des sozialen Lebens aufzeigt. — Cölle, Der kleine Katechismus Luthers (Hannover, Sponholtz. Geb. 30 Pf.), eine Textausgabe für Schule, Kirche und Haus. — Buchwald, Lutherlesebuch für das evangelische Volk (Hamburg, Schloeßmann. Geb. 5 Mk.): ein vortrefflicher Gedanke, das Beste aus Luthers Werken aus der Feder eines Lutherkenners ersten Ranges der Allgemeinheit in einem handlichen Bande vorzulegen. Nur schade, daß diese Art „Selbstbiographie“, wie sie gedacht ist, selten unverkürzte Schriften bringt: u. E. müßten Sachen, wie die Auslegung des

[1]) Herausgeber: Boehmer und Kropatscheck. Jedes Heft 40—50 Pf., 2—4 Bogen stark. Abonnenten erhalten 12 Hefte zu 4,80 Mk. Erschienen sind bisher Köberle, Das Rätsel des Leidens (Hiob), Weiß, Markus-Evangelium, Barth, Johannes und die Synoptiker, R. Seeberg, Das Abendmahl, Riggenbach, Die Auferstehung, Juncker, Das Gebet bei Paulus. Was die Zukunft bringen soll, besagen die Umschlagseiten jedes Hefts.

Vaterunsers, Sermon vom ehelichen Stand, An den christlichen Adel deutscher Nation u. dergl. nicht auf so dürftige Auszüge, wie es hier geschieht, beschränkt, sondern in ihrem vollen Umfang vorgelegt werden. Lieber könnten dafür einige Briefe wegfallen. Vor allem aber sollten doch in einem „Lutherlesebuch" die beiden Katechismen nicht fehlen! — Derselbe Lutherforscher hat Ungedruckte Predigten Luthers aus den Jahren 1537—1540 (Leipzig, Strübig. Lief. 1—6 zu je 60 Pf.) zum ersten Male herausgegeben, die eine wichtige Ergänzung zu unserer Kenntnis der homiletischen und exegetischen Tätigkeit Luthers darstellen. Wir behalten uns vor, auf das Werk zurückzukommen, sobald es abgeschlossen vorliegt. — Luthers Großer Katechismus (Zwickau, Hermann. 3. Aufl. 1,40 Mk., geb. 2 Mk.). — Luthers deutsche Briefe, ausgewählt und erläutert von Buchwald (Leipzig, Bernhard Richter. 2 Mk.).

2. Erbauliches. Kluckhuhn, Evangelische Zeugnisse aus dem Psalter, 50 Predigten (ebd. 3 Mk., bevorwortet von Oettli). — Dannert, Das Kreuz von Golgatha. 21 Betrachtungen (Kassel, Röttger. 1,20 Mk. kart., 1,80 Mk. geb.). — Frohe Botschaft (ebd. 1,50 Mk. geb.), ein Jahrgang Predigten von Eulemann, Dammann, Michaelis, Schrenk und Wittekindt, auf schlechtem Papier, aber voll guten Ewigkeitgehalts, erwecklich und anpackend. — Grünhagel, Wo gehst du hin? Ein Jahrgang Predigten, schlichte Zeugnisse von Jesus auf Grund je einer biblischen Frage und biblischen Antwort, die von tiefem Ernst, großem Eifer und anschaulicher Darstellung getragen sind, und das alles im Sinne von Apg. 16, 30. 31 (ebd. 6 Mk., geb. 7,50 Mk.). — Renkewitz, Die mich frühe suchen, finden mich. Kinderstunden aus der Brüdergemeine, mit Vorwort von Bauer (Leipzig, Jansa. 1 Mk.). — Leitsterne für jung und alt (Leipzig, Schimmelwitz. 1 Mk., geb. 1,50 Mk.) in 150 Distichen. —

3. Schöne Literatur. Von der S. 246 angezeigten Reuter-Ausgabe ist Band 2 und 3 erschienen (Leipzig, Bibliogr. Institut. Je 2 Mk.). Seelmann hat hier in sachkundiger Weise „Ut mine Stromtid" eingeleitet, mit Anmerkungen versehen, erläutert; nicht minder hat er die „Franzosentid" durch selbständige Forschungen einem tieferen Verständnis zugeführt. Alles aber dient dazu, den Genuß der Reuterschen Werke zu erhöhen. — Die 1904 S. 255 angezeigte Goethe-Ausgabe (Leipzig, Bibliogr. Institut. Jeder Band 2 Mk.) ist inzwischen rüstig fortgeschritten. Band 1—15 umfassen in der früher gerühmten Ausstattung und inneren Gediegenheit alles, was literarisches Interesse bei der Allgemeinheit voraussetzen darf. Von Band 16 an beginnt derjenige Teil von Goethes Werken, der mehr dem engeren Kreise der Interessenten, zumal der Forscher, angehört: also Band 16 „Tag- und Jahreshefte", Band 17 Reisen und Briefe usf. — Vogt und Koch, Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (Leipzig, Bibliogr. Institut. 2 Bände zu je 10 Mk. 2. Aufl., mit zahlreichen Abbildungen), ein von Fachleuten auf Grund von Quellenforschung gearbeitetes gemeinverständliches Werk, von dem jeder Verfasser einen Band übernommen hat. Beide fassen Literaturgeschichte als einen Teil der allgemeinen Geschichte des Volks und charakterisieren demgemäß die Literaturwerke als Spiegelungen des nationalen Geisteslebens der betreffenden Epoche. Sie geben reichliche Proben der Werke und die wichtigsten Literaturnachweise. Alles in allem: ein Prachtwerk nach Inhalt und Ausstattung, das den höchsten Ansprüchen genügt. — Von Meyers Großem Konversationslexikon (Leipzig, Bibliogr. Institut) ist der 10. Band (Jonier bis Kimono) erschienen (10 Mk.). Was zum Ruhm des trefflichen, auch in theologischen und kirchlichen Fragen nicht unergiebigen Werkes früher gesagt ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Der 10. Band reiht sich seinen Vorgängern

würdig an. Im einzelnen sei nur auf die ausführlichen Aufsätze über Islam, Italien, Japan (behandelt den Krieg bis 1. März 1905) hingewiesen. Ins theologische und kirchliche Gebiet gehören u. a. Isaak, Ismael, (selbst) Jachin und Boas, Jehu, Jerusalem, Jesaja, Jesuiten, Jesus Christus (leider nicht immer zuverlässig, mindestens recht einseitig), Josephus, Juden, Kahnis (hier fehlt die Angabe des Todesjahres). — Emil Frommel, Volksschriften Nr. 1—20 (Berlin, Wiegand & Grieben. Je 20 Pf., zum Teil 2. Aufl.): sie brauchen nur genannt zu werden, um jedermann zur Beschaffung von Volksbüchereien, zur Benutzung im Konfirmandenunterricht usw. zu reizen. — Th. v. Salbern, Diakonissenleben (Berlin, A. W. Hayns Erben. Geb. 3 Mk.), bietet Erinnerungen aus alter und neuer Zeit, eine Sammlung von kleinen Gelegenheitsschriften, die einen Einblick in die Schönheit unserer „geliebten Diakonie" gewähren sollen und vielfach auch gewähren.

Zur Schillerfeier. Weddigen, Den Manen Schillers (Halle, Gesenius. 60 Pf., in Massen billiger), gibt einen kurzen Lebensabriß und beschreibt seine Ruhestätte und Denkmäler im deutschen Sprachgebiete: 20 hochfeine Abbildungen sind beigegeben. — Petrich, Friedrich v. Schiller (Hamburg, Rauhes Haus. Kart. 80 Pf., fein geb. 1,50 Mk. In Massen billiger), erzählt dem deutschen Volke und seiner Jugend von Schillers Lebensgang und Dichtungen, berücksichtigt besonders des Dichters Stellung zum christlichen Glauben und zum deutschen Vaterland. — Dasselbe in Heftausgabe zur Massenverbreitung: 15 Pf., in Massen billiger. — Graebert, Schillers Familienleben (Berlin, Nauck. 50 Pf.): auf 35 Seiten wird das namentlich im Vergleich mit Goethe so glückliche Familienleben Schillers gezeichnet und ein Moment, das die Kirche und das Volk nahe angeht, würdig zur Geltung gebracht. — Kohut, Schiller als Humorist (Groß-Lichterfelde, Eißelt. 2 Mk.): ein anerkannter Schillerkenner weist hier aus Schillers Werken, zumal Schauspielen und Tragödien, nach, was Schiller an Humor, Ironie, Satire u. dergl. zu eigen hatte. Mancherlei, was sonst schwer oder gar nicht zugänglich ist, ist mit herangezogen. Eine eigenartige, beachtenswerte Ergänzung zu den anderen Schillerschriften! — Mauch, Schiller-Anekdoten (Stuttgart, Lutz. 5. u. 6. Tausend. 2,50 Mk.), bringt Charakterzüge und mancherlei Einzelheiten, ernste und heitere Bilder aus dem Leben des großen Dichters, darunter manches, was sonst wenig bekannt ist. Indem das Buch den Lebensgang Schillers verfolgt, ist es gleichfalls eine Ergänzung (kein Ersatz, wenngleich es so scheint) der Biographie.

Stilgebauer, Götz Krafft, Band 3: Im engen Kreis (Berlin, Bong. 4 Mk.), erzählt im Stil von Band 1 und 2 (s. 1904 S. 695. 1905 S. 49) die Geschichte einer Jugend weiter, Ein Freiwilligendienstjahr in München mit Freud und Leid, mit ernsten und unerquicklichen Erlebnissen: so nett einzelne Parteien, so sympathisch einige Personen gezeichnet sind, das Ganze ist in ästhetischer wie ethischer Hinsicht nicht befriedigend.

4. Verschiedenes. Zieler und Scheffer, Das akademische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Handbuch für die Universitäten des Deutschen Reiches. 1 Bändchen: Die theologischen Fakultäten (Leipzig, Scheffer. 2 Mk.). — Scheffer und Zieler, (Aschersons) Deutscher Universitätskalender für das S.-S. 1905 (1. Teil: Deutsches Reich. Leipzig, Scheffer, 1905. 1,50 Mk.): diese 67. Ausgabe enthält wieder manche Verbesserungen, z. B. die Geburtstage sämtlicher Dozenten, eine Personalchronik der Universitäten, Übersicht über die akademische Presse. — Strauß, Auf dunklem Pfad (Bertelsmann, Gütersloh. 4 Mk.), bietet volkstümliche Aufklärungen über allerlei geheimnisvolle Erscheinungen und Kräfte, die jedermann bekannt und von den meisten gar nicht oder falsch ver-

standen werden. Hier wird ihre wahre Quelle und Bedeutung nachgewiesen. Ein hochinteressantes, für den Geistlichen wie Volksfreund ungemein lehrreiches Buch! — Stober, Was versteht der Katholik und was der Protestant unter Kirche? (Leipzig, C. Braun. Flugschrift des Ev. Bundes. 45 Pf.). Eine gemeinverständliche Darstellung und evangelische Beleuchtung der römischen Grundlehre. — Konstanze von Franken, Katechismus des guten Tones und der feinen Sitte (Leipzig, Max Hesse. 11. Aufl. Geb. 2,50 Mk.). Die Verfasserin versteht es, die äußeren Formen, die sie beherrscht, auf ihren sittlichen Ursprung zurückzuführen. Dadurch ist das Buch unter vielen seiner Genossen ausgezeichnet. — Gsell Fels, Italien in sechzig Tagen (Leipzig, Bibliogr. Institut. Geb. 9 Mk.), ein Reiseführer von über 700 Seiten, der für den praktischen Gebrauch in zwei Teile zerlegt werden kann, der 11 schöne Karten und 20 Pläne enthält, alles tunlichst kurz und übersichtlich angibt, was der Vergnügungs- oder Erholungsreisende bedarf, und Lust macht, wenn nicht 60 Tage, so doch die Hälfte oder einen noch kleineren Teil auf das schöne Land des blauen Himmels und der Künste samt klassischer Erinnerungen zu verwenden, ohne durch Tierquälerei, Unsauberkeit und andere weniger angenehme Erscheinungen sich stören zu lassen, vielmehr ihnen nach Kräften entgegenzutreten. Die Angabe der Gasthöfe und Wirtshäuser macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Weiter südlich als Neapel reicht das Buch nicht. — Der Bund Heimatschutz (s. S. 192) hat an zweiter Stelle veröffentlicht: Schultze-Naumburg, Die Entstellung unsres Landes (Gebauer-Schwetschke, Halle a. S. 80 Pf.). „In alten Büchern und Reisebeschreibungen findet man oft gesagt, daß Deutschland ein unendlich schönes Land sei, und daß es eine Lust wäre, durch seine Städte, Dörfer und Wälder zu wandeln. — Ein solches Wort wird unsern Kindern nur noch ein Traum aus vergessenen Tagen sein.“ So beginnt die Darstellung, die in Wort und Bild zeigt, wie unsere Heimat in kürzester Zeit eine Stätte öder Nüchternheit und trauriger Unkultur zu werden droht. Das Auge diesen Jammer erkennen zu lehren durch Gegenüberstellung alter guter Bauten und neuer charakterloser — das ist die Aufgabe, die sich der Verf. stellt und löst. Und damit ist der erste schwere Schritt getan.

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Die Liebe bei den Synoptikern und bei Johannes.

In einer Reihe von wichtigen Zügen stimmt die Darstellung des Johannes mit der der Synoptiker überein.

1. Beide schildern Jesu Wirken als allmächtige Liebe, nach beiden hat er seinem eignen Worte gemäß keine Bitte um Hilfe abgewiesen.

2. Nach beiden Berichten schlägt Jesus die Zeichenforderungen, die ihren Grund nicht in der Not, sondern im Unglauben haben und also nicht um Hilfe bitten, sondern eine Legitimation Jesu und ein Glaubensmotiv fordern, regelmäßig ab.

3. Nach beiden Berichten will Jesus durch seine allmächtige Liebe Glauben erwecken.

4. Nach beiden fordert Jesus um seiner Liebe willen für sich eine Liebe, die jeder andern Liebe voran geht, ja die in Gegensatz zu ihr tritt und sie zerstört. Durch die Liebe zu Jesus geht mit der Eigenliebe auch alle natürliche Liebe unter.

5. Nach beiden Berichten ist die Liebe Jesu Gnade, d. h. er schließt das Gericht aus seiner messianischen Aufgabe aus.

6. Nach beiden hat Jesus als die höchste Äußerung seiner Liebe nicht seine Heilungen, sondern die Sündenvergebung, die Gnade angesehen.



7. Nach beiden vergibt Jesus die Sünden im Namen Gottes, d. h. er handelt auch hier in allmächtiger Liebe.

8. Nach beiden sieht Jesus sein Wort als seine höchste Gabe an, weil er mit demselben das Reich Gottes oder das ewige Leben gibt.

9. Nach beiden beurteilt Jesus selbst seinen Tod als eine Tat seiner Liebe. Er sieht seinen getöteten Leib und sein vergossenes Blut als eine Gabe an, durch welche er den Seinen die Sündenvergebung oder das ewige Leben gibt.

10. Nach beiden hat Jesus das Liebesgebot als das eine höchste Gebot gegeben.

11. Nach beiden fordert das Liebesgebot die Liebe zu Gott und zu den Menschen.

12. Nach beiden hat Jesus die Liebe nicht nur gefordert, sondern geweckt.

13. Nach beiden hat Jesus als höchste Liebespflicht gefordert, das, was er selbst gegeben hat, weiter zu geben, und die Unterlassung dieser Pflicht mit dem Gericht bedroht.

Johannes unterscheidet sich dadurch von den Synoptikern, daß er erst die ganze Liebe, die die höchsten Äußerungen in sich schließt, Liebe nennt. Nach beiden ist Liebe etwas Vollkommenes, Ganzes. Der Unterschied entspricht genau der im Glaubensbegriff vorliegenden Differenz. Wie Jesus nach den Synoptikern jedes wirkliche und ganze Vertrauen ohne Rücksicht auf den Inhalt der Bitte, in der es sich äußert, Glauben nennt, während er nach Johannes erst die Zustimmung zu seiner Messianität als Glauben anerkennt, so erkennt er auch nach den Synoptikern jede, auch die kleinste Wohltat als Liebe an, die mit dem Himmelreich belohnt wird. Liebe ist etwas Ganzes, wo sie überhaupt ist, ist sie ganz. Johannes kehrt diesen Grundsatz um: nur die ganze Liebe, die alles getan hat, was zu tun ist, ist Liebe. Daraus ergeben sich im einzelnen folgende Differenzen.

1. Für Johannes liegt in jedem Wunder Jesu sein ganzes und höchstes Ziel. Er bietet mit jeder Hilfe das Himmelreich an, jedes seiner Werke stellt sein eines Werk dar.

2. Da der Tod Jesu die höchste Äußerung seiner Liebe ist, so hebt er von Anfang an seinen Willen zum Sterben hervor.

Ebenso sieht Johannes im Haß den Willen zum Töten, er sieht deshalb in dem ersten Gegensatz seiner Gegner den Entschluß, Jesum zu töten.

3. Johannes stellt von der gesamten Predigt Jesu nur das Liebesgebot dar. Alle die mannigfachen und konkreten Aufgaben und Probleme, die nach den Synoptikern besprochen werden, fallen bei Johannes fort. Da sich im Liebesgebot der Wille Jesu zusammenfaßt, so hat Johannes die Absicht, auch bei seiner Darstellung den ganzen Willen Jesu unverkürzt und vollständig wiederzugeben. Faßt sich wirklich in das Liebesgebot der ganze Wille Gottes und Jesu zusammen, so ist mit dem höchsten Gebot Jesu sein ganzes Gebot wiedergegeben. Diese Reduktion der Predigt Jesu entspricht also nur der Eigentümlichkeit des Johannes, nur die höchste Äußerung zu geben, in der Meinung und Absicht, damit das Ganze zu geben.

4. Aber auch in der Wiedergabe des Liebesgebots selbst setzt sich diese Eigentümlichkeit der johanneischen Denk- und Darstellungsweise fort. Während die Synoptiker vor allen Dingen Worte Jesu über die Wohltätigkeit geben, während sie bei ihm freilich nicht die einzige und erst recht nicht die höchste, wohl aber die gewöhnlichste und einfachste Form der Liebesübung ist, überspringt Johannes diese Äußerung der Liebe vollständig. Statt dessen nennt er nur die höchste Liebesäußerung, das Geben der Seele und die Mitteilung der Gabe Christi, durch welche die Gemeinde gestiftet wird. Auch dies tut er nicht in der Absicht oder in der Meinung, die Predigt Jesu zu entstellen, sondern wiederum in der Überzeugung, mit der höchsten Äußerung der Liebe die ganze Liebe darzustellen. Mit der Liebe, die er darstellt, ist die Bereitwilligkeit zu jeder anderen Gabe da, und erst mit dem Willen, den Johannes beschreibt, ist die Liebe wirklich und ganz da. Er nennt deshalb als Hemmung der Liebe nicht den Geiz, sondern nur den Ehrgeiz. Liebe ist ihm ein Wirken. Beim Wirken besteht die Wahl zwischen dem Wirken für sich oder für andere, dem Ehrgeiz oder der Liebe.

Bei den Synoptikern stehen die Gebote Jesu in ihrer Vielheit und Mehrheit nebeneinander, durch verschiedene Anlässe hervorgerufen als Antworten auf bestimmte Fragen und Auskünfte in verschiedenen Situationen. Ihre Darstellung

hat den Wert konkreter Anwendung des Liebesgebots in bestimmten Lagen. Jesus gibt keine Ethik, er ist kein Theoretiker, sondern beantwortet immer nur die Frage, was jetzt und hier Gottes Wille ist. Daran konnte und kann sich das Mißverständnis heften, daß Jesus keinen einheitlichen Willen, kein klares und festes Ziel gehabt habe, sondern über allerlei Fragen allerlei Auskunft gegeben habe, Kasuistik. Damit war die Gefahr einer neuen Gesetzlichkeit gegeben, als sei der Wille Jesu geschehen, wenn seine einzelnen Gebote erfüllt seien, Eid und Ehescheidung vermieden, Almosen gegeben usw. Johannes übergeht daher alle diese Einzelheiten und gibt auf die Frage nach Ziel und Willen Jesu die Antwort: die Erweckung der Liebe.

(Aus Lütgert, Die Liebe im N. T., S. 165—167.)[1])

2. Jesu Gebetsleben.

Es gehört mit zu den Kennzeichen der naiven Treue unserer Überlieferung, daß sie uns an der Stelle, wo sich das Leben und Weben echter Frömmigkeit am deutlichsten offenbart und zugleich am scheusten verhüllt, nicht ohne hinreichende Kenntnis läßt. Ohne den Vorhang niederzureißen, gestatten uns die alten Erzähler doch den Eintritt in das Allerheiligste Jesu.

Als sei es etwas Alltäglich-Selbstverständliches, jedenfalls nichts Charakteristisches (weil Hunderttausende dieselben Gesten mit Händen, Knien und Lippen nachmachen), haben die Forscher das Gebetsleben Jesu zwar nicht ignoriert, aber fast alle in den Hintergrund gestellt. Es gibt über dieses — wenn wir uns auf dem Boden der Religionsgeschichte befinden — zentrale Thema nicht den hundertsten Teil der wissenschaftlichen Literatur, die über bestimmte Einzelheiten aus dem

---

[1]) Das unlängst erschienene Werk unseres hochverehrten Mitarbeiters Professor D. Lütgert, dem die vorstehenden Ausführungen entnommen sind (eine zweite Probe soll im nächsten Heft folgen) betitelt sich: Die Liebe im Neuen Testament und möchte ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums sein. Nicht bloß eine Geschichte des Liebesgebots oder des Liebesgedankens, sondern eine Geschichte der Liebe selbst soll gegeben und das Neue an ihr aufgezeigt werden. Lütgert bekennt selbst bescheiden genug, daß diese Aufgabe von ihm „nur annäherungsweise und vielleicht sehr unvollkommen gelöst“ (VII) sei. In neun Kapiteln wird nacheinander überaus lichtvoll und leichtverständlich behandelt: die Liebesübung in der palästinischen Synagoge; der Einfluß des Hellenismus auf Verständnis und Übung des Liebesgebots; die Liebe in den synoptischen Evangelien; die Liebe im Johannesevangelium; die Liebe in der ersten Gemeinde; Paulus, die Pastoralbriefe, Paulus und Jesus; die katholischen Briefe und der Hebräerbrief; Liebe und Zorn in der Apokalypse; Schluß (Ergebnisse). — Bei aller Verdienstlichkeit des Werkes, die wir ganz besonders in der Hervorhebung der Person Jesu finden, können wir nicht umhin, zu gestehen, daß wir der Exegese des geehrten Verfassers nicht immer zu folgen in der Lage sind, weil uns manchmal zuviel in den Text hineingelesen zu sein scheint, indem erklärt werden soll, was nicht zu erklären ist und nicht erklärt werden soll: man läuft dann Gefahr, willkürlich zu werden, Differenzen zu verdecken und zu verwischen, eine Gefahr, der der Verfasser nicht immer entgangen zu sein scheint. Von Einzelheiten sei dies und das herausgegriffen. S. 24, 26 und sonst scheint uns das Judentum zu ungunsten der Originalität Jesu herausgehoben oder idealisiert, wofür Lütgert selbst im folgenden Zeuge ist. Die Erörterung S. 69 darüber, daß und warum Jesus wohl den Kranken zur Gesundheit, nicht aber den Armen mit Geld geholfen hat, befriedigt schwerlich. Es entsteht doch, um an Lütgerts Gedankengang anzuschließen, die Frage: warum ist Gesundheit etwas Göttliches, Geld etwas Menschliches? Vielleicht darf man sagen: weil Gesundheit die erste Bedingung ist, damit der Mensch seinen gottgegebenen Beruf auf Erden zu erfüllen in der Lage ist, Geld aber keineswegs, sondern dafür nur sehr mittelbar in Betracht kommt oder wenigstens zur Zeit Jesu kam. Daß Jesu Gebet selten erwähnt sei (174), darf man schwerlich sagen: man vergleiche hierzu, was Deißmann, Christliche Welt 1899, Sp. 701 ff. und in den Beiträgen zur Weiterentwicklung S. 95—108 ausführt. Von Polemik hält sich das Buch im allgemeinen zurück, nur vereinzelte Proteste gegen Bousset, Wrede, Wernle, Holtzmann finden sich.

religiösen Begriffsschatze Jesu vorliegt. Und doch ist Religion überall da, wo sie in Menschen lebendig ist, Gebet, und es gibt für den Erforscher der Religion und der Religionen keine lehrreicheren Quellen als die Gebete und die Zeugnisse über das Gebet. Sie charakterisieren eine Religion, eine religiöse Schicht, einen Frommen besser als Mythologie, Legende, Dogma, Moral oder Theosophie. Es ist z. B. einer der empfindlichsten Mängel in der Überlieferung der griechischen Religionsgeschichte, daß sie uns verhältnismäßig so wenig Gebete erhalten hat. Man könnte Religionsgeschichte schreiben als Geschichte des Betens. Darum glauben wir der Seele Jesu am nächsten zu kommen, wenn wir ihre betenden Atemzüge belauschen dürfen. Die Forschung über den Begriff „Menschensohn" in allen Ehren! Wer aber das Beten Jesu ignoriert oder bloß in einer Anmerkung abmacht, der bleibt vor dem Vorhang stehen, anstatt das Sanktissimum zu betreten. Und so sei, was die Bücher in den Winkel gestellt haben, von der Skizze ins hellste Licht gerückt.

Jesus hat ein reiches Gebetsleben gehabt. Der Sohn Israels war aufgewachsen in der Lebensluft des Psalters, des Bekenntnisses „Höre Israel" und jener tief empfundenen, weihevollen Bitten- und Dankesworte, die in den älteren Zeilen des Achtzehngebetes erhalten sind. Kein Stück Brot wurde gebrochen, keine Weintraube genossen ohne Danksagung. Daß damals allgemein das Gebet im Judentum zur bloßen Leistung der Lippen herabgesunken sei, kann nur von jenen Advokaten des Christentums behauptet werden, die den Herrn zu ehren glauben, indem sie seine Heimat verunehren. Es hat trotz aller Veräußerlichung der Gebetspraxis und trotz aller Gebetskasuistik der Theologen zur Zeit Jesu so wenig an andächtigen Betern gefehlt, wie in den Tagen der Reformation unter den Katholiken. Neben dem betenden Pharisäer steht der betende Zöllner: Jesus selbst hat diese beiden Typen festgehalten. Er ist, das bedarf keines Nachweises, das Kind eines betenden Hauses und eines betenden Volkes. Und so übt er pietätsvoll die Sitte des Tischgebets, ja er lebt so sehr im Psalter, daß er in Psalmworten zu seinem Gott schreit, als die Todesnot das eigne Wort ersterben läßt: er hat, was am Anfange des „Höre Israel" steht als das erste und wichtigste Gebot bezeichnet, wie er auch die im „Höre Israel" vorgeschriebenen symbolischen Zeichen am Obergewand getragen hat.

Aber er hat nicht nur aus Pietät gebetet; er redete mit seinem Gott nicht nur in den alten teuern Formeln, die von den Müttern weitergegeben werden von Geschlecht zu Geschlecht und in festen Stunden ihre Gebetsgemeinde finden. Die Evangelien sind voll von Andeutungen eines selbständigen Gebetslebens Jesu:

Und früh morgens noch im Dunkeln stand er auf und ging hinaus und zog an einen einsamen Ort, und daselbst betete er.

Und er ging hin auf den Berg, um zu beten.

Es begab sich aber zu der Zeit, daß er hinausging auf den Berg, um zu beten, und er blieb über Nacht im Gebet zu Gott.

Und es begab sich, da er allein war und betete ...

Er nahm zu sich Petrus, Jakobus und Johannes und ging auf den Berg, um zu beten.

Und es begab sich, daß er an einem Orte war und betete.

Wer diesen wundervollen knappen Sätzen nur eine Ahnung des Verständnisses entgegenbringt, der weiß: hier liegen die Wurzeln des innern Lebens Jesu. Natürlich, sie liegen nicht sichtbar vor unsern Augen. Mit dem Worte an die Jünger: „Du aber, wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein und schließe die Türe zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen", hat Jesus der Beter sein Selbst gezeichnet; durch dieses Wort hindurchblickend sehen wir ihn selbst an jenen einsamen, wüsten Stätten in der Nacht auf den Knien liegen: er ist allein mit seinem Gott, und was er mit ihm geredet hat, das ist von keines Menschen Griffel festgehalten. Die Wurzeln der Zeder sind verborgen im heiligen Erdreich.

Und doch liegen einige der stärksten Wurzeln ein paar Spannen lang am Tage. Es ist von hoher Bedeutung, daß es eine Gebetsstunde war, in der Jesus nach seiner Taufe durch Johannes eine entscheidende Offenbarung empfing. Daß im übrigen nur ganz wenige Gebete Jesu uns überliefert sind, liegt im Wesen seines Betens begründet und spricht für die Zuverlässigkeit der Überlieferung. Auch daß diese überlieferten Gebete Jesu außerordentlich kurz sind, ist eine Gewähr

ihrer Echtheit. Es können nur wenige, ganz vereinzelte Fälle gewesen sein, in denen die Jünger den Beter Jesus haben belauschen dürfen. Aber was sich ihnen in solchen Augenblicken eingeprägt hat, das haben sie der Vergessenheit entrissen. Ja, als die Worte Jesu für griechische Jünger übersetzt wurden, hat man bei seinen Gebeten da und dort sogar den ursprünglichsten semitischen Wortlaut den Griechen nicht vorenthalten, und das Abba des Beters Jesus scholl bis nach Galatien und Rom und steht heute in den Bibeln aller Sprachen.

Den Inhalt eines seiner Gebete hat Jesus selbst einmal gedeutet: „Simon, Simar, siehe, der Satanas hat sich ausgebeten, euch zu sichten wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre.“ Da ist das Gebet Jesu Fürbitte, Fürbitte für seinen Jünger, für eine unsterbliche Menschenseele, die errettet werden muß vor den listigen Anläufen des Satanas. Jesus kennt seine Jünger: ein Bekenner und ein Satanas kann Petrus sein, und wehe ihm, wenn der Versucher seine Hand nach dem Jüngerkreise ausstreckt! Dieselbe Erfahrung, die den Meister dereinst zu Petrus hatte sprechen lassen: „Gehe hinter mich, Satanas, denn du sinnest nicht das Göttliche, sondern das Menschliche“, läßt ihn jetzt für den Jünger bitten. Auge in Auge mit Petrus heilige Entrüstung und flammende Drohworte, Auge in Auge mit dem Vater fürbittendes Erbarmen!

Noch tiefer führen uns die Gebete, deren Wortlaut überliefert ist, namentlich zwei Gebete, die man als die beiden äußersten Pole der Gebetsstimmung Jesu bezeichnen darf, das Preisgebet und das Gebet von Gethsemane.

Das Preisgebet ist von Matthäus und Lukas aufbewahrt; Lukas gibt auch die eigenartige Situation an, durch die es veranlaßt ist. Es kam von den Lippen des Meisters, als die von ihm ausgesandten Jünger frohlockend zurückkehrten und von ihren Siegen über die Dämonen jubelten. Da sprach Jesus zu ihnen: „... Nicht darüber freuet euch, daß euch die Geister untertan sind, sondern freuet euch, daß eure Namen im Himmel eingetragen sind.“ In dieser Stunde, fährt Lukas fort, jauchzte er auf im Geist und sprach: „Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du solches verborgen hast den Weisen und Klugen und hast es den Unmündigen geoffenbart. Ja, Vater, denn also war es wohlgefällig vor dir.“

Die Tatsache, daß Lukas die Situation des Preisgebets aufbewahrt hat, gehört zu den vielen Perlen seiner Überlieferung von Jesus. Erst hierdurch wird uns dieses Gebet recht verständlich. Es ist ein Jubelruf, ein Aufjauchzen, ein Frohlocken. Jesus steht auf einem Tabor seines innern Lebens: seinen Jüngern, diesen Unmündigen und Verachteten, diesen Kleinen und Ungelehrten, ist so Großes, so unsagbar Gewaltiges verliehen! Kein Verstand der Weisen und Klugen besitzt, was sie besitzen, was ihnen geoffenbart ist. Selig sind sie, diese geistlich Armen, denn ihrer ist das Himmelreich. Aber das ist nicht sein Triumph, das hat der Vater getan; ja, des Vaters Wohlgefallen ist es gewesen. Der Herr des Himmels und der Erde hat sich herabgelassen zu den Unmündigen. Das ist die Gewißheit, die die Brust Jesu durchströmt und ihm den Jubelruf auf die Lippen legt. Der Sohn steht vor dem Vater, der Demütige vor dem Herrn, unaussprechlicher Freude voll, die ganze Seele ein Dankopfer dem lebendigen Gott.

Das Gebet von Gethsemane führt uns von dieser Höhe hinab in die dunkelsten Tiefen. Markus hat es wohl am treusten überliefert: „Abba (mein Vater), alles ist dir möglich. Laß diesen Kelch an mir vorüber. Doch nicht was ich will, sondern was du willst“. Dreimal hat Jesus so gebetet; in welcher innern Verfassung, hat er den Jüngern selbst gesagt: „Tief betrübt ist meine Seele bis zum Tode.“ Markus erzählt entsprechend, Jesus habe begonnen zu zittern und zu zagen. Lukas berichtet, sein Schweiß sei gewesen wie Blutstropfen, und ein altchristlicher Passionsschriftsteller, der Verfasser der Hebräerepistel, ist tief ergriffen von dem lauten Aufschreien und den Tränen des Beters. Jesus sieht sich in den Händen seiner Todfeinde, er ahnt sein Martyrium, er schaut das Furchtbarste: da erbebt seine Seele in echter, von stoischer Unnatur nicht vergewaltigter Empfindung. Mit dem ganzen Todesgrauen des gesunden Menschen sinkt er in die Knie vor dem Vater, und sein Hilfruf steigt empor, einmal und noch einmal und ein drittes Mal, so inbrünstig und zugleich so demütig, wie ihn die Götter des Ödipus und der Gott Hiobs nicht vernommen haben, zugleich ein Ringen und ein Sichfügen.

Keine Spur von Gesetzestrotz oder Gebetsegoismus! Das Ich wird unter das Du gestellt: „Doch nicht was ich will, sondern was du willst.“

Von kaum zu ermessender Wichtigkeit sind die drei Gebetsworte des Gekreuzigten auf Golgatha, eine Fürbitte, ein Notschrei und ein Seufzer des Vollendeten.

Während der Kreuzigung oder bald nach ihrem Vollzug hat Jesus gebetet: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ Diese Tat der Fürbitte zeigt, daß Jesu Gebot der Feindesliebe und der Fürbitte für die Feinde zu den Worten gehört, die von seiner Persönlichkeit nicht losgelöst werden können, ohne daß man ihnen das Beste nimmt. Es ist unkritisch, an der Echtheit dieses Gebets am Kreuze deshalb zu zweifeln, weil es Jesu als Illustration zu jenem Gebot in den Mund gelegt sein könnte. Als wäre es ein Kinderspiel, ein solches Gebot auszusprechen, und als könnte Jesus das Gebot der Fürbitte für die Feinde aussprechen, ohne selbst die Fürbitte zu üben. Die Fürbitte am Kreuz ist nur ein Fall unter vielen; wir dürfen vermuten, daß Jesus in seinen nächtlichen Gebeten sich nicht selten mit denen beschäftigt hat, denen die prophetische Entrüstung des Tages gegolten hatte. Das Gebot ist nicht die Voraussetzung dieser Fürbitten, sondern ihre Frucht. An der guten Überlieferung des Lukas zu zweifeln liegt kein zureichender Grund vor. Welche Tiefblicke in die Seele Jesu gestattet uns dieses Gebet für die Mörder! Was traut der gekreuzigte Sohn Israels seinem Gott zu! Wo ist der Gott der Rachepsalmen? Wo ist der Gott der makkabäischen Märtyrer, deren Kraft beides war, der Glaube und der Haß?

Noch weniger kann der erschütternde Notschrei des Gekreuzigten in seiner Echtheit bezweifelt werden. Er paßt so gar nicht zu einer dogmatisch irgendwie entfalteten Vorstellung von Jesus. Was sollte also der Grund gewesen sein, ihn Jesu in den Mund zu legen? Er paßt nur an das wirkliche Kreuz. „Mit lauter Stimme“ ist er von dem Sterbenden ausgestoßen, und durch achtzehn Jahrhunderte klingt sein ursprünglicher aramäischer Wortlaut: „Eli, Eli, lema sebachthani?“ Das ist verdolmetscht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ — ein Wort, von Jesus nicht erfunden und doch ganz sein Eigentum, erkauft mit seinem Herzblute. So hatte vor Zeiten eine Menschenseele aus tiefer Not nach dem lebendigen Gott gedürstet, im 22. Psalm, dem Liede, das dann die jüdische Gemeinde zur Zeit des Elends in feierlichem Fastengottesdienst zu beten pflegte. Jetzt legt sich dieses Erbwort auf die verschmachtenden Lippen Jesu. Unter die gewöhnlichen Gebetskategorien kann es nicht gebracht werden; es ist nicht einmal Bitte, es ist das Seufzen eines Gemarterten und doch ein Gebet, so echt, wie nur irgend ein anderes. Dieses Gebet mit seiner ganzen elementaren Wucht wirkt mehr als hundert behagliche Thesen wider die Vernünftigkeit des Betens. Dieses Gebet lehrt beten, und es lehrt jeden, dem der Glaube eine sichere, durch nichts beunruhigte Schulweisheit ist, daß der Verkehr mit Gott einen Kampf um Gott bedeutet, ein Ringen der Gottesnähe mit der Gottverlassenheit.

Jesus ist Sieger geblieben. Sein Siegesruf, wieder „mit lauter Stimme“ ausgestoßen, ist das Gebet: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.“ Auch dieses Wort des Sterbenden ist ein altes Gebetswort, es stammt mit Ausnahme des ersten Wortes aus dem einunddreißigsten Psalm. Aber es ist wieder das persönlichste Eigentum des Beters am Kreuz: Jesus hat zu der Psalmzeile ein einziges Wörtchen hinzugefügt, jenes Wörtchen, das nur dann verstanden wird in seinem ganzen Reichtum, wenn es als Gebetswort begriffen ist, das Wörtchen „Vater“. Abba, mit diesem Laut auf den Lippen hat Jesus seinen Geist ausgehaucht.

Wie von Angesicht zu Angesicht konnten wir den Beter in seinen eigenen Gebeten sehen. In den Worten an die Jünger, die vom Beten handeln, sehen wir ihn noch einmal wie im Spiegel. Wir beobachteten schon, daß das Gebot der Fürbitte für die Feinde den Inhalt seiner eigenen Fürbitte andeutete. Ebenso ist es wohl auch mit der Mahnung zum Gebet um Arbeiter für Gottes Ernte. Vor allem aber sehen wir den Beter Jesus im Vaterunser. Zwar ist es ein Gebet für die Jünger, aber Jesus hat auch hier sein Bestes gegeben, die reichen Früchte seiner eignen Gebetserfahrung. Es ist eine üble Auslegung, wenn man dem Gebete des Herrn den persönlichen Zusammenhang mit dem Herrn nimmt, wie es auch eine

dogmatische Künstelei ist, zwischen den Worten „mein Vater“ und „euer Vater“ bei Jesus einen tiefen Graben zu ziehen. Das Vaterunser ist von Jesus nicht gegeben als erste Grundlage einer unpersönlichen Liturgie für einen neuen Kultus; vielmehr hat Jesus als Beter die Seinen durch dieses Paradigma beten gelehrt. Wir erhalten durch dieses Gebet einen Begriff von dem schlichten Ernst und der demütigen Kraft seines eignen Betens.

Auch wo Jesus Kritik übt an der Gebetspraxis der Scheinheiligen und der Heiden, eröffnet er Ausblicke auf die Art seines eignen Betens. An den Ecken der Straßen beten die Heuchler; er betet im Kämmerlein. Wortreiche Liturgien plappern die Heiden und die Pharisäer; seine Gebete sind knapp, denn der Sohn betet zum Vater, und der Vater weiß, was sein Kind bedarf, ehe es bittet.

Dieser letzte Gedanke ist höchst eigenartig und höchst bedeutsam: Gott bedarf nicht unsrer Gebete. Das ist eine Warnung nicht vor dem Bittgebet, aber vor dem unkindlichen, trotzigen Bittgebet, vor dem Bittgebet, das als zwingender Zauber gedacht ist. Wie energisch Jesus das echte Bittgebet geübt hat, bedarf nicht eines langen Nachweises: aus den Geheimnissen seines eignen Bittens und Flehens heraus sind die wunderbaren Gleichnisse vom bittenden Freunde, vom bittenden Kinde und von der bittenden Witwe gesprochen worden.

Durch keinen Schatten doktrinärer Reflexion ist die Unbefangenheit seines Bittens gestört worden. Bergeversetzender Glaube hat ihn bitten lassen; darum kann er bezeugen: „Habet Glauben an Gott. Wahrlich ich sage euch, wer zu diesem Berge spräche: Hebe dich und wirf dich ins Meer, und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte, daß geschehen werde, was er sagt, dem wird es werden. Darum sage ich euch, alles, warum ihr betet und bittet, glaubt nur, daß ihr es empfangen werdet, so wird es euch werden.“ Das ist eines der echtesten Worte Jesu; es bezeugt in großartiger Paradoxie die über alles Verstehen wirksame Macht des Gebets. Ebenso das verwandte Wort: „Wenn ihr Glauben habt (auch nur so gering) wie ein Senfkorn, dann dürft ihr zu diesem Maulbeerfeigenbaum sprechen: Entwurzele dich und verpflanze dich ins Meer, und er wird euch gehorchen.“ Man darf da nichts abschwächen, wenn auch die Paradoxie in der Form des Wortes nicht plump materialisiert werden darf. Der gläubige Beter hat Wunderkräfte, das will Jesus sagen, und daß er damit nichts anderes behauptet als sein eignes Gebetserlebnis, läßt sich aus der offenbar vorzüglich überlieferten Erzählung von der Heilung des Taubstummen vermuten: dem machtvollen Hephata geht ein Blick gen Himmel und ein Gebetsseufzer voraus.

Im Gebet verkehrt Jesus mit seinem Gott. Der Sohn spricht mit dem Vater. Sein Beten kann beides sein, ein stilles Flehen oder ein heißes Ringen, ein Jubelruf oder ein Notschrei. Bald ist der Himmel offen über dem Beter, bald scheint sich finstres Gewölk zwischen den Sohn und den Vater zu drängen. Aber der Vater erhört jedes Gebet, denn der Beter will mit all seinem Ringen nichts ertrotzen. Des Vaters Wille soll geschehen. Und wenn der Beter auch mit seinem gläubigen Gebete alles erreichen könnte, er bittet in der Passion deshalb doch nicht um die zwölf Legionen Engel. Er bittet zwar um ein Vorübergehen des Kelches, aber er annulliert diese Bitte: „Nicht was ich will, sondern was du willst.“ Das eigne Selbst tritt zurück in den Bitten: für Gottes Ernte und für Gottes Reich betet Jesus, für den gefährdeten Jünger, für den taubstummen geringen Bruder. Und die Begnadigung der Unmündigen läßt ihn aufjauchzen in frohlockenden Dankesworten. Eine heilige Sache ist ihm das Beten, so heilig, daß die Welt nicht Zeugin sein darf, und so ernst, daß jedes Zuviel vom Übel ist. Etwas Selbstverständliches ist das Gebet, und doch keine für Gott notwendige Leistung; etwas wunderbar Gewaltiges, und doch kein Zauber.[1])

---

[1]) Aus Deißmann, Evangelium und Urchristentum in den Beiträgen zur Weiterentwicklung, S. 95—103. — Wenn man auch nicht den buchhändlerischen Anpreisungen der Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion (München, J. F. Lehmann. 5 Mk.), Glauben zu schenken braucht, wonach wir es mit einem Werk zu tun haben, „das für lange im Mittelpunkt des religiösen Interesses stehen wird“, so möchte man diesen Satz doch gerne als Wunsch dem Buche mitgeben und muß jedenfalls anerkennen, daß es

3. Mißbrauch des Gebetes.

Gebet ist Sprache des Herzens mit Gott, Bitte, Flehen, Danken, Ausdruck der Buße, des Vertrauens, der Ergebung, aber es muß auch dieses Sprechen mit Gott sein, und nur das. Wie wenig entsprechen manchmal die Gebete dieser Forderung. Da feiert man einen hervorragenden Mann in der Kirche, man will der Gemeinde etwas über den Mann sagen, was er gewesen ist, was er nicht gewesen ist, was er getan hat, was er nicht getan hat, was seine Stärke, was seine Mängel waren, da erzählt man, da spricht man Urteile aus, und das kleidet man in die Form des Gebetes: da erzählt der Geistliche dem lieben Gott Dinge, die der längst schon weiß, da spricht er vor Gott Urteile aus, die der Allwissende viel besser weiß. Das nennt man Beten. Da betet der Geistliche am Sarge, auch in diesem Gebete erzählt er von dem Verstorbenen, urteilt über ihn, das nennt man Gebet. Kein andächtiger Mensch kann solche Gebete mitbeten, denn das sind keine Gebete, der Hörende empfindet in seiner Seele diesen Widerspruch und wird gestört. Was da in Gebetsform gekleidet wird, das gehört in eine Ansprache, in eine Rede, aber in Gebetsform ist es ein Mißbrauch des Gebetes, und der wahrhafte Beter wird dadurch geärgert. Der da beten will, vergißt ganz, daß er betet, er verfällt in den Ton des Vortrages und reißt den, der mitbeten soll, und der Hörer soll doch in Gebetsstimmung versetzt werden, aus dieser Stimmung heraus. Man vergleiche das Gebet des Herrn, selbst das lange hohenpriesterliche Gebet Joh. 17, man vergleiche die schönsten Gebete der Psalmen, das ist wirkliches Beten, Sprache des Herzens mit Gott. Prüfe jeder seine Gebete, ob sie das sind, vor allem seine Gebete vor der Gemeinde, damit sie ihm nicht sage: was du da sprichst, ist kein Gebet, du betest nicht „in der Wahrheit". „Herr, lehre uns beten!"

Aus dem Protestantenblatt 1905, Nr. 18.

---

ein „bedeutsames" Buch ist. Den Titel zwar, so irreführend und ungeschickt er ist (vgl. S. 277; ferner Tiele, Einleitung I, 30 f. und II, 210; Beth, Wesen des Christentums, S. 113, die beide statt „Entwicklung der Religion" „Entwicklung des religiösen Menschen" sagen möchten), wird man hinnehmen müssen mit Rücksicht auf den allgemeinverständlichen Charakter, den das Buch haben sollte. Der Inhalt dagegen läßt an Reichhaltigkeit und Tiefe, an Ernst und Anregungen nichts zu wünschen übrig. Das Sammelwerk, zu dessen Entstehung der Verlag aufrief (ein zeitgemäßer und verdienstlicher Gedanke), wird eröffnet durch einen Aufsatz aus der Feder v. Schröders über Wesen und Ursprung der Religion, wo eine eigenartige, von Wobbermin später (S. 340 ff.) modifizierte Definition der Religion gegeben wird, ihre Wurzeln in 1. Naturverehrung, 2. Seelenkult, 3. Glaube an ein höchstes gutes Wesen aufgezeigt werden. Mit Nachdruck wird auch die Bedeutung Israels, die in seinem einzigartigen Monotheismus liegt, für die Religionsgeschichte hervorgehoben und ein sehr bemerkenswertes Urteil über die Herkunft Jahwes S. 36 gefällt. Zum Schluß spricht v. Schröder davon, daß er ein Werk über altarische Religion vorbereite (39); nach dem, was hier geboten ist, darf man sich davon Großes versprechen. Der Aufsatz als Ganzes ist eine großartige, unbeabsichtigte, rein religionsgeschichtliche Apologie für die biblische Religion. — Als zweiter tritt Gunkel auf und stellt dar Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung: er gibt, soviel man auch im einzelnen abweichender Meinung sein kann (auch die Hypothese, daß der Sinai ein Vulkan gewesen, kehrt S. 63 wieder), ein gutes Bild von der Sachlage, nur scheinen hier die positiven Momente manchmal etwas zu kurz weggekommen. Als dritter gibt Deißmann über Evangelium und Urchristentum eine Darstellung dessen, was das Neue Testament im Lichte der modernen Forschung ist. Man kann sich nur freuen, mit welcher Zurückhaltung und Vorsicht er manchen Ansprüchen moderner Evangelienkritiker gegenübersteht, die von Jesus zumal mehr wissen wollen als die Quellen sagen; mit welchem Vertrauen er bei allem Freimut der Kritik gewisse vielangefochtene Stücke der evangelischen Überlieferung festhält. Besonders feinsinnig und anziehend ist (siehe oben) das Gebetsleben Jesu geschildert. Nur S. 101 können wir Deißmann nicht folgen, wenn er die Unterscheidung von „mein Vater" und „euer Vater" im Munde Jesu nicht gelten lassen

4. Geist und Ordnung.

Bock (Bremen) unter der Überschrift „Bremischer Geist und kirchliche Ordnung" im Protestantenblatt 1905, Nr. 13:

So wie die Dinge sich nachgerade zuspitzten, handelt es sich um die Frage, ob die Begriffe „christlich" und „protestantisch" noch fernerhin die ihnen zukommende, nicht nur geschichtliche, sondern das Wesen unserer kirchlichen Gemeinschaft charakteri-

---

will; schwerlich wird es ihm Ernst sein mit der naheliegenden Schlußfolgerung, daß dann auch die fünfte Bitte des Vaterunsers von Jesus gebetet sein sollte. Statt „Frohbotschaft" sollte es, so oft dieses Unwort gebraucht wird, vielmehr „Freudenbotschaft" heißen; wer sagt etwa „Traurigbotschaft" und nicht vielmehr „Trauerbotschaft"? S. 117. 118 werden wichtige Gesichtspunkte für die Beurteilung des Paulus gegeben. Im ganzen Aufsatz begegnet uns eine überaus erfreuliche künstlerische Betrachtung der Dinge und Personen, eine Methode, die hier ein großes Fortschrittsprinzip enthält. Alles in allem haben uns Gunkel und Deißmann sehr brauchbare Zusammenfassungen der Ergebnisse theologischer Arbeit je auf ihrem Gebiet geschenkt. Nur fragt man wohl die beiden am Schluß: Wo bleibt die Weiterentwicklung? die Aufgabe der Zukunft? Dorner, unter der Überschrift „Heilsglaube und Dogma", macht die Notwendigkeit des Dogmas, seine Bedeutung und seine Vergänglichkeit aus der geschichtlichen Entwicklung begreiflich und gibt eine schöne Ergänzung zu seinem Aufsatz: „Das Charakteristische der christlichen Religion in der Studierstube 1904, S. 78 ff. Es folgt Herrmann, der über Religion und Sittlichkeit seine bekannte Auffassung mit großem Ernste vorträgt; ist der Aufsatz gleich vor den anderen nicht leicht zu lesen, da er angestrengtes Denken verlangt, so lohnt er doch um so reichlicher. Meyer (Zwickau) spricht in starker Anlehnung an Chamberlains Grundlagen über Christentum und Germanen und schließt mit der Aussicht auf eine romfreie katholische Kirche Deutschlands. Eucken, Wissenschaft und Religion beleuchtet im einzelnen die moderne Naturwissenschaft, Geschichtsforschung und Psychologie, sowie dieser drei Verhältnis zur Religion. Er zeigt, wie trotz aller Fortschritte der Wissenschaft die Religion dennoch ihren eigenen Wert hat und besteht, da wir zur Anerkennung einer selbständigen Geisteswelt als des Kerns unseres eigenen Wesens und Lebens gedrängt werden. Rein, Religion und Schule sticht in eigenartiger Weise von den übrigen Aufsätzen ab: trotz aller ungerechten Urteile, die wir darin zu finden meinen, ist doch der Grundgedanke ein solcher, daß wir ihm nur von Herzen zustimmen können. Die Kirche erwartet von der Schule „gläubige Verehrer der Gottheit", die Bildungsanstalten rechtfertigen das Vertrauen nicht, das die Kirche in sie setzt (283), der kirchliche Lehrstoff wird überschätzt, weil (nicht: wenn) man von ihm die innigste Frömmigkeit erwartet (285), das Verständnis des Gelernten kommt später nicht (286), durch Einführung des Religionsunterrichts als Prüfungsfach die Achtung vor diesem erhöhen: difficile est satiram non scribere (288) — und dennoch: die Schule kann auf den Religionsunterricht nicht verzichten (292), denn, wenn die Kirche es bis jetzt nicht vermochte, so muß die Schule es dartun, daß wir noch Religion haben und Christen sind (293), aber in den ersten Schuljahren Erzählungen aus der Heimat, Märchen und Sagen geben (296), nicht Konfessionsschule, sondern „christliche Einheitsschule" muß die Losung heißen (297 f.), wofür Vorschläge im einzelnen S. 301 geboten werden, bittere Worte über den Gewissenszwang der Lehrer und „die Gegner unserer evangelischen Kirche im Kirchenregiment, die schlimmer sind als die Atheisten" stehen S. 304 usw. usw. Lauter Behauptungen, die nachdenklich zu stimmen geeignet sind und, wenn beherzigt, gute Früchte schaffen werden. An vorletzter Stelle weist Traub die gemeinschaftbildende Kraft der Religion und des Christentums nach, und an letzter stellt Wobbermin von Harnack ausgehend und an v. Schröder (s. o.) anknüpfend, doch beide modifizierend, Das Wesen des Christentums nicht bloß historisch, sondern auch und gerade religionsphilosophisch dar. — Mannigfache Wiederholungen sind in einem derartigen Sammelwerk unausbleiblich, wirken aber hier nie störend, da sie dieselben Dinge immer von verschiedenen Seiten anschaun lehren. Dem gewaltigen Gesamteindruck können sie jedenfalls nicht Eintrag tun.

sierende fundamentale Bedeutung zu behalten und die Prediger, die bei ihrer Berufung und ihrem Amtsantritt freiwillig übernommene Verpflichtung anzuerkennen haben, oder ob die Kirche einfach zu einem Sprechsaal werden soll, wo jeder Redner ohne jede Einschränkung und Rücksichtnahme auf den Frieden und das Bedürfnis der Gemeinde seinem Subjektivismus huldigen und die Gemeinde diesem ohne weiteres preisgegeben werden darf? Sehr bezeichnend in dieser Hinsicht ist ein Satz, den einer der Radikalen gelegentlich einer Besprechung des Falles Fischer-Berlin im „Freien Wort" (zweites Februarheft) öffentlich ausgesprochen hat. Er sagt dort wörtlich: „Erst wenn man auch die letzte Rücksicht hat fallen lassen, die Besorgnis darum, ob man sich noch mit Recht als Vertreter des neutestamentlichen Christentums und Angehöriger der Kirche der Reformation fühlen und betrachten darf, erst dann ist die Bahn gebrochen für eine Neugestaltung der Verhältnisse, die eine wirkliche Renaissance des religiösen Lebens erwarten läßt." Man überlege sich einmal, was alles damit a limine abgetan wird. Ich verzichte darauf, diese Behauptung auf ihre Richtigkeit hier eingehender zu prüfen. Sie enthält meiner Ansicht nach einen grandiosen Irrtum . . .

Hervorheben möchte ich aber mit allem Nachdruck, daß ein solcher Standpunkt für den Prediger einer christlich-protestantischen Gemeinde zu den gefährlichsten Konsequenzen führen muß. Wie will er sich denn mit seinem Amte und den damit übernommenen Verpflichtungen abfinden, wenn seine Entwicklung ihn dazu führt, daß er die Grundlagen des evangelischen Christentums überhaupt nicht mehr anerkennen kann, daß er sich außerhalb des christlichen und reformatorischen Ideenkreises zu stellen innerlich genötigt sieht? Er bringt sich selbst in einen Gewissenskonflikt allerschwerster Art! Warum aber in einer Halbheit stecken bleiben? Warum ein christliches Amt fortführen, wenn man sich selbst nicht mehr als „Vertreter des Christentums und Angehöriger der Kirche der Reformation" fühlen und betrachten kann? Auf die Dauer würde gewiß auch die Gemeinde eine solche Stellungnahme nicht ertragen können. Es liegt doch auf der Hand, daß das, was auf einer christlichen und protestantischen Kanzel gesagt wird, irgendwie auch seinem Inhalte nach christlich und protestantisch sein muß.

5. Die Kirchenkassen und die evangelischen Gemeinden im Ausland.

Aus der Täglichen Rundschau 1905. 4. 4., Nr. 160:

In Nr. 147 der „Tägl. Rdsch." findet sich unter obiger Überschrift ein Aufsatz, in dem der Erlaß einer Verfügung des preußischen Kultusministers oder Oberkirchenrats, der den Kirchengemeinden das Recht der Bewilligung von Unterstützungen an ausländische Gemeinden verbietet, in Zweifel gezogen wird, da ein solcher Erlaß jeder gesetzlichen Berechtigung entbehre.

Da dem Verfasser weder der Wortlaut jener Entscheidung zu Gesicht gekommen, noch der Anlaß, durch den jede Entscheidung hervorgerufen sein soll, irgendwie bekannt geworden ist, so sei hiermit die Aufklärung gebracht. Die evangelische Gemeinde in Bonn hatte in ihrem Etat im Rahmen des Gesetzes eine Summe zur Unterstützung einer österreichischen Gemeinde eingestellt, und die Gemeindevertretung hat den Betrag gegen einige Stimmen genehmigt. Einer der Opponenten beschwerte sich hierüber, und das Ergebnis dieser Beschwerde führte zu folgender Verfügung des rheinischen Konsistoriums, die durch die Superintendenten den Gemeinden zugegangen ist.

Nr. 17255.

Koblenz, 24. November 1904.

Wir haben in den Bescheiden auf die Verhandlungen der Kreissynoden unserer Provinz in einzelnen Fällen darauf hinzuweisen Gelegenheit gehabt, daß es den geltenden Gesetzesbestimmungen nicht entspricht, in den Haushaltplan einer Synode einen Betrag für ausländische Gemeinden, z. B. für die evangelische Bewegung in Österreich aufzunehmen, da die Synoden nur für ihre eigenen Zwecke Umlagen erheben können. Darauf haben einige Kreissynoden durch Beschluß die Gemeinden ihres Bezirks aufgefordert, freiwillig je einen ihrer Steuerkraft entsprechenden Betrag auf ihre Kirchenkasse zu übernehmen.



Durch eine einzelne Beschwerde veranlaßt, haben aber nunmehr der Herr Minister der geistl. Angelegenheiten und der Ev. Oberkirchenrat entschieden, daß ein derartiger Beschluß der Kreissynoden, insofern dadurch die Gemeinden zu bestimmten Leistungen für Unterstützungszwecke auf dem Boden des örtlichen Haushaltplans aufgefordert werden, nicht zu billigen sei.

Auch von einer solchen Aufforderung abgesehen, wird es von dem Herrn Minister für unstatthaft erklärt, daß eine Einzelgemeinde, die Kirchensteuer erhebt, freiwillig beschließt, einen bestimmten Jahresbetrag zur Unterstützung einer ausländischen Gemeinde in den Haushaltplan einzustellen, mag sich die bisherige Umlage dadurch erhöhen oder nicht, oder daß sie am Schluß des Rechnungsjahres aus den Ersparnissen der Kirchenkasse eine solche Gabe spendet. Denn die Höhe der Kirchensteuern bemißt sich nach dem etatsmäßigen Überschuß der Ausgaben über die anderweiten Einnahmen. Kirchensteuern für ausländische Gemeinden aber vertragen sich nach der Auffassung (!) des Herrn Ministers weder mit dem geltenden Recht, noch mit dem von der letzten Generalsynode beschlossenen (noch nicht veröffentlichten) Kirchensteuergesetz; und Ersparnisse der Kirchenkasse sind in solchen Gemeinden stets als unverwendet gebliebene Umlagebeträge anzusehen.

Bei Gemeinden, die keine Kirchensteuern erheben, schließt die Gewährung von Unterstützungen für ausländische Gemeinden eine bestimmungswidrige (!) Vermögensverwendung in sich, die nach den geltenden Gesetzen der besonderen Genehmigung der Zentralbehörden bedarf.

Hiernach können die Kirchengemeinden unseres Aufsichtsbezirks, die etwa Unterstützungsbeiträge obiger Art übernommen haben, ihre Kirchenkasse hierfür künftig nicht mehr heranziehen. Vielmehr bleibt es ihnen lediglich überlassen, einzelne Gemeindeglieder, die sich dafür interessieren, um freiwillige Gaben zur Weitergewährung der Beiträge zu bitten. gez. Bauck.

Es ist also tatsächlich durch jene Verfügung ein in den Gesetzen nicht begründeter Unterschied zwischen in- und ausländischen Gemeinden gemacht worden, wobei noch merkwürdigerweise unter ausländischen nur außerhalb des Deutschen Reiches liegende gemeint scheinen, obwohl man sonst ängstlich darauf bedacht ist, die neuen preußischen Provinzen und die anderen deutschen Bundesstaaten als im landeskirchlichen Sinn zum Ausland gehörig zu betrachten. Der Verfügung fehlt, wie der Artikel der „Tägl. Rundsch." treffend ausführt, jede gesetzliche Grundlage. Da zu Bewilligungen aus der Kirchenkasse für andere Gemeinden, sowie für evangelische Vereine und Anstalten unter gewissen, hier nicht in Betracht kommenden Beschränkungen weder kirchenaufsichtliche noch staatliche Genehmigung erforderlich ist, so kann auch kein Verbot solcher Bewilligungen ausgesprochen werden. Bisher ist ein gleiches Verbot, Gaben der Kirchenkassen für den Gustav-Adolf-Verein oder die Heidenmission, die beide erst recht im „Ausland" arbeiten, zu spenden, noch nicht ergangen. Nur die den Ultramontanen am meisten verhaßte Los-von-Rom-Bewegung in Österreich soll unterbunden werden. Man sieht daraus, daß zurzeit im Kultusministerium der ultramontane Einfluß eine die evangelische Kirche gefährdende Höhe erreicht hat. Die rheinischen Gemeinden werden natürlich jeden Eingriff in ihre kirchliche Selbständigkeit abwehren und den Versuch der Staatsbehörde, ihr Bewilligungsrecht auf dem Verwaltungswege zu knebeln, auf dem Rechtswege anfechten. Bedauerlich bleibt, daß der Oberkirchenrat den Kultusminister nicht auf die Unhaltbarkeit seines Erlasses aufmerksam gemacht hat. Oder sollte es doch geschehen sein?

6. Der Priesterbart.

Die Renaissance 1904, S. 756—758, schreibt unter dieser Überschrift:

Warum ist bei den Geistlichen der abendländischen und amerikanischen Kirche, mit Ausnahme einiger Orden, der Bart verpönt, während er bei den Patriarchen und Propheten des Alten Bundes in hohen Ehren stand und sogar geboten erscheint und noch jetzt derselbe beim Klerus der orientalischen Kirche sorgfältig gepflegt, dem suspendierten Priester aber pro poena abgeschoren wird, so daß für abendländische Geistliche dort leichter ohne Paß als ohne Bart zu reisen ist? Auch lassen ja alle päpstlichen und bischöflichen Verordnungen den Bart ungeschoren, mit Ausnahme einiger Provinzialsynoden, nämlich: Bourges 1053 und Mecheln 1670

(die ihn ganz verpönten, obgleich der damalige Papst Clemens X. einen fast martialischen Lippen- und Kinnbart trug); Aachen 1585, die ihn nur von der Oberlippe wegdekretiert, daß er bei der Sumption des heiligen Blutes nicht hindere; endlich noch ein bischöflich-freisingisches Mandat von 1615, das abgekürzte Bärte empfiehlt. Über Tonsur, geistliche Kleidung, Jagen, Vogelfang, Karten-, Würfel- und Kegelspiel, Gasthäuserbesuch, üppiges Bankettieren und Tanzen, Handwerk- und Handeltreiben, Waffen- und Sporentragen seitens des Klerus, Gebrauch einer Perücke, Schnupfen in der Kirche existieren Dutzende der schärfsten Verordnungen und Zensuren. Nur des Mannes einziger Schmuck, der Bart, hat seit Adam das Privileg, auch vom Priester je nach Belieben kurz oder lang, dünn oder dicht, schmal oder breit, struppig oder gekraust, weiß oder schwarz, braun oder rot getragen zu werden. Selbst das in Disziplinarvorschriften so genaue Tridentinum läßt ihn unberührt, weil vielleicht die venetianischen Väter selbst mächtige und prächtige Bärte damals getragen haben dürften. Am stärksten wurde der Bart von den Geistlichen des 16. und 17. Säkulums gepflegt. Alle Päpste von Hadrian VI. († 1523) an bis zu Innocenz XII. († 1700) inklusive des hl. Pius V. († 1572) hatten Bärte, die ersteren Vollbärte, die letzteren Lippen- und Kinnbärte. Die gesamte Geistlichkeit von oben bis unten, die größten Männer und Heiligen: Gregor XIII., Sixtus V., St. Ignatius v. Loyola, St. Franziskus Salesius wie Xaver, St. Vinzenz von Paul, Canisius, die Kardinäle Bellarmin und Richelieu usw. waren damals bebartet, mit Ausnahme von Luther und Zwingli auch der protestantische Klerus, und es gab Schnurr-, Knebel-, Zwickel-, Backen-, Kinn-, Lippen- und Vollbärte bei den Laien wie den Geistlichen aller kirchlichen Rangstufen.

Da kam der Anfang des 18. Jahrhunderts und herein brach von Frankreich aus die — Seifenwasserflut, die den Bart hinwegschwemmte bei Geistlichen wie Laien, in Europa und Amerika; es ward odiös, für infam erklärt und kassiert. Frankreich nämlich mit seinem weltberühmten Henri quatre, dem also nach Heinrich IV. († 1610) benannten dreizackigen Kinnbart, begrüßte 1640 einen unbärtigen Knaben in Ludwig XIV. auf dem Throne, und ihm zu gefallen, sanken zuerst die Bärte der Höflinge, bis diese Misopogonie und das glatte Gesicht endlich welthistorisch geworden sind. Dafür traten Perücken, dreieckige Hüte, Haarbeutel und Zopf usw. ein. Seit 1700 vertauschte auch der Klerus im allgemeinen, der, wie überall, so auch in den Moden am längsten konservativ sich verhält, nach und nach in Italien, Frankreich, Spanien, Rußland, Deutschland, wie ein zweiter Esau, den klerikalen Bart mit dem unklerikalen Haarbeutel nebst Dreispitz, kurzen Kniehosen, langen Strümpfen und Schnallschuhen, und mag wohl Abraham a Santa Clara († 1709) einer der letzten Getreuen gewesen sein, der seinen Bart mit ins Grab genommen. Alles trug nun glatte Gesichter, selbst die Krieger, Helden, sogar die Revolutionsmänner, wie Robespierre usw. (also nicht à la Struve und Hecker).

Mit Anfang des 19. Jahrhunderts wurden endlich die Bartverdränger: das alte Rokokozeug, Dreispitz, Zopf, Haarbeutel, Perücke in die Rumpelkammer geworfen, und mit den dafür erschienenen Tituskröpfen, Angströhren oder Zylindern, Stiefeln, langen Pantalons — als einem Spezifikum des französischen Liberalismus — erhielt auch nach und nach der Bart wieder Pardon — zuvörderst bei den Soldaten und Turnern durch Blücher und Jahn, bei den Gelehrten, Studierenden, Bürgern und besonders Künstlern — mit Ausnahme nur von zwei Ständen, den Geistlichen und Bauern, die auch jetzt noch Bartfeinde sind, erstere wohl wider Willen, nur unter dem Drucke von Gewohnheitsrecht und dem lieben Vorurteil! Der Klerus hat sich all jener französischen Bartsurrogate gleichfalls entledigt, aber der Bart bleibt ihm nach wie vor wie ein Kriminalverbrechen geächtet; er sagte Adieu den der preußischen Militärdressur entlehnten Gamaschen und langen, bzw. hohen Wichsglanzstiefeln; er wagt das Schnupfen und Rauchen, aber wagt nicht das Barttragen. Wohlan! Wer wagt es, Rittersmann oder Knapp, zu tauchen in diesen Schlund hinab? will sagen: den Bart wieder aus der Schande zur Ehre herauf zu holen, sintemal er ja ganz orthodox, wenn auch anfänglich manchem paradox, der Frömmigkeit keinen Eintrag tut, vielmehr im Äußeren klerikal-venerabel macht, und alldieweil ja auch St. Augustinus, der Verteidiger der libertas in dubiis,

laut seiner Erklärung: „Barba significat fortes, impigros et alacres“, „der Bart kennzeichnet die Mutigen, Eifrig-Tätigen und die Heiter-Flinken“, offenbar auch ein Bartfreund gewesen ist. Darum schließe ich, wie der alte bebartete Cato jede Senatssitzung geschlossen hatte, auch dieses Kolloquium:

„Ceterum censeo, barbam non esse delendam.“

7. Vorbildliches Standesgefühl.

In fast allen größeren Städten Sachsens besteht der Brauch, für einige ältere Volksschullehrer den Oberlehrertitel zu erwirken, der dann auf Antrag der Ortsschulbehörde vom Unterrichtsministerium verliehen wird. Auch für eine größere Anzahl von Leipziger Volksschullehrern sollte der Oberlehrertitel beantragt werden. Aber die Welt wird immer schlechter — Undank ihr Lohn. Der Leipziger Lehrerverein ist entartet genug, das seinem Stande durch diesen Brauch bewiesene selbstlose Wohlwollen kühl bis ans Herz hinan — abzulehnen. Er hat einen Beschluß gefaßt, in dem es u. a. heißt:

„Die Auszeichnung einzelner verdienter Lehrer schließt mit Naturnotwendigkeit die Minderung des Ansehens anderer in sich, die der Schule, der Gemeinde und dem Staate mit gleicher Pflichttreue gedient haben.... Das Streben nach äußerer Auszeichnung ist aber zugleich geeignet, im Lehrerstande seine ideale Auffassung des Berufes, die allein in dem Bewußtsein gewissenhafter Pflichterfüllung den Endzweck alles Wirkens sucht, zu beeinträchtigen. Die Leipziger Volksschullehrer halten es darum für ihre Pflicht, gerade gegenwärtig, wo von den besten unseres Volkes immer eindringlicher über Veräußerlicherung deutschen Lebens und Strebens geklagt wird, die Gelegenheit zu ergreifen, ihre Auffassung über die vorliegende Frage öffentlich zu bekunden und in besonderen Eingaben die Behörden zu bitten, von der Verleihung des Oberlehrertitels an Volksschullehrer künftig abzusehen.“

Das ist doch einmal ein freies, festes Männerwort. Alle Achtung vor solchem berechtigten Standesgefühl und dem Bewußtsein, was er seiner wahren Würde schuldig ist! Der Leipziger Lehrerverein gibt hier ein glänzendes Beispiel, zu dem man ihn von Herzen beglückwünschen und von dem man nur hoffen kann, daß es auch in anderen, in den „weitesten Kreisen“ Nachahmung finde. Es verdient um so wärmere Anerkennung, als es leider ziemlich vereinzelt dasteht.

(Aus „Türmers Tagebuch“ im Türmer 1905, März. S. 798 f.)

8. Verschiedenes.

1. „Lutherische“, „positive“ und andere Dozenten der Theologie. Die „Evangelische Kirchenzeitung“ 1905 Nr. 15 brachte ein Vorlesungsverzeichnis der deutschen theologischen Fakultäten, worin sie die „positiven“ Dozenten durch Sperrdruck, die „lutherischen“ durch Fettdruck hervorhebt. Im Anschluß daran und in genauerer, übersichtlicherer Ausführung und Ausbeutung dessen schrieb die „Chronik der Chr. W.“ 1905 Nr. 18 über „Eine Richtungsstatistik der theologischen Universitätsdozenten“. Rade unterwirft jene Rubrizierung einer Beurteilung in „Chr. W.“ 1905 Nr. 20 (Sp. 475 f.) und erhebt ernste Warnungen. Das Für und Wider wird reichlich erörtert. Alle Beteiligten scheinen zu übersehen, daß dieselbe „Richtungsstatistik“ schon 1904 Nr. 13. 17. 39 mit bestimmter Motivierung von derselben „Evang. Kirchenzeitung“ gebracht wurde. Wie unsicher und unzuverlässig eine solche Statistik ist, daß weder wissenschaftliche noch persönliche, sondern in der Regel äußerliche, zufällige, parteiliche Maßstäbe hier die Entscheidung an die Hand geben, ist dem Kenner nicht verborgen. Als geschichtliches Instrument ist jenes Verzeichnis wertlos, als Agitationsmaterial und Parteiprogramm brauchbar. Eine sachliche Rubrizierung ist möglich und vorhanden, aber keineswegs der Veröffentlichung bedürftig. Sie sieht freilich sehr viel anders aus.

2. Das evangelische Deutschland. Zentralorgan für die Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus. Herausgeber Lic. Dr. Gottlob Mayer. 1. Jahrg. 1905 (April bis Dezember). Monatlich ein Heft von 32—48 Seiten. Preis jährlich 5 Mk., mit Porto 5,60 Mk., ins Ausland 6 Mk. (Jahrg. I [April—Dez.] kostet 3,75 Mk., mit Porto 4,20 Mk., ins Ausland 4,50 Mk.). Ver-

lag C. Bertelsmann, Gütersloh. — Diese neugegründete, von unserem geehrten Mitarbeiter herausgegebene Monatsschrift dient allen Bewegungen und Bestrebungen im Geistesleben unseres deutschen Volkes, welche 1. dem Evangelium von Jesu Christo als dem wichtigsten Heilmittel für alle sittlichen und sozialen Volksschäden und als dem vornehmsten Prinzip für allen wahren geistigen Fortschritt der deutschen Nation Einfluß und Geltung verschaffen wollen; die 2. als die größten Hindernisse für die wirksame Geltendmachung des Evangeliums im öffentlichen Leben zurzeit den Unglauben des Zeitgeistes, die geistige und politische Macht Roms und die Omnipotenz des religiös indifferenten Staates erkennen; und die 3. überzeugt sind, daß zur Erreichung des angegebenen Zweckes vornehmlich eine Einigung aller Evangelischen, eine Konzentration ihrer Gaben und Kräfte, eine Organisation ihrer Arbeit notwendig wird. Sie hofft zu erreichen, daß dadurch, daß eingehend und fortlaufend über diese Bestrebungen orientiert und eine offene Aussprache über die jeweiligen Sondergrundsätze ermöglicht wird, diese Bestrebungen selbst einander näher kommen und auch dadurch die gemeinsam erstrebte Einigung und Sammlung gefördert wird. Die Monatschrift bringt grundsätzlich allen Bestrebungen auf diesem Gebiet Sympathie entgegen und will sie zu Worte kommen lassen, sucht jedoch ihrerseits eine klare Position in diesen Fragen einzunehmen und zu behaupten, z. B. vertritt sie bezüglich des ersten Punktes die Überzeugung, „daß nur das biblische Evangelium von Jesu Christo als dem Gekreuzigten und Auferstandenen den Dienst leisten kann, den wir zum Heil unseres Volkes ihm zuweisen".

Die Monatschrift, welche wir gerne zur Kenntnisnahme empfehlen (fünf Hefte liegen inzwischen vor und machen einen sehr guten Eindruck), enthält: 1. Abhandlungen, die die Einigungsbewegungen aus der Schrift, der Geschichte, der praktischen Erfahrung prinzipiell beleuchten. 2. Allgemeine Mitteilungen aus den verschiedenen Arbeitsgebieten der Bewegung. 3. Eine Landeskirchliche Umschau. 4. Literarische Besprechungen. 5. Büchertisch. 6. Anzeigen, Programme, Verschiedenes.

3. Eine europäische Konferenz des Jugendbundes für entschiedenes Christentum hat vom 9. bis 12. Juli 1905 in Berlin stattgefunden. Kammerherr Graf Bernstoff, Generalsuperintendent D. Braun und D. Faber, Konsistorialrat Jacobi, Hofprediger Stöcker und Ohly; Missions-Inspektor Michaelis, sowie viele Pastoren, auch Vertreter des Jugendbundes aus anderen Ländern waren erschienen. Themen u. a.: Jugendnot und Jugendglück. Der Jugendbund und die moderne Geistesentwicklung; Kraft zum Dienst; Anweisung zum Dienst; Treue im Dienst; Der Jugendbund in Europa.

4. Ein Kongreß für Kinderforschung und Jugendfürsorge. Ein von Direktor Trüper-Jena ausgegangener und von Prof. Ziehen-Berlin, Erziehungsinspektor Piper, Geheimrat Prof. Dr. Heubner und einer Reihe der angesehensten Mediziner und Schulmänner mitunterzeichneter Aufruf zur Begründung eines Kongresses für Kinderpsychologie und Heilerziehung hatte Verhandlungen zur Folge, die Trüper in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für Kinderforschung" zu einem umfangreicheren Bericht zusammengestellt hat. Die Verlagsbuchhandlung von Hermann Beyer & Söhne in Langensalza hat Sonderabdrücke hergestellt und stellt diese unentgeltlich zur Verfügung.

5. Zimmer unter der Überschrift „Diakonissenhausprinzipien" stellt „Chr. Welt" 1905 Nr. 12 einen im Hamburger Diakonissenhaus Bethesda ausgebrochenen Konflikt dar, in dem Oberin, Schwesternschaft und Kaiserswerther Präsidium eine seltsame Rolle spielen.

6. In der „Chr. Welt" 1905 Nr. 20 bringt Kübel, Der geistliche Stand — ein notwendiges Übel sehr viel anfechtbare, doch auch manche beherzigenswerte Sätze trotz der frappierenden und unhaltbaren Überschrift.

7. Pastor Schmaltz vom Diakonissenhause in Ludwigslust (Mecklenburg), der wegen Bedenken gegen die Lehre von der Jungfrauengeburt und leiblichen Auferstehung vom Rostocker Konsistorium abgesetzt worden war, ist vom Oberkirchengericht rehabilitiert worden. — Eine allseitige, gründliche Erörterung des

Falls gibt unser Mitarbeiter D. Rösgen, Mitglied des Oberkirchengerichts in der Allg. Ev.-luth. K.Ztg. 1905, Nr. 30 f., wo er auch, ein Vertreter der Minorität, also ein Gegner des freisprechenden Urteils, sein abweichendes Votum begründet. U. a. gibt er folgender Befürchtung Ausdruck:

„Es wird allen Geistlichen bekannt, wenn nicht selber begegnet sein, daß die Leute von ihnen sagen: sie lehrten bloß, wie sie lehrten, weil sie so lehren müßten. Bisher konnte jeder Aufrichtige gegen solche kühn die Frage stellen, woher sie die Berechtigung nehmen, zu sagen, daß es so sei. Fortan kann diese Beschuldigung jeder den Geistlichen ins Gesicht werfen. In den Erkenntnisgründen der Freisprechung des Pastors Schmaltz hat er es schwarz auf weiß, daß solches nicht nur vorkommen kann, sondern daß es die Amtsstellung, falls es so ist, gar nicht gefährdet. Darin, daß das für rechtlich zulässig erklärt ist, auch wenn die Abweichung wie bei Pastor Schmaltz notorisch ist, liegt eine große Beeinträchtigung des moralischen Ansehens der Geistlichen. Die Sozialdemokratie, die sich des Falles Schmaltz schon längst bemächtigt hat, wird sich dieser Seite des von ihr nicht erwarteten Ausfalls schon bemächtigen, um die Geistlichen den Massen ins rechte Licht zu stellen. Und den Schaden werden spätere Beurteilungen von kühner als Schmaltz vorhergehenden Freigeistern nicht gutmachen . . .“

8. Pastor Ebeling in Leipzig ist nach dreiwöchentlicher Verhandlung wegen Beleidigung von Prof. Dr. Rietschel, Prof. Dr. Wach und Pfarrer Rausch vom Landgericht zu 1200 Mk. verurteilt worden (24. 5) (vgl. „Allg. ev.-luth. K.-Ztg.“ 26, „Ev. K.-Ztg.“ 29).

9. Divisionspfarrer Bachstein (früher Katholik) in Münster, wegen Beschimpfung von Einrichtungen der römischen Kirche angeklagt, ist vom Kriegsgericht und Oberkriegsgericht in Münster freigesprochen worden (26. 5).

10. Im Anschluß an die bekannte Eisenacher Konferenz hat sich auf der diesjährigen Tagung in Kösen der Eisenacher Bund, „eine Glaubens- und Arbeitsgemeinschaft, die dem Evangelium von dem Sohne Gottes dienen und die Sache seines Reiches mit allen Kräften fördern“ und den Kampf gegen „die neueste Theologie bis aufs Blut“ führen will, gebildet. Jahresbeitrag beliebig. Programm usw. zu erhalten vom Vorsitzenden Dr. Lepsius in Gr.-Lichterfelde. Vorstandsmitglieder sind u. a.: Bodelschwingh, E. Jaeger, Jeremias-Leipzig, Kähler, Keller, Lütgert, Schreiber, Stöcker, Warneck.

11. Über Wesen und Zukunft der „Evangelischen Vereinigung“ (sog. Mittelpartei in Altpreußen) ist seit ihrer landeskirchlichen Versammlung in Halle am 27. April 1905 eine literarische Diskussion schärfster Art entstanden, in der Haupt sich dagegen wehrt, daß der Einfluß der Jüngeren (Hackenberg, Schian usw.) den „Freunden der Chr. Welt“ die Tore öffnet (über Einzelheiten vgl. Reformation 31, 490—93).

12. Der landeskirchliche Ausschuß der Bekenntnisfreunde, der aus der landeskirchlichen Versammlung zu Berlin am 2.—3. Mai 1905 (Vertretung der Konfessionellen und der Positiven Union in Altpreußen) hervorgegangen ist, erläßt einen ernsten Aufruf zur Sammlung an „alle positiv gerichteten Elemente“ (unterzeichnet u. a. von Graf Hohenthal, v. Bodelschwingh, v. Durant, Fries, Irmer, Stöcker, Lic. Weber, Wolff-Friedersdorf).

Zu dem Aufsatz S. 479—483 vgl. das kürzlich erschienene hochinteressante, für den Kriminologen und Psychologen, nicht minder aber für den Psychologen und Seelsorger überaus lehrreiche Buch: Jaeger (Strafanstaltsgeistlicher), Poesie im Zuchthause (Stuttgart, Kielmann. 3 Mk.), wo Gedichte von Gefängnis-Insassen, von Jaeger gesammelt und gesichtet, zusammengestellt sind, die jedenfalls ganz anders lauten, als man zu erwarten geneigt ist.



Die Studierstube.

3. Jahrg. September 1905. 9. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

8. Wirst du gehaßt?

Εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν. εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει· ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου, διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν· εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν. Joh. 15, 18—21.

Mit diesen Worten gibt der Herr unserer Wirksamkeit eine Grenze, die sie niemals überschreiten wird. Jenseits der Grenze wohnen nicht Nachbarn, sondern Feinde. Nach einem unverbrüchlichen Gesetz finden alle diejenigen, welche Christus dienen, auch Haß. Nicht immer erfahren wir das unmittelbar, und nicht jeder erfährt es. Mancher ist von lauter Liebe und Verehrung umgeben, und der Haß der Welt berührt ihn nicht unmittelbar. Aber sowie wir hinaustreten in die Welt, erfahren wir mit Notwendigkeit auch ihren Haß, und wer ihn nicht erfährt, hat damit ein sicheres Kennzeichen, daß er Christi Diener nicht ist. Deshalb hat Jesus gesagt: „Wehe euch, wenn euch jedermann wohlredet“. Allgemeine Beliebtheit ist das Kennzeichen falscher Propheten.

Freilich, durch Liebe erwirbt man Liebe, und so wahr uns Liebe geboten ist, so wahr ist uns auch Liebe verheißen. Aber gerade wer die Menschen nicht gleichgültig läßt, sondern Liebe gewinnt, erfährt auch Haß. Es gibt eine Liebe, die sich jedermann gerne gefallen läßt, und soweit wir nur diese üben, finden wir freilich nicht gerade immer Dankbarkeit, aber doch auch keinen Haß. Es kann sein, daß die Gemeindediakonissin überall gern gesehen ist, denn sie hilft in äußerer leiblicher Not, das ist jedem lieb. Aber als Diener Christi sollen wir den Leuten von ihren Sünden helfen, und die sind ihr Wille, darum wehren sie sich gegen uns, und wir ernten ihren Haß. Darüber sollen wir uns nicht wundern. Es ist Jesus ebenso gegangen, und es ist darum unvermeidlich, daß es auch uns so geht. Wer im öffentlichen Leben steht, der erfährt den Haß der Welt in der Form der öffentlichen Meinung. Aber jeder Pastor, auch im kleinsten Dorf, erfährt ihn, sobald er mit den Sünden seiner Gemeinde in Konflikt kommt. Wenn seine Wirksamkeit ernsthaft ist, so stellt sich dieser Konflikt bald ein.

Das ist freilich schmerzlich, und es ist darum begreiflich, daß sich uns immer wieder die Versuchung naht, den Haß der Welt zu vermeiden.

Es gilt hier freilich sehr vorsichtig zu sein. Wir können auch Haß ernten durch unsere eigene Unausstehlichkeit. Dann haben wir das getan, was der Herr Ärgernis geben nennt, und er hat uns ernst genug davor gewarnt. Diener, die ihren Herrn in schlechten Ruf bringen, tragen eine schwere Verantwortung. Aber es gibt doch noch eine andere Gefahr, vor der der Herr uns ebenso dringend gewarnt hat. Das ist die Gefahr der Liebedienerei. Wie nah liegt uns die Meinung, wie oft wird sie ausgesprochen, daß wir dem Haß der Welt aus dem Wege gehen könnten, daß wir ihn durch Liebenswürdigkeit überwinden und entwaffnen könnten. Wieviel Liebedienerei, wieviel Süßlichkeit und Weichlichkeit, wieviel Menschenknechtschaft bricht daraus hervor!

Es gibt Pastoren, die bei den Großen und Vornehmen beliebt sein wollen, und heute vielleicht noch mehr, die bei der Masse populär sein wollen, und ihr darum schmeicheln. Aller Ernst und alle Energie, alle Männlichkeit, Selbständigkeit und Freiheit geht dabei zugrunde. Wir werden den Haß der Welt darum niemals vermeiden, weil unser Herr ihn nicht vermieden hat, und wir dürfen uns nicht einbilden, ihn in diesem Punkte zu übertreffen. Liebenswürdiger als er werden wir nicht sein. Er hat uns freilich verheißen, daß wir größere Werke tun werden als er, aber die bestehen nicht etwa darin, daß wir uns den Haß der Welt ersparen. Wir müssen ihn tragen, wie er ihn trug. „Um seines Namens willen" werden wir ihn erfahren. Nicht seine „Lehre", nicht die Predigt des Gesetzes, sondern die Predigt von ihm, dem Sohne Gottes, und seiner Gnade, die Predigt vom Gekreuzigten, von dem Gericht und der Gnade Gottes, die in seinem Kreuze liegt, d. h. „sein Name" trägt uns den Haß der Welt ein. Der Gekreuzigte ist das Ziel der größten Liebe und des größten Hasses.

Der Haß der **Welt** trifft uns. Zur Welt gehören nicht nur die, die nicht fromm sein wollen. Vielmehr besteht der Ernst unserer Lage gerade darin, daß es auch eine irregeleitete Frömmigkeit gibt. Sie ist ohne weiteres daran erkennbar, daß sie den Gekreuzigten nicht will. Das Zeichen des Menschensohnes aber ist das Kreuz.

So süß es ist, Liebe zu erfahren, so schwer ist es, Haß zu tragen. Aber dabei werden wir frei von den Menschen und Christi Diener, seine Nachfolger. Leicht und schön war sein Weg zum Kreuz auch nicht, und darum ist auch unser Weg nicht leicht. Wir brauchen das Leben nicht zu lassen, aber vielleicht die Ehre. Wir brauchen keine Schläge zu tragen, aber Verleumdungen. Das wird uns schwer, denn wir verweichlichen uns gern. Aber für all die Liebe und Ehre, auf die wir verzichten müssen, erfüllt sich an uns die Verheißung des Herrn: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übels wider euch, so sie daran lügen. Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel wohl belohnet werden, denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind."

Massoretische Lese- und Kritikzeichen im Alten Testament.

Von Professor D. Dr. Ed. König in Bonn.

Welch eine interessante Szene ist es doch, die einst im Vorhof des Tempels, wahrscheinlich in einem der nischenartigen Gemächer sich abspielte, welche die Innenseite des inneren Vorhofs umgaben und zur Aufbewahrung von Gewändern usw. dienten! Dort saßen Gelehrte und verglichen Manuskripte. So lesen wir im Traktat Sopherîm 6,4 und anderwärts im Talmud: „Drei Bücher sind im Vorhof gefunden worden: in einem fand man elf הוא und in zweien elf היא geschrieben, und man erklärte die zwei für giltig und (= aber) das eine setzte man außer Geltung." Jene Bücher waren also Pentateuchhandschriften. Denn bekanntlich ist im Pentateuch die Pronominalform הוא „er oder es" an 195 Stellen auch für „sie" geschrieben (Gen. 2, 12 ꝛc.), und nur elfmal (Gen. 14, 2 ꝛc.) ist dieses Fürwort „sie" durch die später gebräuchliche Form היא ausgedrückt. Also die Anfänge der alttestamentlichen Textkritik reichen mindestens bis in die Zeit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 zurück. Aber wie hat man die kritischen Urteile zum Ausdruck gebracht?

In dem soeben erwähnten Falle mag man die eine Handschrift, die auch in den elf Stellen (Gen. 14, 2 ꝛc.)[1]) die ältere Form hû' darbot, beseitigt haben. Die zwei andern Handschriften machte man, indem man sie als Tempelexemplare aufbewahrte, zu normativen. Soviel können wir uns darüber denken. Aber von andern Hilfsmitteln und Zeichen der altjüdischen Kritiker besitzen wir eine positive Kenntnis. Bei der einen Klasse von Korrekturen nahm man die Vokalzeichen zu Hilfe. Konsonantenkomplexe, die nicht anerkannt werden sollten, versah man einfach nicht mit Vokalen oder sonstigen Lesezeichen. So wurden diese Konsonantenreihen als nicht zu lesende charakterisiert, und schon die Talmudisten sprachen von Kethîb welô qerê und dem Gegenteil (alle aufgezählt in m. Einl. 31 f.). In andern Stellen, wo es sich um die Änderung oder Beseitigung einzelner Konsonanten handelte, verwendete man die Überpunktierung dieser Konsonanten als Anzeichen einer kritischen Maßnahme. Diese Operation ist schon in der Mischna erwähnt (den Wortlaut siehe in m. Einl. 32 f.). Solche Überpunktierung ist auch ein weiter verbreitetes Tilgungszeichen. Man könnte vermuten, daß dieser Gebrauch des Punktes mit Stigma, *στίζειν* (stechen, durchbohren) zusammenhänge, und daß es so zum lateinischen Ausdruck expungere = delere gekommen sei.

Doch ist auch dies zu bedenken, daß „in der ältesten Zeit die Null durch einen Punkt dargestellt wurde" (G. Jacob, Östliche Kulturelemente

[1]) Vgl. die Aufzählung aller Stellen samt dem Wortlaut der talmudischen Überlieferungen in meiner „Einleitung ins A. T.", S. 30. 151.

im Abendland 1902, S. 11). In den Sanskritgrammatiken, wie in der von mir immer zunächst benützten Stenzlerschen (§ 6), sieht man ja die Null in der Form eines Kreises, aber „die Kreisform ist sekundär“ (Jacob), obgleich schon in einem Gedicht aus dem Jahre 125/6 der Hedschra ein Beduine, der die Seefahrt verwünscht und zu desertieren entschlossen ist, sagt: „Wahrlich mein Name wird bei der Musterung einen Kreis erhalten.“ [1]) Damit ist auch der Umstand erklärt, daß ein kleiner Kreis, den man unter dem Namen Circellus kennt, als Anzeichen des Verdachts gewählt wurde, den man gegen die Existenzberechtigung eines Textelementes hegte. Daß ein sternartiges Zeichen die Funktion bekommen konnte, gleichsam ein Licht auf einen Textbestandteil zu werfen und so die — kritische — Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken, ist so natürlich, daß dieses Zeichen des Asteriskus sich von selbst ergab. Übrigens ist es nicht ganz richtig, wenn neuerdings gesagt wurde, daß dieser kleine Kreis und Stern keinen Namen besäßen.[2]) Denn das hebraisierte *ἀστερίσκος* existiert in der dissimilierten Gestalt אסטריגום [3]), also mit Übergehung des mittleren s zur Vermeidung des doppelten s im Silbenauslaut.[4])

Diese bisher aufgezählten Zeichen der altjüdischen Kritiker waren schon immer bekannt und anerkannt. Aber in neuerer Zeit hat man mit steigender Bestimmtheit noch von einem andern Zeichen, das im Alten Testament begegnet, behaupten zu können gemeint, daß es als Mittel der kritischen Verdächtigung eines Wortes oder Textganzen dienen solle. Dieses Zeichen ist das senkrechte Strichlein, das früher Pesîq genannt wurde und jetzt Pâseq heißt. Dessen Stellen schwanken übrigens in den Kodizes und sind neuerdings immer vollständiger in folgenden Darstellungen gesammelt worden: Maas, The use of Paseq in the Psalms (Hebraica 1892, p. 89 ff.); Ginsburg, „The Paseḳs throughout

[1]) Übrigens der im Lateinischen (seit dem 12. Jahrhundert) und weiterhin gebräuchliche Name der Null, nämlich cifra, stammt nicht von *Ψηφοφορία*, wie Krumbacher gemeint hatte, sondern vom arabischen sifrun „leer“, das schon in vormohammedanischen Gedichten vorkommt, wie Aug. Fischer im neuesten Hefte der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft (1903), S. 786 ff. durch mehrere Belege erwiesen hat. „Gegen die Ansicht, daß das arabische Tilgungszeichen und damit auch die in späterer Zeit vorzugsweise gebrauchte Form des Sukûn (Zeichen der Vokallosigkeit) im Grunde nichts anderes sind als das allbekannte Nullzeichen der Arithmetik, dürfte sich kaum etwas einwenden lassen. Ihrer Funktion nach gehören alle drei natürlich aufs engste zusammen. So aber offenbar auch ihrer Genesis nach, denn der Circellus, den die Araber, wie heute nicht mehr bezweifelt werden kann, als Ausdruck für die Null mit den übrigen Zahlzeichen von den Indiern bekommen haben — die Übernahme dürfte spätestens im 2. Jahre der Hedschra stattgefunden haben —, diente bei den Indiern selbst ursprünglich nur als Fehl- und Kürzungs-Zeichen. Unentschieden muß dabei vorderhand bleiben, ob die Araber den Circellus zunächst nur als arithmetischen Ausdruck kennen lernten und erst sekundär, nach indischem Vorgang, allgemeiner als Tilgungs- und Fehl-Zeichen verwerteten, oder ob sie ihn, wie wahrscheinlicher, von vornherein in seiner allgemeineren Funktion übernahmen.

[2]) Weir, A short history of the Hebrew Text of the Old Testament (1899), p. 122: circle and asterisk „which has no name“.

[3]) G. Dalman, Neuhebräisch-aramäisches Wörterbuch (1901), S. 28.

[4]) Andere Beispiele solcher Dissimilation findet man in meinem historisch-komparativen Lehrgebäude des Hebr. II, S. 465.

the Scriptures", an die Mitglieder des Internationalen Orientalistenkongresses zu Hamburg 1902 verteilt; James Kennedy, The Note-Line in the Hebrew Scriptures (1903) im Anhang, p. 117—126.

Vielleicht der erste, welcher das Paseq als Kritikerzeichen geltend machen wollte, war Justus Olshausen. Er sprach in seinem „Lehrbuch der hebr. Sprache", wovon bloß die Formenlehre erschien (1861), die Meinung aus, das Paseq trete mehrfach da ein, wo sich mit Grund vermuten lasse, daß kleine Teile des Textes, die einst am Rande gestanden, oder auch ehemalige, dem Texte gar nicht angehörende Randglossen in den Text eingerückt seien, und zwar meist an nicht ganz passender Stelle. Sie seien allem Anschein nach bei ihrer Einfügung in den Text durch ein oder auch zwei Paseq äußerlich begrenzt worden, vielleicht bloß deshalb, weil sie schon an ihrem früheren Platze durch dasselbe Mittel abgesondert gewesen seien. Auf Olshausens Bahn schritt v. Ortenberg weiter. Er hat teils in einem Programm „Über die Bedeutung des Paseq für die Quellenscheidung in den Büchern des Alten Testaments", (Verden 1887) und teils in einer Abhandlung über „Paseq und Legarmeh" (in der Zeitschr. für die alttestl. Wissenschaft 1887, S. 301—312) die Ansicht vorgetragen, daß die zwischen Wörtern stehende vertikale Linie als Anzeichen einer Einschaltung gedient habe, wenn auch nicht in allen Fällen, wie er einmal (ZATW., S. 304) hinzugefügt hat, und wenn auch diese Linie „in der Regel gegen die Mitte eines — vielleicht — aus einer andern Quelle stammenden Abschnittes, nach dem ersten oder zweiten Worte, aber nie ans Ende" (S. 305) gesetzt worden sei. Sodann Felix Perles hat in seinem verdienstlichen Buche „Analekten zur Textkritik des Alten Testaments" (1895), S. 30 nur die Meinung ausgesprochen, das Paseq hinter אִשׁ 2. Sam. 14, 19 sei vielleicht ein verkannter Abkürzungsstrich und אֶשָּׁב beabsichtigt. Auch Prätorius behauptete nichts weiter, als daß das Paseq, welches zunächst Wörter aus logischen oder auch graphischen Gründen auseinanderhalten solle und zum Teil ein verkannter Abkürzungsstrich sei, gelegentlich auch eine ursprüngliche Randglosse abgrenze (Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft 1899, S. 683 ff.). Aber der Ansicht, daß Paseq überhaupt ein Kritikzeichen sei, huldigen James Kennedy, The Note-Line rc. (1903) und Hubert Grimme, Psalmenprobleme (1902), 4. Abschnitt: Paseq-Legarmeh in den Psalmen (S. 166—195), ferner Paseq-Studien in der neuen katholischen „Biblischen Zeitschrift", Jahrgang I (1903), S. 337—348 und II (1904), S. 28—49.

Um mir ein Urteil über diese neue Deutung des senkrechten Striches, der hie und da zwischen Wörtern des hebräischen Alten Testaments begegnet, zu bilden, habe ich auch nachgeforscht, ob ein solcher Strich etwa unter den Kritikzeichen vorkomme, die anderwärts im Altertum gebraucht worden sind. Da bin ich durch meinen hiesigen Kollegen Geheimrat Usener auf die reiche Zusammenstellung dieser Zeichen aufmerksam gemacht worden, die Aug. Nauck im Anhang zu seiner Ausgabe des sogenannten Lexicon Vindobonense (Petropoli 1867), p. 271 ff. veröffentlicht hat. Da findet sich zuerst der Traktat „Grammaticus

romanus de notis veterum criticis“ abgedruckt, und man muß über das reiche Arsenal von Kritikzeichen staunen, die schon von Aristarch und andern Kritikern der homerischen Gedichte gebraucht worden sind. Aber weder jenes erstgenannte noch die andern Verzeichnisse von Kritikzeichen der griechischen oder lateinischen Textbearbeiter und Grammatiker enthalten ein Analogon zu dem senkrechten Strich, den altjüdische Kritiker als Anzeichen ihrer Tätigkeit gebraucht haben sollen. Die einzige Analogie könnte nur in dem wagerechten Strich gefunden werden, der bekanntlich Obelos (Bratspieß oder Spieß überhaupt, bei Hieronymus: veru) heißt.[1]) Er ist als Zeichen der Durchbohrung oder Tilgung eines Textelementes ja auch aus den Hexapla des Origenes bekannt.

Daß der wagerechte Obelos die Erklärung für den senkrechten Paseqstrich biete, ist nicht nur wegen der verschiedenen Richtung der beiden Zeichen schwierig. Eine Schwierigkeit liegt vielmehr auch darin, daß dann das Paseq wie der Obelos, durchgängig ein Tilgungszeichen sein müßte, und dies kann auf keinen Fall anerkannt werden. Überhaupt aber liegt es näher, ein Zeichen, das in hebräischen Schriften auftritt, aus hebräischen oder wenigsten semitischen Analogien zu erklären. Nun besitzt das überlieferte Hilfslesezeichen-System der Hebräer eine wagerechte Linie, und diese deutet innerhalb von Wörtern, wo sie bekanntlich Raphe „lenis, mollis“ heißt, an, daß der unangestrengte Verlauf des Sprechens sich fortsetzen, daß der betreffende Konsonant, über welchem sie steht, als einfacher Laut oder als Engelaut oder als lautlos gewordener (ה̄) behandelt werden soll. Ferner hinter ein Wort gesetzt, erinnert sie unter dem Namen Maqqeph (Bindestrich) daran, daß dieses Wort, weil eines Hochtones entbehrend, ohne Stimmverstärkung auszusprechen ist.

Was nun ist dem gegenüber der natürliche Zweck einer senkrechten Linie?[2]) Kein anderer, als den Lauf der Stimmen zu hemmen. In der Tat nun macht sie innerhalb von Wörtern den Leser darauf aufmerksam, daß er gegenüber der hochbetonten Silbe den Vokal der den Gegenton tragenden Silbe nicht allzu kurz aussprechen soll (Metheg), und sie hat auch die Funktion, zu verhüten, daß nach dem Aussprechen der Hochtonsilbe die Stimme gar zu sehr sinke, wie z. B. hinter Munach in Gen. 18, 2. 24. Sie gesellt sich auch zu dem Trenner Zaqeph und begleitet das Zeichen für das Versende (Soph Pasûq).[3]) Blicken wir aber über das Hebräische hinaus auf andere semitische Schrifttümer, so

[1]) „Ὁ ὀβελὸς πρὸς τὰ ἀθετούμενα ἐπὶ τοῦ ποιητοῦ [der Dichter κ. ἐ. ist Homer], ἤγουν νενοθευμένα ἢ ὑποβεβλημένα“, heißt es in dem oben genannten Grammaticus romanus (p. 272).

[2]) Den wagerechten und den senkrechten Strich mit einander in Zusammenhang zu bringen, darf uns auch folgender auffallende Umstand veranlassen. In dem nach altbabylonischer Art punktierten Manuskript, das P. Kahle in „Der masoretische Text 2c.“ (1902) zugrunde gelegt hat, findet sich, wie von Maqqeph, so auch von Paseq keine Spur (S. 11).

[3]) Ein solcher senkrechter Strich begleitet auch im Samaritanischen die beiden senkrecht übereinander stehenden Verstrennungspunkte am Schlusse von Abschnitten, wie z. B. hinter Gen. 1, 5 (Petermann, Grammatica linguae samaritanae § 10 und auf S. 1 der Lesestücke).

zeigt der zwischen den Wörtern stehende senkrechte Strich in der Mesainschrift allermeist das Satzende an. Eine Ausnahme zeigt sich in Zeile 3[1]), wo, wie in Zeile 16 und 30 größere Satzglieder durch den senkrechten Strich getrennt sind. Solche Satzteile, wie Subjekt und Apposition, oder auch Hebungen mit den sie begleitenden Senkungen, sind auch in babylonisch-assyrischen Keilschriften durch senkrechte Striche getrennt (Grimme, Psalmenprobleme, S. 166; meine Stilistik ꝛc., S. 336 f.). Übrigens haben die minäo-sabäischen Inschriften regelmäßige Worttrennungs-Striche (Hommel, Südarabische Chrestomathie § 6).[2]) Vereinzelte senkrechte Striche zwischen Wörtern zeigen sich auch auf den Amarna-Tafeln und zwar teils in Fällen wie u | a-ru-u (Brief 149, 28) „und ich fürchte", teils vor kanaanitischen Äquivalenten babylonisch-assyrischer Ausdrücke, wie z. B. vor mu-u-ur (172, 16).

Diese nächstliegenden Gegensätze und Analogien des senkrechten Striches, der im Hebräischen hinter Wörtern begegnet, geben den Schluß an die Hand, daß auch dieser senkrechte Strich hinter Wörtern eine trennende Funktion besitzt. Wenn statt des Paseqstrichs in einzelnen Textfragmenten des Alten Testaments ein Punkt links unten hinter dem betreffenden Worte erscheint (P. Kahle in Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft 1901, S. 181), so besitzt doch auch dieser Punkt seine nächste Analogie in dem Worttrennungspunkt der in persepolitanischen Inschriften, auf dem Mesastein, in der Siloahinschrift ꝛc., im Samaritanischen ꝛc. begegnet.

Dieser Schluß wird weiter durch den Namen dieses Striches unterstützt. Denn dieser stammt von פסק, und dieses Verb hatte die Bedeutung „Abschnitte machen", wie man aus Sopherîm, Kap. 3, 7 ersieht, wo es heißt: „Ein Exemplar der Tora, das man mit Versabgrenzungen versehen hat (שפסקו) und dessen Versanfänge durch Punkte bezeichnet sind (שנוקד ראשי הפסוקים), in dem sollt ihr nicht lesen." Darnach bedeutet Pâsēq „abschneidend, abtrennend", wie das passive Partizip Pasûq „Abschnitt" (= κόμμα von κόπτειν, cf. caesum).[3])

---

1) Der senkrechte Strich in Zeile 16 ist, wie Smend und Socin in ihrer Ausgabe, S. 14, Anm. 1 sagen, „zweifelhaft".

2) Nur sind — was überaus interessant ist — Procliticae nicht abgetrennt, was auch in altaramäischen Inschriften (Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 1898, S. 202 f.) und ebenso in äthiopischen Handschriften und in altindischen Inschriften (mein Lehrgebäude II, S. 523, Anm. 2) vorkommt.

3) Auch die Pisqa's, die hie und da (vgl. m. Einl., S. 463) im Innern von Versen gefunden werden, deuten in erster Linie die Meinung an, daß an den betreffenden Stellen eine Verstrennung sein solle. Seltener zeigt Pisqa an, daß unberechtigter Weise eine freie Stelle gelassen zu werden pflege, wie in Jos. 4, 1, wo der Schreiber diesen Satz wie die vorhergehenden gleichlautenden Worte behandelt hatte. Mit mir stimmt Giesebrecht im Handkommentar zu Jer. 38, 28 a in Bezug darauf zusammen. De Lagarde, Mitteilungen I, S. 19 meinte, daß ein solcher „Pesâq auf irgend eine Zufälligkeit zurückgehe, welche dem Schreiber oder der von ihm beschriebenen Haut begegnet war." Aber weshalb sind diese Pergamentlöcher alle gerade innerhalb von Versen gewesen? — Grimme bringt in diese Reihe auch Stellen, in denen ein Asteriskus steht, und sagt, auch dabei lese man am Rande „stets Pisqa beemsaꝫ Pasûq". Aber dies ist in Jos. 21, 35, was er mit aufzählt, nicht der Fall. Jedenfalls behauptet er ohne Grund, daß

Legen nun der Zusammenhang, in welchem dieser senkrechte Strich mit anderen im Hilfslesezeichen-System der hebräischen Schriften steht, und der Name dieses senkrechten Striches das Urteil nahe, daß auch er eine trennende Funktion besitzt, so wird die Richtigkeit dieses Urteils auch weiter durch eine Bedingung seines Auftretens und durch die tatsächliche Wirkung dieses Striches bestätigt. Denn während er hinter Wörtern, die einen trennenden Akzent besitzen, nicht gesetzt wurde, hob er hinter Wörtern mit verbindenden Akzenten die Verbindung tatsächlich auf. Dies erkennt man so. Wenn ein mit verbindendem Akzent und darauffolgendem Paseq versehenes Wort vokalisch auslautet, so wird eine eventuell folgende litera Beghadhkephath doch nicht als ein Engelaut, sondern als ein Verschlußlaut ausgesprochen und daher mit Dagesch lene versehen. Man sieht dies an אֵלֶּה | תֹּלְדוֹת (Gen. 37, 2). Denn das erstere Wort ēl(l)e ist mit Munach versehen, aber wegen der darauffolgenden senkrechten Linie (Paseq) wird trotz des vorausgehenden vokalischen Auslauts doch das ת nicht spiriert.

Mit alledem stimmen endlich auch die Äußerungen zusammen, in denen der Zweck des Paseq von den alten Nationalgrammatikern der Juden beschrieben worden ist. Denn § 28 der Diqdûqê ha-ṭe'amim, der mit allen Belegen in meinem Lehrgebäude I, 122 f. übersetzt ist, sagt, Paseq solle in folgenden fünf Fällen zur Trennung dienen: 1) bei gleichem Auslaut und Anlaut zweier aufeinanderfolgenden Wörter, 2) beim Nebeneinanderstehen gleicher Wörter, also bei der Epizeuxis, 3) bei Gottesbezeichnungen, 4) bei syntaktisch nicht zusammengehörenden Wörtern und 5) bei Wörtern, die mit verbindenden Akzenten versehen sind, aber doch nicht zu knapp verknüpft werden sollen: z. B. bei zwei Munach (Num. 4, 38), bei Aufeinanderfolge von Qadma und Darga (Jos. 19, 51), oder bei fünf Munach (Esr. 6, 9). Paseq wurde also zweifellos in dieser ältesten hebräischen Grammatik und so in der späteren grammatischen Tradition[1]) als ein Lesezeichen, als eine Direktive für den Vortrag betrachtet. Der zwischen zwei Wörtern eingefügte Strich sollte da, wo durch ein verbindendes Beizeichen oder gar durch die Aufeinanderfolge ebendesselben verbindenden Beizeichens die Gefahr nahegelegt war, daß durch rasche Verknüpfung der Worte ein Bestandteil der Rede in seinem Lautwert oder in seiner ideellen Bedeutung (bei Gottesnamen!) oder in seiner Satzbeziehung alteriert werde, dem Leser gleichsam zurufen, daß er trotz der Anwesenheit der verbindenden Akzente diese Gefahr vermeide.

Kann diese nach mehreren Gesichtspunkten wohl gestützte Deutung des Paseqstriches gänzlich dadurch umgestoßen werden, daß dieser Strich

---

„der Pesáq-Kreis nichts anderes sein wird, als der Hinweis auf Varianten oder auch Zusätze zu dem ihm vorhergehenden Satzteile" (Psalmenprobleme, S. 172). Als Absicht der jüdisch-hebräischen Textbearbeiter kann dies nicht behauptet werden. Denn Varianten zeigten sie durch Qeré und Zusätze durch Einfügung der Punktation an, indem sie am Rande Qeré welò kethib notierten.

[1]) Z. B. bei de Balmes, S. 309, oder bei Luzzatto in seiner Grammatica della lingua ebraica § 135.

nicht in allen Fällen steht, welche in die soeben erwähnten Kategorien gerechnet werden können? Nein, sondern nur von einem Mangel an Konsequenz in der Setzung von Vortragszeichen kann dann gesprochen werden, und diese Inkonsequenz, welche durch die Varianten der Manuskripte erwiesen wird (Kennedy, The Note-line, p. 104 ff.), ist bei einem so subtilen Vortragszeichen verzeihlich. Übrigens aber sind die Fälle, die von Grimme (Psalmenprobleme, S. 168) angeführt werden, keine Beweise solcher Inkonsequenz. Denn חיל למלחמה (Ps. 18, 40) sind durch das bei חיל stehende Tiphcha initiale getrennt. Ferner איביך יהוה (Ps. 92, 10) hat beim ersteren Worte entweder Azla mit Paseq (van der Hooght u. a.) oder Pazer (Baer-Delitzsch), also einen trennenden Akzent. In בלב ולב (Ps. 12, 3) aber sind die beiden gleichen Ausdrücke durch „und" getrennt.[1])

Indes die vorhandenen Paseq-Striche sind ja nicht alle aus den überlieferten Gesichtspunkten der Paseq-Setzung deutbar! So ruft man uns entgegen. Nun dies ist ja eben zunächst festzustellen, und ich habe bei einer systematischen Untersuchung der Paseq-Fälle, die in der Genesis vorkommen, die phonetischen und hermeneutischen Anlässe der Paseq-Setzung als ausreichend nachgewiesen (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1889, S. 226—228). Wenn aber in andern Stellen des Alten Testaments diese Erklärungsart gar nicht als natürlich anerkannt werden kann, nun dann ist immer noch die Frage, ob sie vollständig aufgegeben werden muß.

Denn an sich war es gewiß möglich, daß ein Haltzeichen, das sich zunächst auf die Richtigkeit des Vortrags bezog, zu einem Kritikzeichen wurde. Wer sollte es für undenkbar halten, daß ein Zeichen, das den Leser zuerst in Bezug auf die phonetische und syntaktische Richtigkeit des Vortrags dirigieren wollte, dann auch zu dem Zweck gesetzt wurde, um seine Aufmerksamkeit auf die Korrektheit des betreffenden Textes im allgemeinen zu lenken. So hätte dieser Strich den Sinn eines Ausrufszeichens bekommen können. Aber ehe wir diese abstrakte Möglichkeit als eine konkrete Wirklichkeit betrachten, muß freilich zu allererst noch einmal daran erinnert werden, daß eine solche negative, kritische Funktion sich nicht aus dem System der Hilfslesezeichen des Hebräischen ergibt, und daß das Bewußtsein von einer solchen Funktion des Paseqstrichs, wenn sie jemals bestanden hätte, im Strom der grammatischen Tradition ganz untergetaucht wäre.

Ferner auch der Platz, den dieses fragliche Kritikzeichen schon nach v. Ortenberg haben sollte und den auch neuere Vertreter der kritischen Funktion des Paseqstriches voraussetzen, flößt starke Bedenken ein. Denn v. Ortenberg sagte, daß diese Linie „in der Regel gegen die Mitte eines

[1]) Auch H. Grätz hat in seiner zweiten Abhandlung über das Paseq (Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums 1887, 432 ff.), die von Ch. D. Ginsburg in den „Verhandlungen des Internationalen Orientalistenkongresses zu Hamburg" (1904, S. 212 f.) nicht erwähnt ist, nicht mehr positiv das Paseq als „einfachen Ansatz zum Distinktivus" bezeichnet, sondern von dessen allmählichem Aufkommen und inkonsequenter Setzung gesprochen (S. 440. 445).

kritisch verdächtigen Wortkomplexes, nach dem ersten oder zweiten Worte aber nie ans Ende" gesetzt worden sei.[1]) Damit hat er doch selbst die Grundlage für seine Vermutung abgegraben. Denn was könnte irrationaler gewesen sein, und was beobachten wir denn auch in Bezug auf den Platz des Obelos (resp. des Asteriskos) und des ihnen entsprechenden Metobelos? Die ersteren beiden Kritikzeichen stehen am Anfang, der Metobelos aber, wie schon sein Name besagt, am Ende der kritisch in Anspruch genommenen Stelle. Der senkrechte Strich, der, wie erwähnt, in den Amarnatafeln mehrmals darauf hinweist, daß einem babylonisch-assyrischen Ausdruck ein kanaanitisches Interpretament folgt, also ein Stillstand im Redefluß eintritt, steht allemal vor dieser Glosse. Dieser natürlichen Praxis würde also das Verfahren ganz widersprechen, das Redaktoren der hebräischen Literatur in Bezug auf ihren senkrechten Strich eingeschlagen haben sollen.

Diese Platzfrage, um mich so auszudrücken, hat auch Grimme lebhaft beschäftigt. Er weist unter Berufung auf R. Smend (Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach 1897, S. 6) darauf hin, daß der Codex A des hebräischen Sirachbuches den Circellus „über einem Worte zeigt, wenn diesem eine Variante beigelegt ist, in dem Zwischenraum zweier Worte, wenn die Variante sich auf beide bezieht, oder wenn zwischen beide eine Einschaltung angemerkt ist, endlich auch vor oder hinter einem Verse, wenn es sich um einen Zusatz zu diesen Stellen handelt" (Psalmenprobleme, S. 172). Ich habe die Sache an den Facsimiles der hebräischen Sirachfragmente[2]) nachgeprüft und kann nur dies sagen: Der gewöhnliche Platz des Circellus, der in diesem Manuskript, das in der Facsimile-Ausgabe überdies „B" heißt, auf die Randlesarten hinweist, ist bei dem Buchstaben oder Worte, wofür etwas anderes gelesen werden soll. So ist es von 30, 12 an. Ferner der Umstand, daß der Circellus oben in der Mitte über zwei zu ändernde Worte — nicht „in dem Zwischenraum zweier Wörter" — gesetzt ist (41, 6 a), bietet keine Parallele zur Zwischensetzung des Striches zwischen zwei zu ändernde Wörter. Denn im ersteren Falle erwies die Randbemerkung, auf die der Circellus hindeutete, was dieser anzeigen wollte; aber der zwischen zwei Wörter gesetzte senkrechte Strich hätte durch sich allein nicht ebenso ausdrücken können, daß beide Wörter zu ändern seien. Wenn durch Striche auf die Beseitigung zweier etwa zusammengehörigen Wörter (z. B. mijjamim jamima „von Jahr zu Jahr" 1. Sam. 1, 3 ꝛc.) hingedeutet werden sollte, so wäre der Strich natürlicherweise vor den Anfang des zusammenhängenden Ausdrucks oder vor und hinter dessen Bestandteile zu setzen gewesen. Sodann bei 47, 9 a sehe ich in dem Facsimile einen Circellus oberhalb שיר, wohinter die Einschaltung des am

[1]) J. Kennedy, The Note-line etc. (1903) p. 22: „The pointer always lies within the series of words forming a verse, i. e. it never precedes the first word, or follows the last" etc.; H. Grimme, Biblische Zeitschrift I (1903), S. 345.

[2]) Facsimiles of the fragments hitherto discovered of the Book of Ecclesiasticus (Oxford and Cambrigde) 1901.

Rande stehenden הכין geschehen soll, aber keinen Punkt vor dem Verse. Endlich in 44, 7 a kann ich auch mit der Lupe einen Circellus nur hinter בדורם wahrnehmen, und ebenda soll das am Rande stehende נכבדו hinzugefügt werden.

Auf diesen Befund lassen sich nicht die Regeln aufbauen, die betreffs der Stellung des neuen Kritikzeichens in „Biblische Zeitschrift" I (1903), S. 345 vorgelegt sind. Da heißt es zuerst: „Um eine Variante zu einem einzelnen Worte anzumerken, setzte man einen Vertikalstrich in die unmittelbare Nähe des variierten Textwortes, und zwar unterschiedslos bald vor, bald hinter dasselbe". Wenn aber hinzugefügt wird, daß das „gleiche Verfahren" noch von den Massoreten bei der Setzung des Circellus angewendet werde, so habe ich mich davon nicht überzeugen können. Z. B. im Codex Petropolitanus steht der Circellus bei Jes. 16, 3 so nahe an dem zu ändernden Konsonanten, wie es nur sein konnte. Sodann die zweite Regel, daß zwei aufeinanderfolgende Wörter durch die Dazwischenstellung eines Striches „als variiert bezw. auch als zu abrogieren" gekennzeichnet worden seien, ist schon im vorigen Absatze als unbegründet und unnatürlich hingestellt worden. Die dritte Regel, als Anzeichen einer Satzvariante sei ein Strich gleich hinter dem ersten oder zweiten Worte des betreffenden größeren Satzganzen gesetzt worden, entbehrt der faktischen Analogien, und man setzt doch auch natürlicherweise ein Kritikzeichen dahin, wo man etwas geändert haben will.

Aber akzeptieren wir einmal die Möglichkeit, daß der senkrechte Strich als Kritikzeichen nur in die Nähe der kritisierten Wörter gesetzt wurde! Auch dann ist nicht mehr zu sagen, als was ich in den „Theologischen Studien und Kritiken" (1904), S. 443 geurteilt habe, daß die Bedeutung dieses Striches in einem Teile seiner Fundorte über den Zweck, eine phonetische oder eine hermeneutische Direktive zu bieten, hinausgehe. Nämlich wenn in Gen. 47, 29 gesagt ist „und (Jakob) rief seinen Sohn Joseph" und da hinter „rief" ein solcher Strich begegnet, so ist der darauf folgende Ausdruck „seinen Sohn" höchstwahrscheinlich als pleonastisch und möglicherweise als Interpolation bezeichnet. Ferner der Strich hinter zéseb und vor זֶרַע (Gen. 1, 29) weist sehr wahrscheinlich darauf hin, daß das in V. 11 f. verwendete מוריע auch hier zu erwarten und hinter dem Lippenlaut b vielleicht der Lippenlaut m übergangen ist, wie gegenseitiger Wechsel dieser fast homorganen Laute ja innerhalb und außerhalb des Hebräischen vorkommt (mein Lehrgebäude II, 523).

Oder ist zu der Annahme fortzuschreiten, daß dieser senkrechte Strich überhaupt als „Variantenhinweis"[1]) aufzufassen sei? Suchen wir die Antwort darauf durch eine Prüfung eines Teiles der Samuelis-Stellen zu gewinnen, an denen Grimme neuestens[2]) seine These bewährt gefunden hat!

In 1. Sam. 1, 3 treffen wir מימים | ימימה in der Aussage, daß

---

[1]) Grimme, Psalmenprobleme rc., S. 173; Bibl. Zeitschr. I, S. 344.
[2]) Biblische Zeitschrift, Bd. II (1904), S. 27 ff.

Elkana „von Jahr zu Jahr“ nach Silo hinaufzog. Der Strich kann hier warnen wollen, die beiden gleichen Ausdrücke zusammenfließen zu lassen. Aber obgleich der Umstand „von Jahr zu Jahr“ ganz natürlich ist, auch in den alten Versionen steht und mit den Aussagen von V. 7 und 21 zusammenstimmt, ist nach Grimme doch „zu vermuten, daß die Phrase מימים ימימה nachträglich eingeschoben sei.“ Weshalb? Weil „in dem unserer Stelle fast unmittelbar vorhergehenden Passus Richt. 21, 19 der Einschub von 'מי' ימ noch erkennbar ist.“ Aber trennt da wirklich der Ausdruck „'מי' ימ“ gegen alle Grammatik den Relativsatz von seinem Regens?“ Da ist übersehen, daß — wie in andern Sprachen, so auch — im Hebräischen zwischen Substantiv und Relativsatz nicht nur ein Adjektiv (Gen. 7, 19 2c.), sondern auch ein anderes Substantiv (Gen. 8, 6: „und er öffnete das Fenster der Arche, das er gemacht hatte“) und sogar, wie in Richt. 21, 19, ein Adverbiale vorkommt (Hiob 1, 1: „es war ein Mann im Lande Uz, dessen Name Ijjob war“). Aber gesetzt, der Ausdruck „von Jahr zu Jahr“ wäre in Richt. 21, 19 nicht ursprünglich, würde dadurch dasselbe Urteil für 1. Sam. 1, 3 erwiesen? Natürlich nicht. Aber ein ähnlicher Ausdruck steht ja auch in 2. Chron. 21, 19 „auf schwanken Füßen“. Indes dort ist weniger der Anfang, als ein in der Mitte stehender Ausdruck sekundär, wie in meiner Syntax § 266 b nachgewiesen ist, und was könnte auch die Chronikastelle wieder für 1. Sam. 1, 3 beweisen? Jedoch der Ausdruck 'מי' ימ ist ja auch weiter in Richt. 11, 40 ein „unechter Textbestandteil“. Warum? Er hat den senkrechten Strich zwischen seinen beiden Bestandteilen. Also was erst noch bewiesen werden soll, wird schon vorausgesetzt, und doch gehört in Richt. 11, 40 der Ausdruck „von Jahr zu Jahr“ natürlich zu dem Satze „Alljährlich gingen die Israelitinnen hin, um Jephthas Tochter zu beklagen.“ Der Satz hätte ohne jenen Zeitumstand gar keinen Anfang. Endlich aber auch in 1. Sam. 2, 19 ist „von Jahr zu Jahr“ ein ganz natürlicher Ausdruck und deshalb auch von den drei neuesten Kommentatoren der Samuelisbücher[1]) mit Recht nicht angezweifelt worden.

Die nächste Probe von neuer Paseq-Deutung bezieht sich auf die Worte im ra'ô tir'è | boɜonî 2c. „wenn du wirklich das Elend deiner Magd ansehen und dich meiner erinnern und deine Magd nicht vergessen wirst“ (1. Sam. 1, 11). Da soll der Strich sich nicht etwa auf die Worte, bei denen er steht, sondern auf den übernächsten Satz beziehen. Er soll den Gedanken ausdrücken, daß der Satz „und deine Magd nicht vergessen wirst“ als „entbehrlich“ anzusehen sei. Die wortreiche Ausdrucksweise soll in der herzandringenden Rede eines Weibes, das dem zuhörenden Hohepriester als eine Berauschte erschien (V. 13 b), kaum erträglich sein. Dazu komme, daß der griechische Übersetzer den dritten Satz nicht wiedergegeben habe, was übrigens auch nur halb stimmt, da der Codex Alexandrinus die Worte *καὶ μὴ ἐπιλάθῃς τῆς δούλης σου* hinzufügt. Diesen Satz soll ein „Verbesserer“ am Rande als entbehrlich bezeichnet haben, und der dieses Urteil andeutende Strich soll

[1]) Henry Preserved Smith, Budde und Nowack im International Critical Commentary, im Kurzen Handkom. und im Handkom.

dann später in einen ganz andern Satz hineingesetzt worden sein. Dies würde man unannehmbar finden müssen, auch wenn gar keine andere Möglichkeit, diesen Strich zu deuten, sich aufzeigen ließe. Aber gibt es denn auch irgend eine? Nun ich denke es. Nämlich das Verb ra'a pflegt, wenn es, wie hier, mit der Präposition be konstruiert wird, das interessevolle und mit Genugtuung vollzogene Anblicken zu bezeichnen. Dieser Sinn des Verbs sollte vielleicht hier abgewehrt und eher der Sinn, „wenn du deine Magd in Elend sehen wirst" nahegelegt werden. Wenigstens ist an den drei andern Stellen, wo dasselbe Verb ra'a mit be in Bezug auf die Gottheit gebraucht ist, das göttliche Subjekt durch einen trennenden Akzent von be abgeschnitten (Gen. 29, 32; 2. Sam. 16, 12; Ps. 106, 44).

Über das nächste Paseq, das in ובא | נער הכהן (1. Sam. 2, 15) begegnet, urteilt Grimme, es seien Anzeichen vorhanden, daß נער ein späterer Einschub sei. „Nicht der Priesterdiener, sondern der Priester (Hophni wie auch Pinchas) selbst wird die Opferregel gestört haben." Darauf weise auch der Umstand hin, daß LXX und Peschitta statt des folgenden „er wird nehmen", vielmehr „ich werde nehmen" zum Ausdruck brächten. In V. 16 b biete ja auch noch das massoretische Hebräisch die 1. Person Singularis.[1]) Grimme denkt nicht an die Möglichkeit, daß diese letztere 1. Person Singularis durch das „ich werde nehmen" von LXX und Peschitta nachgeahmt worden sein kann, und hätte der Priesterdiener nicht ebenso gut „ich werde nehmen" sagen können, wie der Priester selbst? Ferner soll der ursprüngliche Wortlaut von V. 15 a so gelautet haben „so kam der Priester und sagte zu dem Opferdarbringer: ‚Gib doch Fleisch zum Braten für den Priester!'" Kann man dies für natürlich halten? Aber was wollte denn der Paseq-Strich in V. 15 a? Er konnte warnen, trotz des Munach, dieses überaus häufigen Verbinders,[2]) nicht etwa die Lautfolge ba-nnàʒar entstehen zu lassen. Er konnte auch darauf aufmerksam machen wollen, daß die Wortfolge „so kam der Priesterdiener" schon vorher in V. 13 gelesen worden war, und daß hier in V. 15 auch die Aussage „so kam er" hinreichend wäre.

Den Lauf des Vortrags soll derselbe Strich hinter Munach auch in der vierten Stelle (1. Sam. 2, 16) hemmen. Grimme allerdings meint, da wolle der Strich auf die Variante לא „nein" für לו „zu ihm" hinweisen, wie es auch in Hiob 5, 4 der Fall sei.[3]) Aber auf diese Randlesart wird in 1. Sam. 2, 16 durch den Circellus verwiesen. Die Setzung des Striches ist nur eine Paralleloperation, die den Leser vor לא „nein" aufhalten wollte, oder stammt aus der Zeit, wo das richtige לא „nein" noch im Texte stand.

[1]) Über das Perfekt vgl. meine Syntax § 131 b!

[2]) Im ersten Kapitel der Genesis habe ich 46 Merekha, aber 56 Munach und nur 5 Darga und 15 Mahpakh gezählt. — In 1. Sam. 2, 13 steht in denselben Worten „so kam der Priesterdiener" bei bā' nur der weniger häufige und darum doch vielleicht weniger stark zum Weitereilen anregende Konjunktivus Qadma.

[3]) Dort steht aber gar kein lo. Vgl. die Diskussion aller zwanzig in Betracht kommenden Stellen in meiner Syntax § 352 a!

An der Prüfung der ersten vier Fälle, die Grimme besprochen hat, meine ich es aber jetzt genügen lassen zu können. Denn ich denke, auch schon dadurch gezeigt zu haben, daß der Paseq-Strich, wenn er auch in manchen Fällen über seine phonetische und hermeneutische Funktion hinausgewachsen ist, doch nicht einfach und überhaupt als „Variantenhinweis“ gemeint ist. Jedenfalls fehlt dieser „Variantenhinweis“ auch bei solchen Stellen, wie dem unsinnigen גה גבול „Tal der Grenze“ (Hes. 47, 13). Merkwürdig, daß da nicht durch einen Strich auf die Variante „dies (זה) ist die Grenze“ hingewiesen worden ist, die im Targum, in LXX (*ταῦτα τὰ ὅρια*) und Vulgata (hic est terminus) vorliegt!

Zum Verständnis des Reiches Gottes (3).

Von Julius Boehmer.

Darf die rabbinische Literatur, im Unterschiede von der apokryphisch-pseudepigraphischen nach jeder Seite hin einwandsfrei (S. 451), zur Darstellung der genuin-jüdischen Gedankenwelt benutzt werden, so unterliegt ihre Benutzung wieder anderen Bedenken. Ihr Ursprung, zumal ihre Entstehungszeit, ist nämlich aufs lebhafteste umstritten. Und wenn man sich auch schließlich in der Hauptsache geeinigt, d. h. auf einen möglichst eng umgrenzten Zeitraum zurückgezogen hat, so ist doch alsbald wieder die Frage von wesentlicher Bedeutung, wie weit in die Vergangenheit zurück die in einem bestimmten Zeitabschnitt geäußerten Gedanken reichen. Ist man ohne Zweifel berechtigt, die Grundlagen des PC., mag er auch erst um die Zeit des Exils literarisch fixiert worden sein, bis in das mosaische Zeitalter zurückzuverlegen, so darf man wohl auch den Inhalt der rabbinischen Aufzeichnungen, die nachweislich frühestens im zweiten nachchristlichen Jahrhundert gemacht worden sind, bis ins erste christliche Jahrhundert, ja bis in die vorchristliche Zeit zurückdatieren. Es kommt alles auf eine Prüfung im einzelnen an, die für unsere Frage dadurch wesentlich erleichtert wird, daß wir aus vorchristlicher Zeit eine, wie wir sehen, verhältnismäßig reiche Literatur haben und manche rabbinische Gedanken und Gedankenkomplexe in ihr ziemlich weit zurückverfolgen können. Schwieriger liegt die Sache natürlich, wo uns in der rabbinischen Überlieferung anderweit unbekannte Auffassungen begegnen und uns also wenig oder gar kein Anhalt geboten ist, zu entscheiden, ob sie vom Christentum unbeeinflußt geblieben, ob sie ihm zeitlich vorangegangen sind. Dazu kommt, daß die Heranziehung der rabbinischen Literatur auch darum mit Schwierigkeiten verknüpft ist, weil sie als solche nichts Autoritatives bietet, dagegen auch manche subjektiven Einfälle enthält, die nicht als maßgebend für die Auffassung des Judentums verwertet werden dürfen.

Bei dieser Lage der Dinge ist es kaum zu verwundern, wenn einige Forscher die Mischna und Verwandtes ohne weiteres, oft auch noch viel spätere Schriften als Belege für das vorchristliche Judentum benutzen;

andere mit großer Skepsis die später überlieferten jüdischen Aussagen anschauen und ihre Brauchbarkeit für die Erkenntnis des vorchristlichen Zeitraums in Abrede stellen. Was für ein Gegensatz ist es z. B., wenn Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten die Kommentare Mechilta, Sifra, Sifre sogar in sprachlicher Hinsicht für dem Evangelium Johannes gleichzeitig erklärt, während Schürer nur die Grundlagen jener Kommentare aus dem zweiten Jahrhundert ableitet, die Werke selber aber durch Annahme einer Überarbeitung in spätere Jahrhunderte hinabrückt (Gesch. d. jüd. Volkes I, 138 ff.). So wird es noch langer und gründlicher Einzelarbeit bedürfen, ehe hier leidliche Klärung geschaffen ist: sie ist bis auf weiteres wichtiger und nötiger als große Sammelwerke, deren wir nachgerade genug haben.[1] Die einzelnen Aufstellungen dieser Werke bedürfen in mancher Hinsicht sorgfältigster Nachprüfung, die ja hie und da geschieht, aber noch viel mehr kundige Mitarbeiter erfordert. Bis dahin unterliegen diese Aufstellungen einem leider nur zu häufigen Mißbrauch. Auch unsere Ausführungen dürfen vielleicht an ihrem Teil einen kleinen Beitrag dazu geben, daß die Entscheidung darüber, was hier vorchristlich, was nachchristlich sei, erleichtert werde. Wir werden achtzugeben haben vor allem auf das, was mit anerkannt vorchristlichem Sprachgebrauch in den Apokryphen und Pseudepigraphen, vom Alten Testament selbst nicht zu reden, übereinstimmt, was nicht. Erleichtert wird uns die Arbeit durch die im ganzen geringfügige Anzahl von Stellen, die in Betracht kommen, durch ihre Gleichmäßigkeit und Einförmigkeit, wo sie zahlreicher auftreten. Aus praktischen Rücksichten nämlich schließen wir alle die Stellen, für deren Hiehergehörigkeit auch nur eine Möglichkeit in Betracht kommt, gleich an, ohne sie damit auch nur wahrscheinlicherweise als vorchristlich bezeichnen zu wollen.

1. Das Schmone-esre, das israelitische Hauptgebet, das jeder Israelit täglich dreimal sprechen muß, hat seine gegenwärtig gebräuchliche Fassung allerdings nach der Zerstörung Jerusalems erhalten. Das beweisen die 14. und die 17. Bitte, und zwar unbedingt. Denn es läßt zwar die palästinische Rezension die Möglichkeit einer Entstehung vor der Zerstörung Jerusalems offen, wie man neuerdings (nach Dalmans Vorgang) gerne betont hat. Faßt man aber die 16. Bitte derselben Rezension ins Auge: „Laß dir's wohlgefallen, Jahwe, unser Gott, in Zion zu wohnen; dienen werden dir alsdann deine Knechte in Jerusalem", so ist auch hier wieder ohne Frage die Zerstörung Jerusalems Voraussetzung, so daß das Gebet als Ganzes auch in der palästinischen Rezension nach jenem Ereignis formuliert worden sein muß. Jedenfalls sind die Grundlagen von Schmone-esre älter, ja es steht nichts im Wege, sie als vorchristlich anzusehen.

Nun kommt der Königsnamen für Gott hier in der einen Fassung sehr selten, in der anderen sehr häufig vor. Um davon den entsprechenden Eindruck zu geben, seien beide Rezensionen nebeneinander hiehergesetzt (vgl. den hebräischen Text bei Dalman, Worte Jesu I, 299—304):

---

[1] Z. B. Weber, Theologie des Talmud, Bousset, Religion des neutestamentlichen Judentums, Volz, jüdische Eschatologie.

Palästinische Rezension.

Jahwe, tue meine Lippen auf, daß mein Mund deinen Ruhm verkündige.

1. Gepriesen seist du, Jahwe unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs,

du großer, gewaltiger, furchtbarer Gott, höchster Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, Schild unserer Väter, unsere Zuversicht in alle Ewigkeit,

gepriesen seist du, Jahwe, Schild Abrahams.

2. Du bist gewaltig und demütigst die Hohen. Du bist stark und richtest die Gewalttätigen, solange die Welt steht. Du erweckst die Toten, bringst wieder den Geist, führst hernieder den Tau, versorgst die Lebendigen, machst lebendig die Toten. Im Augenblick läßt du Heil uns sprossen.

Du bist gewaltig, und keiner ist stark wie du, und außer dir ist keiner, der den Geist wieder bringt und den Regen herniederführt und die Lebenden versorgt und die Toten lebendig macht und groß im Helfen ist.

Gepriesen seist du, Jahwe, der du Tote lebendig machst!

3. Heilig bist du und furchtbar dein Name, und nicht ist ein Gott außer dir.

Gepriesen seist du, Jahwe, du heiliger Gott!

4. Reiche gnädig dar, unser Vater, die Erkenntnis und das Wissen und die Klugheit aus deinem Gesetz.

Babylonische Rezension.[1])

Herr, tue meine Lippen auf, daß mein Mund deinen Ruhm verkündige.

1. Gepriesen seist du, Jahwe unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs,

du großer, gewaltiger und furchtbarer Gott, höchster Gott, der Gnadentaten aus Güte vollbringt, der alles gemacht hat, der gedenkt der Gnadentaten an den Vätern und sich erbarmt über ihre Söhne und den Erlöser (גואל) ihren Kindskindern herbeibringt um seines Namens willen in Liebe, o König, Erbarmer, Heiland, Helfer und Schild,

gepriesen seist du, Jahwe, Schild Abrahams.

2. Du bist furchtbar in Ewigkeit, Jahwe, der du Tote lebendig machst, bist groß im Helfen, bringst wieder den Geist, führst Regen hernieder, versorgst die Lebendigen in Gnade, machst lebendig die Toten.

In großer Barmherzigkeit heilst du die Kranken, hilfst den Armen, stützest die Fallenden, machst los die Gebundenen, erweckst deine Treue an denen, die in der Erde schlafen. Ja, wer ist wie du, der solche Machttaten ausführt, und wer gleicht dir, der tot und lebendig macht und Heil sprossen läßt und ganz gewiß die Toten lebendig machen wird?

Gepriesen seist du, Jahwe, der du Tote lebendig machst.

3. Du bist heilig und dein Name ist heilig, und Heilige loben dich alle Tage (Sela).

Gepriesen seist du, Jahwe, du heiliger Gott!

4. Du reichst gnädig dem Menschen Erkenntnis dar,

du lehrst den Menschen das Wissen.

---

1) Die Übersetzung Schürers II, 461 weicht in mannigfacher Hinsicht ab.

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Erkenntnis gnädig darreicht.

5. Führe uns, Jahwe, zurück zu dir, erneuere unsere Tage, wie vor alters.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Wohlgefallen hat an der Bekehrung.

6. Vergib uns, unser Vater, daß wir an dir gesündigt haben.

Tilge aus und verzeihe unsere Missetaten vor deinen Augen, denn groß ist deine Barmerzigkeit.

Gepriesen seist du, Jahwe, der reichlich vergibt.

7. Sieh an unser Elend und führe unsern Streit,

und erlöse uns um deines Namens willen.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Israel erlöst.

8. Heile uns, Jahwe unser Gott, von dem Schmerz unseres Herzens,

Seufzen und Stöhnen nimm hinweg von uns und bringe Heilung unsern Schlägen.

Gepriesen seist du, der da heilt die Kranken seines Volks Israel.

9. Segne uns, Jahwe unser Gott, dieses Jahr zum Guten in allen Arten seines Ertrages,

und bringe bald herzu das letzte Jahr unserer Erlösung,

und gib Tau und Regen auf das Land,

und sättige die Welt mit den Schätzen deiner Güte und gib Segen dem Werk unserer Hände.

O reiche gnädig dar Erkenntnis und Wissen und Klugheit.

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Erkenntnis gnädig darreicht.

5. Führe uns zurück, unser Vater, zu deinem Gesetz.

Bringe uns herzu, unser König, zu deinem Dienst.

Leite uns zurück durch vollkommene Bekehrung vor dein Angesicht.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Wohlgefallen hat an der Bekehrung.

6. Vergib uns, unser Vater, daß wir gesündigt haben.

Verzeih uns, unser König, daß wir gefrevelt haben.

Denn ein gütiger und vergebender Gott bist du.

Gepriesen seist du, Jahwe, der gnädig ist und reichlich vergibt.

7. Siehe an unser Elend und führe unsern Streit und eile, uns zu erlösen.

Denn Gott, König, Erlöser und ein Starker bist du.

Gepriesen seist du, Jahwe, Erlöser Israels.

8. Heile uns, Jahwe unser Gott, so werden wir geheilt.

Hilf uns, so ist uns geholfen.

Führe völlige Heilung herbei für alle unsere Krankheiten.

Denn ein heilender und barmherziger Gott bist du.

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Kranken seines Volks Israel heilt.

9. Segne uns, Jahwe unser Gott, in allen Werken unserer Hände,

und segne unsere Jahre, und gib Tau und Regen auf das Land.

Sättige die ganze Welt mit deiner Güte,

und erquicke die Erde aus dem Reichtum der Gaben deiner Hände,

und bewahre und rette, Jahwe unser Gott, dieses Jahr und alle Arten seines Ertrages von allen

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Jahre segnet.

10. Stoß in die große Posaune zu unserer Befreiung.

und erhebe das Banner zur Sammlung unserer Gefangenen.

Gepriesen seist du Jahwe, der da sammelt die Verstoßenen seines Volkes Israel.

11. Bringe wieder unsere Richter, wie im Anfang, und unsere Ratsherren, wie in der Vorzeit,

und sei du allein König über uns.

Gepriesen seist du, Jahwe, der das Recht liebt.

12. Den Abtrünnigen laß keine Hoffnung,

und das frevelhafte Reich entwurzle bald, noch in unseren Tagen,

und Nazarener und Götzendiener laß plötzlich umkommen.

Tilge sie aus dem Buche des Lebens,

und schreib sie nicht zur Zahl der Gerechten.

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Frevler demütigt.

13. Über die Proselyten laß sich regen deine Barmherzigkeit,

und gib uns guten Lohn mit denen, die deinen Willen tun.

Gepriesen seist du, Jahwe, die Zuversicht der Gerechten.

Arten des Verderbens und von allen Arten der Unglücksfälle,

und gib ihm ein Ende und Hoffnung und Sättigung und Heil und Segen wie guten Jahren.

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Jahre segnet.

10. Stoß in die große Posaune, zu unserer Befreiung,

und erhebe das Banner, alle unsere Gefangenen zu sammeln von den vier Ecken der Erde in unser Land.

Gepriesen seist du, Jahwe, der da sammelt die Verstoßenen seines Volkes Israel.

11. Bringe wieder unsere Richter, wie im Anfang, und unsere Ratsherren, wie in der Vorzeit,

und laß von uns weichen Stöhnen und Seufzen,

und sei bald allein König über uns in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und Gericht.

Gepriesen seist du, Jahwe o König, der Gerechtigkeit und Gericht liebt.

12. Den Abtrünnigen laß keine Hoffnung,

und alle Götzendiener (und Denunzianten) laß plötzlich umkommen,

und das frevelhafte Reich entwurzle und vernichte eilends in unsern Tagen.

Gepriesen seist du, Jahwe, der die Feinde vernichtet und die Frevler demütigt.

13. Über die Gerechten und über die Frommen und über die Proselyten und über den Rest deines Volkes, des ganzen Hauses Israel, laß sich regen deine Barmherzigkeit, Jahwe unser Gott,

14. Erbarme dich, Jahwe, nach deiner Barmherzigkeit über dein Volk Israel und über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit, und über dein Heiligtum und über deine Wohnstätte und über *das Königtum des Hauses Davids*, des Gesalbten deiner Gerechtigkeit.

Gepriesen seist du, Gott Davids, der Jerusalem baut.

15. Höre, Jahwe unser Gott, auf die Stimme unseres Gebets,

und erbarme dich über uns, denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist du.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Gebet erhört.

16. Laß dir's wohlgefallen, Jahwe unser Gott, und wohne in Zion,

und es werden dir dienen deine Knechte in Jerusalem.

Gepriesen seist du, Jahwe, dem wir in Furcht dienen wollen.

und gib guten Lohn allen, die vertrauen auf deinen Namen in Aufrichtigkeit, und mache unser Teil dem ihrigen gleich, daß wir in Ewigkeit nicht zuschanden werden: denn auf deinen Namen vertrauen wir, und auf dein Heil stützen wir uns.

Gepriesen seist du, Jahwe, die Stütze und das Vertrauen der Gerechten.

14. Wohne inmitten Jerusalems, deiner Stadt, ganz nahe, wie du gesagt hast,

und baue sie zu einem ewigen Bau, eilends, in unsern Tagen.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Jerusalem baut.

15. Den Sproß Davids laß eilends sprossen,

und sein Horn sei erhaben durch dein Heil.

Gepriesen seist du, Jahwe, der sprossen läßt (das Horn des) Heil(s).

16. Höre unsere Stimme, Jahwe unser Gott, schone und erbarme dich über uns,

und nimm mit Barmherzigkeit und Wohlgefallen unsere Gebete an.

Von deinem Angesicht laß, *unser König*, uns nicht leer zurückkommen.

Denn du hörst das Gebet jeglichen Mundes.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Gebet erhört.

17. Habe Wohlgefallen, Jahwe unser Gott, an deinem Volke Israel,

und schau auf ihr Gebet und bringe zurück den Kultus in das Allerheiligste deines Hauses,

und die Brandopfer Israels und ihr Gebet und ihren Kultus nimm an aus Liebe, eilends, mit Wohlgefallen,

und laß dir wohlgefallen das

tägliche Opfer im Kultus deines Volkes Israel,

und hab' Wohlgefallen an uns, und laß unsere Augen schauen, wenn du zurückkehrst in deine Wohnung nach Zion in Barmherzigkeit, wie vor alters.

Gepriesen seist du, Jahwe, der zurückbringt in Eile seine Herrlichkeit (schechina) nach Zion.

17. Wir loben dich, Jahwe unser Gott und Gott unserer Väter,

über alle Erweisungen der Gnade und Barmherzigkeit, die du erzeigt und getan hast an uns und unsern Vätern von deinem Angesicht.

Und wenn wir sprachen: unser Fuß hat gestrauchelt, hielt uns deine Gnade, o Jahwe.

[Andere Lesart: denn ein König bist du, gütig und wohltätig.]

Gepriesen seist du, Jahwe, es ist ein köstlich Ding, dich zu loben.

18. Wir loben dich, daß du bist Jahwe unser Gott und der Gott unserer Väter.

Der Fels unseres Lebens, der Schild unseres Heils bist du in alle Ewigkeit.

Wir loben dich und erzählen deinen Preis,

für unser Leben, das in deine Hand gegeben ist,

für unsere Seelen, die dir befohlen sind,

für deine Trankopfer und für deine Wundertaten und für deine Wohltaten, die du erwiesen hast zu jeder Zeit, zur Abend-, Morgen- und Mittagszeit,

o Allgütiger, daß deine Barmherzigkeit noch nicht aus ist,

o Barmherziger, daß deine Güte noch kein Ende hat,

daß alles, was lebt, deinen großen Namen lobt,

daß gütig ist der gütige Gott.

Gepriesen seist du, Jahwe, du Gütiger. Dein Name ist beständig, und lieblich ist es, dich zu loben.

18. Bringe dein Heil über dein Volk Israel und über dein Erbteil und segne uns allzumal in Einem.

Gepriesen seist du, Jahwe, der Heil schafft.

19. Bringe Heil und Segen, Gnade und Güte und Erbarmen über uns und dein Volk Israel.

Segne uns, Jahwe unser Gott, allzumal in Einem mit dem Lichte deines Angesichts.

Denn mit dem Lichte deines Angesichts hast du uns gegeben, Jahwe unser Gott, Gesetz und Leben, Liebe und Güte, Gerechtigkeit und Heil,

Segen und Erbarmen.
Und es gefällt deinen Augen wohl, zu segnen dein Volk Israel mit großer Stärke und mit Heil.
Gepriesen seist du, Jahwe, der sein Volk Israel mit Heil segnet.
Amen.

In der palästinischen Rezension sind es demgemäß folgende Stellen, auf die es ankommt:

1. die 11. Bitte: Bringe wieder unsere Richter, wie im Anfang, und unsere Ratsherren, wie in der Vorzeit, und sei du allein König über uns. Gepriesen seist du, Jahwe, der das Recht liebt.

2. die 12. Bitte: Den Abtrünnigen laß keine Hoffnung, und das frevelhafte Reich (=Weltreich) entwurzle bald [noch in unseren Tagen, und laß Nazarener und Götzendiener plötzlich umkommen. Tilge sie aus dem Buche des Lebens und schreibe sie nicht unter die Zahl der Gerechten]. Gepriesen seist du, Jahwe, der die Frevler demütigt.

3. aus der 17. Bitte die Lesart: ein König bist du, gütig und wohltätig.

Während es in der palästinischen Rezension drei Stellen sind: darunter allerdings eine zweifelhafte, eine andere, die nur das dem Königtum Gottes entgegenstehende Reich meint, und nur eine einzige Stelle, die den König Gott in eschatologischem Sinne anruft, finden sich dagegen in der babylonischen Rezension sieben Stellen (in Bitte 1. 5. 6. 7. 11. 12. 16), wo Gott als König Israels angerufen wird. Darunter ist eine Stelle, die noch dazu gerade in beiden Rezensionen steht, in der 11. Bitte nämlich, die auf das zukünftige Königtum, die Vollendung des Heils blickt, während die übrigen sechs Stellen einfach die gütige Regierung Gottes in der Gegenwart im Auge haben. Uns genügt aber hier die Feststellung, daß wenigstens einmal ganz deutlich in diesem altjüdischen Gebet, und zwar an einer Stelle, die sicher aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems stammt, die Königsherrschaft Gottes als ein Stück der Zukunft, als Bezeichnung des zu erwartenden vollkommenen Heils wohlbekannt ist.[1])

In der Mehrzahl der Fälle aber ist „König“ ein stehender Gottesname, der weniger den allerhabenen, allgewaltigen Herrn der Schöpfung als den seinem Volke Israel allezeit gnädig geneigten Gott meint. Außerer

---

[1]) Die späteren Fassungen, namentlich die der neueren Zeit, weichen mannigfach von dem ältesten Text ab. Um hier nur eine, die bei Schürer (s. o.) vorkommt, anzuführen, so fehlt dort in der siebenten Bitte „König“ (das Wort ist übrigens auch in der babylonischen Rezension unsicher), dagegen steht es in der achten Bitte, es fehlt wieder in der zwölften („Reich des Frevels“), steht aber dann wieder abweichend in der achtzehnten und neunzehnten Bitte. Bemerkenswert ist auch, wie in späterer Fassung der Anklang an die allgewaltige und allerhabene Stellung des Königs Gott hervortritt (z. B. Bitte 2 und 18 bei Schürer).

Grund oder Anlaß dafür, so zu betonen, ist wohl der enge Anschluß des Wortlauts an das Alte Testament und seine Gebete, die Psalmen, innerer Grund dagegen der ernste, warme, tiefe Gebetsinhalt.

2. Ähnlich liegt die Sache hinsichtlich des Anschlusses an den alttestamentlichen Wortlaut in den **Targumim**, die daher auch nur geringe Ausbeute gewähren. Zwei Stellen, wenn man will, sogar nur eine, kommen hier in Betracht; denn wo der Wortlaut des alttestamentlichen Textes etwas so Zwingendes hat wie hier einmal, da ist auf den Sprachgebrauch der Zeit der Targumim kein Schluß zu ziehen möglich.

Nämlich Targ. Jon. zu Mich. 4, 7 יִתְגְּלֵי מלכותא דיי עֲלֵיהוֹן meint zwar die Gottesherrschaft im eschatologischen Sinne, gibt aber damit nur den Sinn des Textes genau wieder, indem es für das hebräische Verbum מלך ganz dem Geist der Späteren entsprechend das Abstraktum מלכותא setzt.

Anders steht es mit der Stelle[1]) Targ. Jon. zu Jes. 40, 9, wo der Text הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם wiedergegeben ist durch אִתְגְּלִיאַת מַלְכוּתָא דֶאֱלָהֲכוֹן. Hier kann man freilich, schon wenn man Stellen wie Jes. 52, 7 und den sonstigen deuterojesajanischen Sprachgebrauch (s. den alttestamentlichen Unterbau S. 109 ff. vergleicht, die Möglichkeit nicht abweisen, daß ein messianischer Sinn beabsichtigt ist. Vor allem aber ist das „es hat sich geoffenbart" entscheidend; so könnte nicht von der Erhabenheit und Weltregierung Gottes gesprochen sein, und eine Reihe von Parallelstellen, allerdings späteren Datums (s. u.), beweisen für die eschatologisch-soteriologische Auffassung.[2])

3. In **Aboth** 3, 1 wird als Ausspruch Akabjas, des Sohnes Mehalal'els (wohl Zeitgenosse Gamaliels) erwähnt: „Achte auf dreierlei, so wirst du Sünde meiden. Bedenke, von wannen du gekommen bist, und wohin du gehst, und vor wessen Gericht du Rechenschaft ablegen wirst. Von wannen du gekommen bist: aus verweslicher Feuchtigkeit. Wohin du gehst: an die Stätte von Wurm und Gewürm. Vor wessen Gericht du Rechenschaft ablegen wirst: vor dem König der Könige der Könige, Preis ihm!" (לפבי מלך מלכי מלכים). Gott heißt hier König wegen seiner Allerhabenheit und ist ihretwegen vor allem im Gerichte zu fürchten. Man merkt es der im Ausdruck liegenden Steigerung an (aus ursprünglichem „König" ist erst „König der Könige" und dann sogar „König der Könige der Könige" geworden), wie sehr Gott in die Ferne gerückt ist, und sein Charakter als Bringer des Heils verschwindet oder doch zurücktritt hinter seiner Allerhabenheit und Furchtbarkeit. Die eigentliche Meinung des Ausdrucks ergibt sich wohl aus einer Stelle wie Ber. 28 b, wo als Ausspruch Jochanans ben Zakkai angeführt wird: „Wenn sie mich vor einen König brächten, dessen Zorn, wenn er zürnt, kein ewiger Zorn ist, trotzdem würde ich weinen; und jetzt, da sie mich bringen vor den König der Könige, dessen Zorn, wenn er zürnt, ein

---

[1]) Zu beiden Stellen vgl. übrigens Cremer, Wörterbuch S. 203.

[2]) Wie noch an mehreren anderen Stellen des Targums eine ähnliche Umschreibung für die Person Gottes, wie sie im späteren Judentum gebräuchlich war, angewendet ist, darüber s. Dalman, Worte Jesu, S. 83.

ewiger Zorn ist, und da vor mir zwei Wege sind, der eine zum Garten Eden, der andere zum Gehinnom, und ich weiß nicht, auf welchem sie mich führen, sollte ich nicht weinen?" [1])

Im übrigen wird dieselbe Wendung: „Du wirst einst Rechenschaft und Verantwortung ablegen vor dem König der Könige" auch auf R. Eleasar Hakkappar (ib. IV, 29) zurückgeführt, ein Beweis, wie geläufig sie dem Judentum war.

4. Sehr häufig ist in der Mischna die Formel: „gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Königtums in Ewigkeit" (ברוך שם כבוד מלכיתו לעולם וָעֶד), z. B. Jom. 3, 8; 4, 2. 3; 6, 2. Das ist eine Doxologie, die den König Gott als den allgewaltigen, über die ganze Welt erhabenen preist. Die Formel war auch ein stehendes Responsorium im Ritual des zweiten Tempels: z. B. lautete so im Gottesdienst des Versöhnungstages die Antwort der Gemeinde auf das Sündenbekenntnis des Hohenpriesters.

5. In Rosch Haschana 4, 5 wird angeordnet: „die Ordnung der Segenssprüche (Gebete) am Neujahrstage ist: man spricht die Segenssprüche (die Abschnitte aus Schmone-esre), welche heißen Aboth, Geburoth, Keduschoth (jeder der 18 oder 19 Gebetsabschnitte hat nämlich seinen eigenen Namen) und verbindet damit מַלְכִיּוֹת". Dieses sind Sprüche (Benediktionen) in den Musaphgebeten[2]) des Neujahrstages, welche zehn die Königsherrschaft Gottes erwähnenden Bibelverse und ein entsprechendes Schlußgebet enthalten.[3]) „Nach den Malchijjoth wird nicht geblasen, so lehrt R. Jochanan, Sohn Muris. R. Akiba wandte ein: wenn man nach den Malchijjoth nicht bläst, wozu wird man dann diese erwähnen? Er gibt darauf eine andere Anordnung der Gebete, wobei auch nach den Malchijjoth geblasen werde. Man muß, sagt er, zum mindestens zehn Malchijjoth, darauf zehn זִכְרוֹנוֹת und dann zehn שׁוֹפָרוֹת sprechen. R. Jochanan sagt: wer nur je drei von jeder Art gesprochen hat, genügt der Pflicht. Man bedient sich aber in diesem Falle sowohl bei שׁוֹפָר als bei מלכות und זכרון keiner Stelle, die eine Strafverheißung (d. h. Drohung mit Vergeltung, mit Unglück) enthält. Man beginnt hiebei mit Stellen aus dem Gesetze und schließt mit denen aus den Propheten. R. Jose sagt: es genügt, wenn man mit einer Stelle aus dem Gesetze schließt."

So weit die Mischna. Der Talmud fügt folgende Erläuterung hinzu: „Gott verlangt: saget vor mir die Malchijjoth, damit ich sehe, daß ihr meine Herrschaft über euch anerkennt" (16 a).

Die Musaphgebete des Neujahrstages wurden, solange der Tempel bestand, am Versöhnungsfest des Jobeljahres gebraucht (26 b. 27 a). Sie bestehen aus drei Abschnitten, in deren jedem sich zehn Bibelzitate

[1]) Zu vergleichen wäre auch der stehende Gottesname in der Mechilta: רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם „Herr der Welt".

[2]) Musaph oder Zusatz: gemeint sind Gebete, die an Festtagen zu den üblichen Sabbatgebeten hinzukommen.

[3]) Vgl. Levy, Neuhebräisches Wörterbuch s. v.

finden. Der erste Abschnitt ist überschrieben Malchijjoth und handelt von der göttlichen Weltregierung. Die zehn Zitate sind jedesmal so zusammengesetzt, daß vier aus dem Pentateuch, je drei aus den Hagiographen und aus den Propheten (in dieser Reihenfolge) entnommen sind; den Eingang bildet eine geschichtliche Darstellung, den Schluß eine Gebetsformel.

Es ergibt sich, daß diese Gebetsordnung, welche, wie man sich aus jedem jüdischen Gebetbuch überzeugen kann, im wesentlichen noch heute besteht, (soweit man sich auf jüdische Tradition verlassen kann) zur Zeit des Tempels schon die gleiche war, daß also sehr wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit die Malchijjoth oder Stellen, in denen der König Gott vorkommt, eine Rolle spielten. Ausdrücklich werden diese verstanden im Sinn der Anerkennung der göttlichen Herrschaft, d. h. der Weltregierung Gottes im allgemeinen oder der Herrscherstellung Jahwes in Israel. Daher kann z. B. an erster Stelle ein Spruch stehen wie Deut. 4, 39, wo Gott nicht als König bezeichnet ist, wohl aber gesagt wird, daß er allein Gott droben im Himmel und drunten auf der Erde ist, ein Satz, in dem seine Weltherrscherstellung zum Ausdruck kommt. Die übrigen jener zehn Stellen sind folgende: Ex. 15, 18; Num. 23, 21; Deut. 33, 5; Ps. 22, 29; 93, 1; 24, 7—10; Jes. 44, 6; Ob. 21; Sach. 14, 9.

Lehrreich ist hier noch R. Jochanans Ausspruch, daß, wenn man sich an drei statt der vorgeschriebenen zehn Stellen genügen lasse, man keine solche drohenden Inhalts nehmen dürfe. Vergeblich aber werden wir unter den angeführten zehn Stellen eine solche suchen, die drohenden Inhalt hätte. Vielleicht hätte R. Jochanan selber auf Befragen keine anzuführen gewußt. Immerhin ist es beachtenswert, daß, wie alles an Gott, so auch sein Königtum für Israel eine schreckensreiche Seite haben kann und hat.

6. Berachoth II, 2 lesen wir: „Es spricht R. Josua, ben Korcha: warum geht שמע (gemeint ist Deut. 6, 4—9, der erste Abschnitt des jüdischen Glaubensbekenntnisses Schma) voran dem והיה אם שמוע (Deut. 11, 13—21, zweiter Abschnitt desselben)? Nur damit man auf sich nehme zuerst das Joch der Königsherrschaft des Himmels (עול מלכות שמים) und erst nachher das Joch der Gebote auf sich nehme.“ Sinn: zuerst muß man die Königsherrschaft oder Einheit Gottes bekennen und darnach von seinen Geboten reden. Gott voran, seine Erhabenheit vor allem betont: so verlangte es das Prinzips des Judentums.

In Pinners Ausgabe des Traktats Berachoth S. 13 finden wir denselben Tatbestand folgendermaßen formuliert: Weil in der Parasche schma „das Himmelreich“ (so; = Bekenntnis der Einheit Gottes) vorkommt. Das geht natürlich, heißt es dann, den Geboten voran, während man sonst annehmen sollte, daß, „wenn ihr hören wollt“, was sich an mehrere richtet, vor „höre“, was an einen einzigen ergeht, kommt. Die Gemara dazu ferner ebendort S. 14 erläutert: weil zuerst „lernen“ kommt, was in „höre“ steckt, dann das „lehren“, was in „wenn ihr hören werdet“ steht. Sie wiederholt dann die Worte vom „Himmelreich“ ohne Zusatz oder sachliche Erklärung. Auch sonst kommt übrigens in der

Gemara noch einige Male „Reich des Himmels“, immer in dem aufgezeigten Sinne vor.

Berachoth II, 5 ferner heißt es: „R. Gamaliel betete auch in der Brautnacht das Schma, wo es auszulassen nach der Lehre R. Judas und nach seiner eigenen Lehre erlaubt war. Seine Schüler interpellierten ihn deswegen. Er antwortete: Darin höre ich nicht auf euch, daß ich auch nur eine einzige Stunde das Joch der Königsherrschaft des Himmels von mir ablegte.“ Die Gemara sagt wiederum nicht näheres dazu.

Der gleiche Gebrauch von „Joch der Königsherrschaft des Himmels“ findet sich in der Gemara noch mehrere Male und ist, wie das jüdische Gebetbuch (s. u.) ausweist, bis auf den heutigen Tag dem Judentum geläufig.

7. Sehr häufig ist ferner der Ausdruck מלך בשר ודם „der König von Fleisch und Blut“ = der menschliche König,[1]) so genannt im Gegensatz zu Gott, dem König, der nicht Fleisch und Blut hat (vgl. Jes. 31, 3). Z. B. Mechilta (ed. Friedmann) 31 a, 35 a, 37 a, 38 a, 67 a, 68 a, 70 b usw., auch im Talmud z. B. Jom. 47 a sehr häufig.

8. Mechilta 56 a (zu Ex. 17, 14): „Wann wird Amaleks Name vernichtet? Zur Zeit, wenn das Götzenbild samt seinen Verehrern ausgerottet wird und Gott der einzige in der Welt und seine Königsherrschaft ewig sein wird“ (וִיהֵא הַמקום יָחִידִי בָּעוֹלָם וּמַלְכוּתוֹ לְעוֹלָם וּלְעוֹלְמֵי עוֹלָמִים).

9. Mechilta 56 a (zu Ex. 17, 16): „Wann Gott sich auf den Thron seiner Königsherrschaft setzen, und sein Reich sein wird, zu der Zeit hat der Krieg mit Amalek ein Ende (מִכְּשֶׁיֵּשֵׁב הקּ״בה עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ וְתִהְיֶה מַמְלַכְתּוֹ).

10. Mechilta 66 b (zu Ex. 20, 2): „am Sinai waren die Israeliten einmütig bereit, die Königsherrschaft des Himmels mit Freuden anzunehmen“ (לְקַבֵּל מַלְכוּת שָׁמַיִם בְּשִׂמְחָה).

11. Mechilta 31 b (zu Ex. 14, 22): „wer mich am Meere als König erkannt hat, (so sprach Gott am roten Meere), den werde ich zum Könige über Israel machen“ (מִי שֶׁהִמְלִיכַנִי עַל הַיָּם אֶעֱשֵׂיהוּ מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל).

12. Sifre zu Deut. 3, 13 (ed. Friedmann): „Ehe Abraham, unser Vater, in die Welt kam, war Gott gleichsam nur König des Himmels. Aber seit Abraham, unser Vater, in die Welt gekommen ist, hat dieser ihn zum Könige des Himmels und der Erde gemacht“ (מִשֶּׁבָּא אברהם אבינו לָעוֹלָם הִמְלִיכוֹ על השמים ועל הארץ).

Die Talmudstellen, die hieher gehören, sind zwar alle späteren Datums. Gleichwohl sollen sie hier aufgeführt werden, nicht bloß der Vollständigkeit wegen, sondern auch, weil sie durchweg nichts neues noch anderes bieten. Sie bestätigen lediglich, was bisher festgestellt wurde.

13. Häufig ist die doxologische Wendung: מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא (z. B. Sanh. 38 a). Vgl. dazu 3.

---

[1]) Dennoch wäre auch eine Wendung wie ανθρωπος βασιλευς (Matth. 18, 23; 22, 2) weder Pleonasmus noch Gräzismus, sondern aus einer semitischen Vorlage zu verstehen.

14. Tosef. Neg. B. bath. 159 a: גְּזֵירַת מֶלֶךְ הִיא („es ist ein Befehl des Königs" = Gottes).

15. Berachoth 12 a: „Jede Benediktion, worin מלכות nicht vorkommt, ist keine Benediktion." Mit anderen Worten: jedes Dankgebet soll die Benennung Gottes als des Weltenkönigs enthalten. Vgl. dazu 5. So wurde es in der Praxis auch durchweg gehalten, freilich nicht ganz ausnahmslos.

16. Ber. 13 a; 16 a: das Joch des Himmelreichs (Bekenntnis der Herrschaft und Einheit Gottes). Vgl. dazu 6.

17. Ber. 61 b und öfter wird מלכות, meist mit dem Zusatz רשעה, doch auch ohne diesen (z. B. Meil 17 a) im Sinne von „das frevelhafte Reich" (gemeint ist Weltreich, Rom) gebraucht. Wenn also מלכות je im rabbinischen Sprachgebrauch als term. techn. in Anspruch genommen werden sollte, so würde es nach der vorliegenden Stelle das gerade Gegenteil von *βασιλεια του θεου* bedeuten. Vgl. aber das Folgende.

Einige Stellen aus den Midraschim (nicht vor dem achten Jahrhundert):

18. Cant. rabba sv. התאנה f. 15 b (zu Hoh. Lied 2, 12): „Die Zeit ist gekommen, daß das römische Reich (מלכות כותים) ausgerottet werde. Die Zeit ist gekommen, daß das Himmelreich (מלכות שמים) sich offenbare."

19. Pesikta 51 a: „Die Zeit ist gekommen, daß מלכות הָרשעה aus der Welt ausgerottet werde. Die Zeit ist gekommen, daß מלכות שמים offenbart werde." [1])

20. Debarim rabba zu Deut. 2, 4 (um 900): Auf die Frage, wie lange Israel geknechtet sein werde, lautet die Antwort Gottes: „Wenn der Stern aus Jakob hervorgehen und die Stoppeln Esaus verbrennen wird, dann will ich hervorgehen lassen meine Herrschaft und einen König über euch setzen."

21. Sch. tob. zu Ps. 99, 1: Solange Israel im Exile weilt, ist das Himmelreich unvollständig, und die Völker der Welt sind in Sorglosigkeit. Wenn aber dereinst Israel erlöst sein wird, dann ist das Himmelreich vollkommen, und das Los der Völker Unruhe. (Vgl. Bacher, Agada der palästinischen Amoräer I, 499).

22. Etwas abweichend Pesikta rabbati 159 a: „Ihr Frommen in der Welt, obwohl ich euch eigentlich Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harrt, aber nicht meiner מלכות, schwöre ich es euch doch, daß ich jedem, der meiner 'מ harrt, es zum Guten bezeugen werde."

---

[1]) Nicht hieher zu rechnen ist die Wendung הֲרוּגֵי מלכות, womit die Märtyrer bezeichnet wurden. Wenn 'מ in dieser Verbindung überhaupt einen religiösen Sinn hat, so ist die richtige Erklärung dafür Ber. II, 2 zu finden „die um ihres Bekenntnisses zur Einheit Gottes willen getötet sind." Viel näher aber liegt die auch in Levys Wörterbuch angezogene Deutung von 'מ auf die Obrigkeit: „die von der römischen Regierung (besonders in der Revolution unter Hadrian) getötet sind". Daß 'מ auch diesen Sinn haben kann, beweist eine Stelle wie Gittin 8, 5. 'מ in jener Verbindung vom Reiche Gottes im eschatologischen, also im messianischen Sinn (so Cremer) zu verstehen wäre ohne alle Analogie im jüdischen Sprachgebrauch. Siehe dagegen zu 17.

Das bedeutet: die Hoffnung auf das Reich ist zwar längst zurückgestellt (das beginnt deutlich seit 70 oder 130 n. Chr.), sollte es aber von Gottes und von Rechts wegen nicht sein: um so mehr will Gott solchen lohnen, die auf das Reich warten.

23. Aus Bereschit r. 99 folgt, daß das Reich Gottes, das die Welt umfaßt, mit dem Reich des Messias zusammenfällt.

Eine Reihe von wesentlich gleich lautenden Stellen zeigt, daß dem Rabbinismus der Gedanke des Himmelreichs, das nach dem Untergang der Weltmacht erscheinen sollte, durchaus geläufig war. Ob er, wie man oft vermutet hat, im Judentum noch bekannter und verbreiteter war als unser gegenwärtiger Quellenbefund ahnen läßt, ob nur durch Zufall oder gar durch die Schuld der Juden, die in ihrer Lehre einen zum spezifischen Eigentum der Christen gewordenen Gedanken nicht dulden wollten, manche verwandte Stellen verloren gegangen sind, steht dahin. Derartige Aufstellungen lassen sich schwer widerlegen, aber ebenso schwer beweisen. Mindestens spricht mancherlei gegen absichtliche Tilgung. So die Tatsache, daß auch im Christentum der Gedanke der *βασιλεια του θεου* im spezifisch eschatologischen Sinn früh genug, in den Anfängen schon bei Paulus, erst recht seit der Zerstörung Jerusalems mehr und mehr in den Hintergrund trat. Eigentlich ist er nur wie eine Episode gewesen, hatte auf judenchristlichem Boden seine Heimat, konnte aber, auf heidenchristlichen Boden verpflanzt, dort nicht recht Wurzel schlagen. Ferner läßt die Vereinzelung der Stellen, der Zusammenhang, in dem sie stehen, der Charakter des gesamten übrigen rabbinischen Schrifttums deutlich erkennen, daß die Hoffnung, die hier zum Ausdruck kommt, nichts in der Gegenwart lebendiges, sondern nur eine Erbschaft der Vergangenheit war, daß sie nicht aktuellen, sondern wesentlich akademischen Wert hatte. Doch gilt das nimmermehr von dem Zeitalter, mit dem wir es hier zu tun haben. Daß damals die Hoffnung auf das künftige Himmelreich allerdings etwas sehr lebendiges war, dafür ist Schmone-esre allein vollgültiger Beweis.

Immerhin ist das richtig, daß das Königtum Gottes, wodurch er den Vollendungszustand herbeiführen sollte, verhältnismäßig zurücktrat gegenüber der ehrenvollen Stellung, die der König Gott als der erhabene Regierer der Welt überhaupt in der jüdischen Gedankenwelt ganz allgemeine hatte. Darüber ist weiter unten an seinem Ort ausführlicher zu reden.

So war es und so ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Der König Gott ist das A und O des Judentums, König allerdings in einem ganz bestimmten, dem genannten Sinne. Diese Nachwirkungen der genuin-jüdischen Auffassung vom Beginn des christlichen Zeitalters bis zur Gegenwart seien im folgenden kurz charakterisiert. Sehr häufig erscheint namentich in den Gleichnissen der Mischna, des Talmuds und der Midraschim Gott als König,[1]) und zwar ausschließlich im Sinne des „schlechthin Erhabenen".

---

[1]) Bequem liegende Belege dafür hat gesammelt Fiebig, Altjüdische Gleichnisse, bes. S. 83 ff.

Ja, es kommt so weit, daß einfach **alles** unter den Gesichtspunkt des Königs Gott gebracht wird. Alles, vorerst die Bibel. Bezeichnend dafür ist beispielsweise, wie mit besonderem Nachdruck Zunz hervorhebt, daß im Buche Esther 187 mal der persische König und 26 mal sein Königtum erwähnt wird, aber nicht ein einziges mal für Gott diese Wörter stehen (Gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 14). Der Königsname Gottes ist heutzutage, im ganzen genommen, dem Judentum ein Hauptstück seines Kultus, weniger seiner Lehre.

Um einen Eindruck davon zu gewinnen, ist es am ratsamsten, einen Blick in das jüdische Gebetbuch unserer Tage zu tun. Da finden wir, daß kaum eine Seite ohne Nennung des Königsnamens Gottes oder ohne Beziehung auf ihn bleibt; jedenfalls kommt er mehrere hundert Male in dem mehrere hundert Seiten starken Buche vor. Teils werden Bibelsprüche angeführt, teils stoßen wir auf davon unabhängigen Sprachgebrauch. Fast durchweg aber ist es der machtvolle Herr aller Kreaturen und Zeiten, der König genannt wird. Freilich, in der deutschen Übersetzung tritt der Königstitel selten hervor; er wird meist mit „Herr", „Herrlichkeit" umschrieben. Soll Gott dagegen als Spender des Heils bezeichnet und die Herzensstellung des Beters zu ihm zum Ausdruck gebracht werden, so wird oft genug „Vater" gesagt, mindestens ebensooft aber „König" „unser König" gebraucht. Eschatologisch-soteriologische Beziehungen fehlen nicht, sind aber im Vergleich zu dem übrigen Sprachgebrauch selten (z. B. S. 46 ed. Sachs): er wird aufrichten sein Königtum (ימליך מלכותו) in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel, in Eile und in naher Zeit).[1])

Es sind zu unterscheiden:

1. Stellen, wo Gott König genannt wird, weil er auf Grund seiner Schöpferstellung der Herr über alle Kreaturen ist, der schon vor der Schöpfung König war (S. 478), aber nach Vollendung der Schöpfung ausdrücklich den Titel König erhielt und in den Naturerscheinungen sowohl als in der Weltregierung überhaupt sich als König, d. h. als Gott aller Macht erweist. Daher heißt es, daß sein Königtum, sein Thron **ewig** ist. Daher sind Lobpreise auf den König Gott sehr häufig. So heißt es selbst, daß die Engel „das Joch der Königsherrschaft Gottes" auf sich nehmen (מקבלים), indem sie lobpreisend sagen: Heilig, heilig, heilig usw. (S. 6, 3, S. 48). Dieser doxologische Gebrauch des Königsnamens Gottes ist im jüdischen Gebetsbuch der weitaus häufigste.

2. Stellen, wo Gott „unser König" heißt, „König Israels", „König seines Volkes" u. dgl. Die Macht, die der König Gott hat,

[1]) Obwohl es streng genommen nicht hieher gehört, seien die wichtigsten Gebrauchsweisen und die Stellen dafür wenigstens in Kürze hier genannt. Eine solche Zusammenstellung ist u. W. noch nicht gemacht worden. Lehrreich ist sie auf jeden Fall, um so mehr, als der Sprachgebrauch zum Teil alt und durchweg offiziell ist. Daher bleibt der vorliegende Bestand bedeutungsvoll, wenn auch nicht die Etappen auf dem Wege von den Anfängen bis zur Gegenwart markiert sind. Hier leuchtet die Tatsache, die schon in den apokryphischen Schriften immer wieder auftauchte, hell und klar hinein, daß der König Gott und das Königtum Gottes in der Hauptsache dem liturgischen Sprachgebrauch angehören.

dient zu seines Volkes Heil, so daß der König Gott für Israel der Helfer und Retter, der Gnädige und Barmherzige ist. „König, der Wohlgefallen hat an unserem Leben," ist eine vielgebrauchte Wendung. „Verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt", kommt ebenfalls sehr oft vor (z. B. S. 77). Ähnlich die Bitte um Heil und Segen, S. 93, die begründet wird: „denn du bist der Herrscher über alles, der da herrscht über Könige, und dein ist die Königsherrschaft (מלכותא דילך). Im Abendgebet S. 138 heißt es: „Hilf, daß wir uns hinlegen im Frieden, unser Gott, und daß wir wieder aufstehen, unser König, zum Leben. Denn du bist Gott und König, gnädig und barmherzig." Oder allgemein: „freuen mögen sich deiner Königsherrschaft, die den Sabbat halten und ihn eine Lust nennen" (210). Am klarsten aber: „außer dir haben wir keinen König, der verzeiht und vergibt. Gepriesen seist du, Jahwe König, der verzeiht und vergibt unsere Sünden und die Sünden seines Volkes, des Hauses Israel, und verschwinden läßt unsere Schulden Jahr für Jahr, König über die ganze Erde, der da heiligt Israel und den Versöhnungstag" (S. 416 u. ö.). Alle derartige Stellen machen es zur Genüge deutlich, wie die jüdische Gemeinde ihren Gott als Spender alles Heils und aller Hilfe König nennt; auch sie sind zahlreich und stehen an Zahl wenig hinter den unter 1. angeführten zurück.

3. Stellen, wo Gott in messianischem Zusammenhang, genauer in eschatologisch-soteriologischem Sinn als König bezeichnet wird. Kann sich auch ihre Zahl nicht mit den unter 1. und 2. genannten messen, so sind sie doch keineswegs selten. Abgesehen von dem Schmone-esre-Gebet kommt die schon genannte Formel: „Gepriesen sei Gott; er wird aufrichten sein Königtum in eurem Leben und in euren Tagen und im Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit" (aus dem sogenannten Kaddisch) eine ganze Reihe von Malen vor (z. B. 46. 104. 161. 204). Ferner: „es offenbare sich und erscheine seine Königsherrschaft (מלכות) über uns in naher Zeit, und er erbarme sich usw. (S. 95). Auch kommt es vor, daß König im vorliegenden Sinn unmittelbar neben dem unter 1. und 2. genannten gebraucht wird. So S. 106: wir preisen den Herrn für das, was er an uns getan hat, *den König der Könige*, den Heiligen, gelobt sei er ... in Wahrheit ist er *unser König*, niemand außer ihm, wie geschrieben steht in seinem Gesetz ... er ist der wahre Gott ... wir hoffen, daß er die Götzen ausrotten wird ... um die Welt durch das *Königtum des Allmächtigen* aufzurichten ... *Alle* Menschen müssen vor dir ihre Knie beugen und deinen Namen preisen und auf sich nehmen das Joch deiner Königsherrschaft, und du *wirst eilends König über sie in Ewigkeit.*" Denn „*dein ist die Königsherrschaft* und in Ewigkeit *wirst du König sein* in Herrlichkeit" ... Ähnlich S. 178: „Von deiner Stätte, *unser König*, glänze hervor und *sei König* über uns. Denn wir harren dein. Wenn *du wirst König* über Zion in Bälde, in unsern Tagen, so wirst du *in alle Ewigkeit* dort wohnen. Dann werden unsere Augen *deine Königsherrschaft* sehen" ... Und wiederum: „es sei wohlgefällig vor deinem Angesicht, Jahwe unser Gott und Gott unserer Väter, *barm-*

herziger König, daß du dich wieder erbarmst über uns und über dein Heiligtum in deiner großen Barmherzigkeit und es bald bauest und seine Herrlichkeit mehrest. Unser Vater, unser König, offenbare über uns bald die Herrlichkeit deines Königtums“ (S. 389). Etwas abgeschwächt und verblaßt klingt: „Wir hoffen auf dich, Jahwe unser Gott, daß wir eilend sehen die Zier deiner Macht, daß du vertilgst die Götzen von der Erde ... daß du aufrichtest die Welt durch das Königtum des Allmächtigen, und alle Fleischessöhne anrufen deinen Namen ... und alle werden auf sich nehmen das Joch deines Königtums und du wirst König über sie sein eilend in alle Ewigkeit. Denn dein ist das Königtum, und in alle Ewigkeit wirst du König sein in Herrlichkeit.“

Die beiden zuletzt angeführten Stellen S. 389 und 394 sind dem Musaph des Neujahrsgebetes entnommen. Dieses Musaph wird auf Rab (Anfang des dritten Jahrhunderts) zurückgeführt. In anderer Fassung enthält es auch die Stelle: „Alsdann werden die Gerechten sehen und sich freuen und die Rechtschaffenen jauchzen und die Frommen laut jubeln, und die Gerechtigkeit wird ihren Mund verschließen, und alle Gottlosigkeit wird wie ein Rauch vergehen, wenn du ausrottest die frevlerische Herrschaft (מֶמְשֶׁלֶת זָדוֹן) von der Erde [und das frevlerische Reich (מַלְכוּת הָעֲלִיזָה) eilends entwurzelst und zerbrichst — so Dalman S. 306, Zusatz], und du König wirst, Jahwe unser Gott, über alle deine Werke“ usw. Die ganze Stelle ist eigentlich nur Variante oder nähere Ausführung der 11. und 12. Bitte des Schmone-esre.

Kürzer: „Unser Gott im Himmel, mache deinen Namen einig (= laß ihn als einen erkennen) und richte auf dein Königtum immerdar und sei König über uns in alle Ewigkeit“ (S. 476). Von mancherlei mehr oder weniger deutlichen Anklängen, die sich z. B. S. 66. 221. 232 finden, und vielen Wiederholungen ist abgesehen. Es genügt, wenn der Eindruck befestigt wird, daß die jüdische Gemeinde noch heute ein zukünftiges „Reich Gottes“, ein Reich der ewigen Herrlichkeit in demselben Sinn, wie die Zeitgenossen der Bibel, erwartet.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß Dalman in seinen messianischen Texten (Anhang zu den „Worten Jesu“) auch die Gebete zusammengestellt hat, die messianischen Inhalt haben. Allerdings sagt er uns nicht, nach welchen Gesichtspunkten er seine Auswahl getroffen hat. Denn er hätte u. E. mehr dahingehörige Gebete oder Gebetsstellen finden können. Gleichwohl bietet er Ergänzungen zu dem Landläufigen. Er erwähnt zuerst (nach dem Schmone-esre) das Habinenu, die aus dem dritten Jahrhundert stammende Abkürzung des Schmone-esre, wo weder in der palästinischen noch in der babylonischen Rezension ein Königsname Gottes vorkommt — sehr bezeichnend und vermutlich aus (bewußtem oder unbewußtem) Gegensatz gegen das Christentum mit seiner *βασιλεια του θεου* zu erklären. Bemerkenswert ist ferner eine Stelle aus dem Musaphgebet des Neujahrstages (s. o.), die dem polnischen Gebetbuch zugehört, im deutschen und anderen fehlt. Sie stellt ein alphabetisches Lied vor,

worin es u. a. heißt: „Kommen werden alle, dir zu dienen, und preisen deinen herrlichen Namen ... und erkennen die Macht deiner Königsherrschaft ... und die Inseln werden jauchzen, daß du König bist, und auf sich nehmen das Joch deiner Königsherrschaft ... und die ferne sind, werden kommen und dir bringen die Krone deiner Königsherrschaft."

4. Zitate aus dem Alten Testament, wo Gott König heißt. Sie sind sehr zahlreich. Namentlich die Psalmen 93. 95—99, aber auch 24. 29 usw. sind sehr beliebt. Doch auch andere alttestamentliche Stellen kommen genug vor. Nicht immer freilich handelt es sich um bloße Anführung der Stellen, auch Auslegung und Anwendung der Auslegung ist recht häufig. Daß die Auslegung dem Text grammatisch-historisch gerecht werde, dürfen wir nicht erwarten. Vielmehr sind die unter 1.—3. angeführten Maßstäbe dem Beter oder dem Verfasser des Gebetsbuchs gültig; nach ihnen deutet er die zitierten Stellen um, so wie wirs in der alten jüdischen Exegese und zum Teil auch im Neuen Testament gewöhnt sind.

Das Gesamtergebnis ist also, daß der Sprachgebrauch und die Auffassung vom Könige Gott und seiner Königsherrschaft in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft für das jüdische Gebetbuch der Gegenwart im großen und ganzen auf derselben Linie liegt wie die alttestamentliche und die altjüdische Weise überhaupt. Abweichungen beziehen sich eigentlich nur auf unwesentliches. Es läßt sich darnach für die Synagoge eine ziemlich gleichmäßige und geradlinige Fortentwicklung vom Alten Testament bis zur Gegenwart feststellen, doch so, daß eigentlich nicht einmal von einer Entwicklung die Rede sein kann, sondern eher, im Bilde zu reden, von einem Fluß, der nach langem Laufe nur eine Kleinigkeit breiter und tiefer geworden ist.

Die Hauptfehler der gegenwärtigen Predigtweise.

Von Pfarrer **Reyländer** in Wegeleben (Sachsen).

Was verstehen wir unter der gegenwärtigen Predigtweise, gegen welche wir uns zu wenden gedenken? Wir werden nicht von der methodistischen Predigtweise reden, obschon sie durch die Schwärmerei der Gemeinschaftsbewegung und ihrer, wie Lepsius mit Recht endlich urbi et orbi verkündigt hat, Unwissenheit in theologischen Dingen leider vielfach verbreitet ist. Wir fühlen nicht den geringsten Antrieb, uns mit dieser völlig unbiblischen, allen psychologischen Gesetzen und Erfahrungen Hohn sprechenden Methode auseinander zu setzen, und hoffen, daß das deutsche Christenvolk noch Geschmack genug besitzt, diese englisch-amerikanische Frommacherei ganz von selbst von sich abzuschütteln. Unter der gegenwärtigen Predigtweise verstehen wir hier die Art zu predigen, wie sie von der Mehrzahl derer in Stadt und Land geübt wird, welche ihre Predigt nach irgendwelchen Kunstregeln anlegen. Diese Weise besteht darin, Evangelium oder Epistel oder sonst einen mehr oder minder langen

Text in mehrere Teile zu teilen und dann bei jedem Teil mit einer kurzen exegetischen Erklärung des Textes zu beginnen und mit der sogenannten Anwendung zu schließen.

Gegen diese Methode erheben wir nun einen dreifachen Vorwurf.

1. Sie ist nicht imstande, die Aufmerksamkeit und das Interesse des Hörers auch nur im geringsten zu erregen: das ist der erste.

Das gilt schon von der Art und Weise, wie bei dieser Methode das Thema gewöhnlich formuliert wird und formuliert werden muß. Kommt es bei dieser Methode wesentlich darauf an oder doch darauf hinaus, daß die verschiedenen Textteile exegetisch und praktisch besprochen werden, so kann man zu einem richtigen Thema überhaupt nicht gelangen, da ja die Teile immer wieder einen völlig neuen Gegenstand der Besprechung darbieten, jeder Teil also sein eigenes Thema hat. Was man daher als sogenanntes Thema aufstellt, entspricht in keiner Weise den Anforderungen, die man an ein wirkliches Thema stellt, und ist nichts weiter als eine völlig wertlose, gänzlich uninteressante Überschrift, die ebenso gut wegbleiben könnte und sicher wegbleiben würde, wenn es nicht Mode wäre, das Thema zu annoncieren.

Da lautet ein Thema zum Evang. vom reichen Mann und armen Lazarus: Diesseits und Jenseits, zum Evang. vom großen Abendmahl: Die Zeiten der Entscheidung, zum Evang. vom verlorenen Schaf und Groschen: Jesus nimmt die Sünder an, zum Evang. vom 8. n. Trin.: Erkenne dich selbst, zum Evang. über den barmherzigen Samariter: Wem gilt die Seligpreisung des Herrn?, zum Evang. vom 24. n. Trin: Nur selig (vgl. Quandt: Die frohe Botschaft). Kögel (der erste Brief Petri in Pr.) gibt der Predigt über die inhaltsreichen, tiefen Verse 1, 13—21 die Überschrift: Werdet auch ihr heilig, den ebenso tiefen Worten 1, 21—25 die Überschrift: Mir nach, spricht Christus, unser Held; Kap. 4, 1—6 aber das „Thema": Es ist genug. Müllensiefen wählt zu 1 Kor. 4, 1—5 die Überschrift: Von der Treue, zu Luk. 2: Jesus Christus, gestern und heut usw. Emil Frommel ist in der unangenehmen Lage, über Luk. 1, 5—25 eine Predigt verfassen zu müssen. Wie hilft er sich? Er „schaut zuerst ins stille Pfarrhaus auf dem Gebirge Juda und eilt dann zum Tempel in Jerusalem zu Zachariä Feierstunde." Den herrlichen Lobgesang der Maria, der Laut für Laut Gegenstand einer tiefen Predigt werden kann und soll, und die Begegnung zwischen Maria und Elisabeth faßt er unter das „Thema": Die Psalmsängerinnen auf dem Gebirge!!

Was sollen wir zu diesen und tausend ähnlichen sogenannten Thematen sagen? Ich schweige ganz davon, daß sie samt und sonders auch nicht von ferne die Wahrheit des Textes aussprechen, aber die Frage darf man wohl aufwerfen: Können solche Themata auch nur das geringste Interesse hervorrufen, können sie auch nur die geringste Aufmerksamkeit beanspruchen? Diesseits und Jenseits, die Zeiten der Entscheidung, von der Treue, nur selig, es ist genug 2c.: ja, was soll man sich dabei denken; sind diese Worte an und für sich imstande, eine bestimmte, greifbare Vorstellung in uns zu erwecken, sind das Zauber-

worte, die auf wunderbare Weise unsre Geisteswelt berühren? Das alles kann unseren Geist gar nicht ernstlich beschäftigen, weil diese „Themata" im wesentlichen nichts besagen, weil sie nur Worte und Phrasen, aber keine Gedanken sind. Aber wir geben zu, eine allgemeine Übereinstimmung werden wir in diesem Stücke nicht erzielen. Wer sich die Gesetze des Denkens und Aufnehmens nicht klar machen will, wird doch dabei bleiben: auch solche minderwertige Themata können immer noch Interesse erwecken. Um so entschiedener behaupten wir nun, daß eine nach der gewöhnlichen Methode verfaßte Predigt nicht bloß um dieses einzelnen Fehlers ihres mangelhaften Themas, sondern um ihrer gesamten Anlage willen völlig außerstande ist, sich irgendwelche Aufmerksamkeit zu erringen.

Was ist die gewöhnliche Predigt? Ein wunderlicher Wechsel von Exegese und Anwendung! Man exegesiert seiner Einteilung gemäß zwei, drei, vier und mehr Verse, dann gibt man die Anwendung, und dann kommt wieder Exegese und dann wieder Anwendung, und so geht es, je nachdem man Teile hat, drei- bis viermal in einer Predigt. Ist eine in dieser Weise angelegte Rede noch eine Rede, eine Rede, die, wie jede vernünftige oratio, ein bestimmtes Ziel verfolgt, welches sie bis ans Ende nicht aus den Augen läßt? Was will man denn eigentlich? will man die Schrift erklären und der Gemeinde exegetische Kenntnisse beibringen, indem man bei jedem Abschnitt ungefähr so anfängt, wie ein Professor, der Exegese liest? Will man also das exegetische Verständnis des Evangeliums fördern oder will man doch etwas ganz anderes? So viel ist jedenfalls klar: Interesse kann diese Art zu reden bei keinem erwecken, — und zwar einmal, weil bei dieser Methode der Gegenstand der Besprechung fortwährend wechselt und bei der Kürze der Zeit die vielen angerührten Themata nicht im geringsten mit der Ausführlichkeit erledigt werden können, deren es zum Verständnis unentbehrlich bedarf. Erst der exegetische Teil, der eine Arbeit für sich ist, dann die Anwendung, die in keinem anderen Konnex mit dem Vorhergehenden steht, als daß höchstens ein Schlag- oder Stichwort von dem ersten Teil herübergenommen wird, sofort aber in der Anwendung einen völlig anderen Inhalt erhält, — dann von neuem Exegese und zwar eine Exegese, die, weil ja ein neuer Teil beginnt, naturgemäß wieder etwas ganz Neues bringt, und dann wieder ganz neue Gedankenreihen in der Anwendung, und so zwei-, drei-, viermal, —: ich verstehe nicht, wie man sich bei der Organisation des menschlichen Geistes von einer solchen Rede irgendwelchen Erfolg, ja auch nur Aufmerksamkeit versprechen kann. Der menschliche Geist kann eine solche Reihe verschiedener Gedankenkomplexe, die noch dazu in einer so verschrobenen, gekünstelten, gänzlich unnatürlichen Reihenfolge auftreten und dabei eben nur berührt, nie wirklich durchgesprochen werden, unmöglich verfolgen und wirklich aufnehmen; er kann und will ein Thema und das gründlich erörtert hören, und das ist bei der gewöhnlichen Methode eben leider gänzlich ausgeschlossen.

Das ist das eine; viel schlimmer steht es aber noch mit dem Inhalt, den diese Methode hervorzubringen pflegt. Kann schon um der unglücklichen Form willen eine wirkliche Aufmerksamkeit nicht erwartet

werden, so noch weit weniger um des Inhalts willen. Fragen wir uns doch: wen soll denn die popularisierte Exegese interessieren, mit der man jeden Teil der Predigt beginnt? Etwa die Laien? Nun, sie doch am allerwenigsten. Exegese ist Wissenschaft, ist Theologie, geschieht auf theol.-wissenschaftliche Weise, mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln. Von diesem Charakter verliert sie auch durch die popularisierte Form derselben nicht das mindeste; denn das Populäre, in das man seine Predigtexegese einzuhüllen sucht, besteht ja nur darin, daß man nicht grade alle Meinungen nennt, die es über einen Text gibt, und gewisse Kunstausdrücke vermeidet, deren sich die Kommentare bedienen. Was dann noch bleibt, und wäre es noch so dürftig, und sagte man zum Beginn des neuen Teiles nur das eine: der Apostel spricht an unserer Stelle zu den und den Leuten und will ihnen diese oder jene Mahnung geben, es ist und bleibt doch Exegese; denn die Aufgabe der Exegese besteht eben darin, den Wortsinn einer Stelle festzustellen. Das ist Wissenschaft, reine Wissenschaft, nur Theologie; und das interessiert den Laien einmal nicht, und — braucht ihn auch nicht zu interessieren. Man kann diese exegetischen Mitteilungen in einer Weise übertreiben, daß jeder einsieht: davon kann der Laie auch nicht das geringste haben. Wenn man also — etwa bei einem exegetisch schwierigen Text — den Sinn der Stelle dadurch erläutern und klar zu machen versucht, daß man die Zuhörer über den logischen Zusammenhang belehrt, in welchem die Verse unter einander stehen, oder über die historische Situation, in der oder für die der vorliegende Text geschrieben ist, wenn man also etwa über Gal. 5, 1 ff. in der Weise predigt: der Apostel schreibt hier an die Galater; die Galater waren im Begriff, von der rechten Lehre abzufallen, weil Irrlehrer sich eingedrängt hatten, die ihnen das Gesetz Mosis aufdrängen und sie nötigen wollten, sich beschneiden zu lassen, und nun ermahnt er sie, in der Freiheit zu bleiben &c., — oder wenn man bei der Schatzungsgeschichte die Maßnahmen des Augustus schildert oder bei irgend einem Gespräch des Herrn mit Pharisäern und Sadduzäern ein mehr oder minder getreues historisches Bild von diesen Gruppen entwirft, — so sagt sich ein jeder, daß solche historischen Mitteilungen den Laien völlig gleichgültig sind und völlig gleichgültig sein können.

Aber wir behaupten, daß es selbst dann den Laien langweilen muß, wenn wir uns nur darauf beschränken, ihm ohne alle Umschweife den Wortsinn der Stelle, also gewissermaßen nur das Resultat einer gewissenhaften Exegese, mitzuteilen. Nehmen wir einmal an, wir predigen über das Evangelium vom Zinsgroschen und wären imstande, der Versuchung zu widerstehen, die gefährliche Alternative auseinanderzusetzen, in welche die versucherische Frage der Feinde den Herrn versetzte, und sagten weiter nichts als etwa dies: der Heiland gibt den heuchlerischen Pharisäern die Antwort, sie sollten beiden, ihrem Gott und ihrem Kaiser, Zins geben, — auch diese einfache Mitteilung kann den Laien nicht wesentlich interessieren; denn einmal weiß er das schon lange und sodann: was soll ihn denn bei dieser historischen Nachricht so lebhaft oder überhaupt nur etwas interessieren? Nein, die Predigt setzt die Exegese voraus,

geht von dem durch die Exegese gewonnenen Resultate aus und hat ihrerseits alle Spuren derselben verwischt. Sie sagt nicht, was der Herr zu den Pharisäern oder Sadduzäern oder zu sonst jemand, oder was der Apostel zu den Korinthern oder Galatern oder anderen Gemeinden und Männern gesprochen hat, sie sagt nur, was sich auf Grund dieser unter bestimmten historischen und anderen Umständen gemachten Aussprüche, was sich aus diesen Ansprüchen als allgemeine Wahrheit, als eine allen Christen geltende Wahrheit, als eine Wahrheit ergibt, die von allen Christen gehört und befolgt sein will. Diese Lebenswahrheiten zu vernehmen, das interessiert alle Hörer, eben weil sie Christen sind, weil sie es also alle angeht. Die popularisierte Exegese kann die Laien nicht interessieren: dabei bleiben wir.

Aber ebensowenig kann sie den Theologen oder sonst irgend einen, der wissenschaftlichen Ausführungen zu folgen imstande ist, interessieren; denn ist sie für den Laien zuviel, so bietet sie diesen zu wenig. Das ist ja grade der Fehler, daß das, womit man die einzelnen Teile beginnt, seinem eigentlichen Wesen und seiner Tendenz nach Exegese, und daß sie doch leider meist eine solche Exegese ist, wie sie in keinem Kommentar steht, eine willkürliche, selbsterdachte, zurechtgemachte Exegese. Wie oft hat man den Text „gewendet", um eine Anwendung herauszubekommen, mit der man etwas Praktisches anzufangen weiß! Und wie oft wird aus anderen Gründen der ursprüngliche Sinn der Stelle verlassen! Und wie wenig wissenschaftlich klingt überhaupt die ihrem Wesen nach wissenschaftliche Erörterung! Genug: diese populäre Exegese ist nichts Ganzes und nichts Halbes, ist Wissenschaft und doch nicht Wissenschaft, ein Widerspruch in sich selbst, ein Ding, das weder den Laien noch den Theologen irgend befriedigen, ja auch nur interessieren kann.

Und nun die sogenannte Anwendung! Ja, kann es etwas Langweiligeres geben als diese Anwendung? Schon die stereotype Form, mit der sie einsetzt und durchgeführt wird, hat etwas ungemein Einschläferndes. Man überlege sich nur, wie das auf den Menschen wirken muß, wenn er immer schon genau weiß, wie es weiter geht! Da hat man mit Hilfe seiner popularisierten Exegese gefunden, daß der Apostel vor dem Geize warnt. Geizige, so heißt es dann unausbleiblich in der Anwendung, gibt es auch bei uns sehr viele, und nun wird über den Geiz gescholten. Es ist Sonntag Exaudi; da wählt man einen Text, der vom erhörlichen Beten handelt, und gewinnt durch Exegese den Gedanken, daß Gebete erhörlich seien. Was predigt man in der Anwendung? Selbstverständlich heißt es da: habt ihr schon erhörlich gebetet, betet ihr überhaupt erhörlich, wie traurig, wenn ihr nicht also betet. Im zweiten Teil seiner Predigt findet man kraft seiner Auslegung des Textes als angeblichen Sinn der Stelle: Gebete werden erhört, wenn man gläubig betet. Wie lautet also unvermeidlich die Anwendung? Antwort: seid ihr gläubig, betet ihr auch gläubig, wie traurig, wenn ihr keinen Glauben habt. Das Evangelium vom Sonntag Septuagesimä erzählt von den Arbeitern im Weinberg, die zu verschiedenen Zeiten in die Arbeit gerufen werden. Der exegetische Teil der Predigt schließt daher mit den

Worten: ihr seht, der Herr hat diese Arbeiter zur 3., 5., 7. rc. Stunde berufen; folglich lautet die Anwendung: so ist der Herr auch zu uns um die 3., 5., 7. rc. Stunde gekommen, hast du den Ruf vernommen. Das Evangelium schließt mit dem Neid der Arbeiter, folglich die Anwendung: wir sind auch solche neidischen Leute. Heißt es in der Auslegung: das Schaf ist verloren gegangen und der Hirte geht ihm nach, so folgt unvermeidlich die Anwendung: so sind wir auch verloren, und so geht uns der Hirte auch nach. Findet man mit Hilfe seiner Exegese eine Mahnung zur Demut, zur Liebe, zum Gehorsam, oder was es auch sei, und richtet sich diese Mahnung auch ursprünglich an Heiden oder Juden oder an sonst was für Leute, die mit den zu unserem Gemeindegottesdienst Versammelten auch nicht entfernt parallelisiert werden können, — ganz egal, es heißt immer: Daran fehlt es auch bei euch, und es ist traurig genug, daß es euch daran fehlt. Es entspricht wiederum nur den Gesetzen des menschlichen Denkens und Empfindens, daß eine solche stetig wiederkehrende Anrede und Verurteilung der Hörer, zumal der ständigen Hörer, bis zu dem Grade abstumpfen muß, daß sie zuletzt nicht einmal mehr hinhören mögen.

Diese Reaktion ist aber um so unvermeidlicher, je dürftiger und oberflächlicher der Inhalt dieser Anwendung ist. Man macht sich gewiß meist nicht klar, daß unsere Hörer von vornherein sehr wohl wissen und fühlen, daß es ihnen an dem von der Schrift verlangten Maß christlicher Tugend fehle; sie wissen es, daß es ihnen noch immer an Demut, Liebe, Gehorsam u. s. f. gebricht; sie wissen es, auch wenn sie es leugnen sollten; ja sie wissen alles das, was in der sogenannten Anwendung gesagt wird, viel besser, als der Homilet selbst. Was ihnen also etwa not täte, wäre vielleicht der eingehende Nachweis, in welchem Umfang die betreffende Tugend gilt, welche Gebiete des praktischen wie des inneren Lebens von ihr durchleuchtet und beherrscht, welche Äußerungen derselben hervorgebracht sein wollen, — oder etwa der Nachweis, mit welchen Mitteln und Anstrengungen das Fehlende erreicht werden kann. Aber was geschieht statt dessen? Weiter nichts, als daß man den Leuten sagt, was sie selbst schon lange wissen und fühlen, und besser wissen wie wir. Man hält ihnen einfach ihren Mangel vor, den Mangel, den sie lange kennen; das ist alles. Ob man irgend einen Menschen bessern kann lediglich dadurch, daß man ihm sein Unrecht vorhält, diese Frage behalten wir einem späteren Zusammenhange vor, das aber liegt klar zutage: irgend ein wirkliches Interesse kann diese Art Anwendung nie und nimmermehr erwecken. Man kann ihr durch eingestreute Geschichten und Anekdoten, durch Mitteilungen aus der vaterländischen und anderen Geschichte, man kann ihr auch durch schöne Sätze und Worte und blumenreiche Phrasen und poetische Wendungen und Schilderungen einen gewissen pikanten Anstrich geben, aber ein wesentliches Interesse für die Predigt und ihren eigentlichen Inhalt kann man mit solchen der christlichen Predigt durchaus fremdartigen, unpassenden Zutaten keinem einhauchen; man kann es nicht; denn was man im Grunde sagen will und sagt, das wissen ja die Hörer auch ohne unsere Auseinandersetzung.

2. Der zweite Vorwurf, den wir der gewöhnlichen Predigtweise machen, ist der: selbst wenn sie imstande sein sollte, sich das nötige Interesse der Hörer zu verschaffen, so ist sie doch völlig unfähig, das eigentliche Ziel der Predigt zu erreichen. Das Ziel oder der Zweck der Predigt, — wir wissen es wohl, das ist ein schwieriger Begriff. Noch immer wissen die meisten nicht: hat die Predigt die Aufgabe, die Erkenntnis zu fördern, oder soll sie den Willen stärken oder soll sie das Gefühl beeinflussen, — oder soll sie darauf ausgehen, alles dreies zu gleicher Zeit zu tun und den drei Mächten ganz gleich gerecht zu werden. Aber wenn man auch endlich einsehen sollte, daß die Predigt schon wegen der Organisation unseres Geistes unmöglich nur einem Teil unseres Ichs und ebensowenig jedem einzelnen dieser drei Teile für sich gelten, daß sie eine Einwirkung nur auf unser ganzes Ich hervorzurufen beabsichtigen kann, wie jede andere Rede, die wir hören oder halten, so bleibt doch immer noch die Frage offen, zu welchem Zwecke die Predigt auf uns und unsere ganze, ungeteilte Person einwirken, was durch solche Einwirkung erreicht werden soll. Und diese Frage ist keineswegs leicht beantwortet. Der Apostel gebraucht den Ausdruck *οἰκοδομή*, Erbauung, aber es hat ihm leider nicht gefallen, den Inhalt dieses Begriffes für jedermann klar und deutlich anzugeben. Gleichwohl kann er unter *οἰκοδομή* nichts anderes, als die durch die geisterfüllte Predigt gewirkte Bereicherung unseres Innenlebens gemeint haben, eine Bereicherung, die sich selbstverständlich nach außen einen Ausdruck geben muß. Ob die Predigt zunächst das Gefühl oder zunächst die Erkenntnis oder zunächst den Willen anspricht, das ist ganz gleich, eins teilt sich dem andern mit; ein Fühlen ohne irgendwelches Erkennen und Wollen ist ebenso undenkbar, wie ein Wollen ohne Fühlen und Erkennen oder wie ein Erkennen ohne Wollen und Fühlen; eine wirkliche Einwirkung, ein wirklicher Einfluß auf uns geschieht stets mit Hilfe aller drei unzertrennlichen Geistesmächte. Ist aber durch eine Rede, wie es die Predigt ist, ein neues Element bei uns, — sagen wir: in unser Herz, eingetreten, so muß es sich auch irgendwie auswirken. Das kann nun nicht anders geschehen, als indem wir die göttliche Meinung, die wir gehört, als unsere Meinung annehmen, den Willen Gottes, den wir vernommen, zu unserem Willen machen, mit einem Wort: indem wir das Gehörte in unser gesamtes Denken aufnehmen und darnach handeln. So werden wir kraft der Predigt „gebessert", wie man sich gern ausdrückt, richtiger: wir werden vollkommener, wir wachsen im Glauben und werden, wie Paulus sagt, mehr und mehr Männer in Christo. Dies Wachsen in Christo, dies Reifen im Christentum zu fördern: diese „Besserung" ist das Ziel der Sonntagspredigt.

Und nun behaupte ich: die gewöhnliche Predigtweise ist völlig außerstande, dies Ziel zu erreichen.

Wodurch sollte sie es wohl erreichen? Durch ihre populäre Exegese? Das nimmt doch gewiß kein Mensch an! Wohl aber durch die Anwendung, also dadurch, daß man der Gemeinde ihre Fehler und Sünden vorhält und sie dringend ermahnt, diese Fehler abzulegen und

anders zu werden. Ich frage jetzt eingehend: ist es psychologisch denkbar, daß ein Mensch bloß darum seinen Fehler ablegt, weil man ihm sein Unrecht vorhält? ist es psychologisch denkbar, daß ein Mensch, der in seinen Gewohnheiten, guten wie schlechten, groß und selbständig geworden ist, dies alles oder auch nur das geringste ablegen wird, bloß weil und wenn ihm der Geistliche auf der Kanzel sagt: du mußt anders werden? Gewiß, es gibt unselbständige, ängstliche, weiche Menschen, namentlich innerhalb des weiblichen Geschlechts, die sich sehr leicht beeinflussen lassen. Aber ist das ein Vorteil, wünscht man sich selbst oder anderen einen solchen Charakter, ist ein festes, starkes, großes Herz nicht weit besser? Nein, man kann und sollte es gar nicht erwarten, daß ein einigermaßen fester, selbständiger Charakter seine einmal angenommenen und vielleicht mühsam erworbenen Ansichten und Gewohnheiten ablegt, wenn man ihm weiter nichts zu sagen weiß, als das eine: deine Ansichten sind falsch, deine Gewohnheiten sind schlecht, bessere dich! Es gibt nur ein Mittel, vernünftige, ausgewachsene, normale Menschen eines anderen zu belehren, und das ist — der Beweis. Kindern braucht man nichts zu beweisen, sie haben einfach zu gehorchen und zu tun, was ihnen gesagt wird, ob sie damit übereinstimmen oder nicht. Ausgewachsenen Menschen muß man es beweisen, daß ihre Ansichten falsch sind, daß sie aus den und den Gründen nicht so oder so handeln können und dürfen; anders werden sie nie zum Aufgeben ihres bisherigen Wandels bewogen werden können.

Das ist eigentlich so klar, das wissen wir alle aus eigener Erfahrung so genau, daß es kaum noch eines Wortes über diesen Gegenstand bedarf. Aber weil in diesem Stück von den Homileten so ungeheuer viel gesündigt wird, muß es uns erlaubt sein, uns noch des weiteren über diesen Gegenstand zu verbreiten und einzelne Beispiele zu bringen. Nehmen wir an, wir redeten zu einem Geizigen, sagen wir lieber: vom Geiz und wollten nun diese durch jahrelange Gewöhnung verstockten Götzendiener „bessern“. Welche Harmlosigkeit, zu glauben, das würde uns gelingen, wenn wir, wie die Leute sich leider meist mit Recht ausdrücken, über den Geiz recht „schimpften“, wenn wir den Geizigen ihren Geiz recht vorhielten und ihnen nicht verhehlten, wie schlecht sie wären! Nein, auch dem Geizigen muß erst bewiesen werden, daß er etwas tut, was in Gottes Augen unrecht, ja eine große Sünde ist. Und das ist keineswegs leicht; denn man hat da mit Gegengründen zu rechnen, die sehr schwer auf überzeugende Weise widerlegt sind. Der Geizige wird uns sagen: er sei nicht geizig, sondern nur sparsam, und diese Sparsamkeit sei bei den schlechten Zeiten mehr wie nötig. Oder er wird zugeben, daß er geizig sei, aber behaupten: er könne nicht anders, er sei es seiner Veranlagung wegen, die ihn einmal nötige, so zu sein, wie er ist, er sei es, um für sich und die Familie gegen etwaige kommende böse Zeiten Vorsorge zu treffen. Ein großer Fehler, wenn man diese Einwände halb ironisch vorbringt und fast höhnisch abtut! Nein, so denkt der Geizige wirklich und im Ernste! Und es fragt sich nur, was man im Ernste gegen solche von der Welt und allen Namen-

christen sanktionierten und befolgten, für den natürlichen Menschen ganz selbstverständlichen und auch richtigen Ansichten vorbringen kann. Wer sich einmal die Mühe gegeben hat, diese Gründe wirklich zu entgründen, der weiß, wie schwer, aber auch wie gesegnet seine Arbeit war. —

Am 9. n. Trin. mit seinem Evangelium vom ungerechten Haushalter pflegt man von der Klugheit der Kinder Gottes gegenüber dem irdischen Gut zu predigen und diese Klugheit darin zu setzen, daß sie das irdische Gut als ein zur Verwaltung anvertrautes ansehe. Vorausgesetzt, daß hiermit die Wahrheit getroffen wäre, die das Evangelium lehren will, was wir unsererseits entschieden bezweifeln, — welche Aufgabe hätte nun der Homilet? Doch keine andere, als nun auch zu beweisen, daß die verlangte Klugheit auch wirklich darin besteht und auch wirklich Klugheit sei; denn ausgewachsene Menschen, die alle irgendwie irdischen Besitz ihr Eigentum nennen, können dies doch von vornherein unmöglich glauben. Zunächst schon: wer glaubt denn das im Ernst, daß alles, was wir uns sauer verdient, im Schweiße unseres Angesichts uns erworben haben, daß alles, was wir mit Freude und Stolz unser eigen nennen, daß das nicht unser eigen sei? Und wer fühlt sich ohne längeres Nachdenken imstande, einem denkenden Menschen auf überzeugende Weise klarzumachen, daß sein von ihm selbst sauer erworbenes Eigentum nicht sein Eigentum, sondern nur ein ihm anvertrautes Gut sei? Und weiter: Wer glaubt es denn im Ernste, daß es für uns das denkbar klügste sei, unser Eigentum nur als anvertrautes Gut zu betrachten, und wer fühlt nicht die Nötigung, diesen unserem Denken wie unserer Praxis zunächst völlig widersprechenden Gedanken denkenden Menschen als richtig erst zu erweisen? Was aber geschieht gewöhnlich? Den schwierigen Beweis, daß die Klugheit der Kinder Gottes in der Tat darin besteht, das Eigentum als ein anvertrautes Gut zu betrachten, spart man sich und behauptet einfach mit kurzen Worten, „darin steht der Christen Klugheit, daß sie den ungerechten Mammon als ein anvertrautes Gut ansehen". Und ebenso macht man es dem Gedanken gegenüber, daß wir angeblich nicht Besitzer unsres Besitzes, sondern nur Haushalter desselben sind. Man behauptet schlankweg: „und wenn wir ein Vermögen besäßen so groß, daß wir uns jeden Wunsch erfüllen könnten 2c., — wir sind dennoch Haushalter." Ich frage: Kann diese Art zu reden auch nur den geringsten Nutzen stiften? Kann man von einem vernünftigen Menschen erwarten, daß er den naheliegenden, selbstverständlichen Gedanken, Besitzer seines Besitzes zu sein, aufgeben und anders als bisher handeln werde, bloß darum, weil man ihm von der Kanzel herab apodiktisch zuruft: wir sind alle nur Haushalter unseres irdischen Besitzes, du bist es auch, fühle dich also nicht mehr und tue nicht mehr, als ob dir alles gehörte, es gehört in Wahrheit Gott? Ganz gewiß nicht!

Der 15. n. Tr. nötigt uns, wenigstens wenn wir uns an das Evangelium halten, über das Sorgen zu sprechen, und veranlaßt die meisten Homileten zu der Mahnung an die Gemeinde, den Sorgen Valet zu geben. Ja, was erfordert da die einfache Gerechtigkeit? Ich meine: die Rücksicht auf die tausendfach von uns allen empfundene Grenze unserer

Macht auf diesem Gebiete, die Rücksicht auf die beiden Fragen: kann ich das, darf ich das? Können wir Menschen es fertig bringen, der Mahnung zu folgen: sorget nichts; nötigt uns nicht jeder Tag, zwingen uns nicht die Verhältnisse das Sorgen auf; kann das arme, geplagte, im Schweiße seines Angesichts arbeitende Menschenkind je der Sorgen ledig werden? Und darf es das, ist es nicht des Menschen Pflicht, für sich und seine Familie zu sorgen? Ja, wahrlich, wenn einer von uns auf diesem Gebiete, das uns allen nur zu gut bekannt ist, auf dem wir alle unsere festen Erfahrungen und Ansichten haben, dem Worte des Herrn folgen und anders werden soll, so ist es dringend nötig, uns erst ganz eingehend davon zu überzeugen, uns das zu beweisen, daß wir das Nichtsorgen sowohl können als dürfen! Was aber pflegt man zu hören? Weiter nichts als die Behauptung, es ist ein Unrecht, zu sorgen, und die Aufforderung: sorget von jetzt ab nicht mehr. Damit ist nichts geschafft, auch wenn diese Ermahnung zehnmal von der Kanzel kommt.

Das Evang. des 7. n. Trin. erzählt uns von der Speisung der 4000 und gibt den meisten Homileten Gelegenheit, Jesum als der Seinen Versorger darzustellen. Offenbar ein schwieriges Thema; denn ist es wirklich so, daß die Seinen stets so reichlich versorgt werden, wie das Volk in der Wüste? Der Augenschein spricht doch kaum dafür; das Geld haben nicht die Christen, sondern die Welt; die Christen sind die Armen in der Welt; die Christen sind die, denen es doch meist nicht glücken will, zu Reichtum und Wohlstand zu gelangen. Und wenn es ihnen glückt, ist Jesus der Spender oder haben sie es sich nicht vielmehr selbst erworben? Genug, — jeder Verständige sieht: wenn man hier etwas Ordentliches sagen, wenn man die Hörer auf diesem Gebiete zu einer anderen Ansicht und Praxis führen will, dann muß man beweisen und nochmals beweisen. Die bloße Behauptung, Jesus versorge die Seinen, hilft uns keinen Schritt weiter.

Und so ist es immer und überall: man spricht der Heiligen Schrift die uns Menschen überraschendsten, wunderbarsten, zuwiderlaufendsten Behauptungen, Mahnungen, Forderungen nach und macht nicht den leisesten Versuch, unser Denken und Fühlen und Wollen in Einklang zu bringen mit der Heiligen Schrift oder doch wenigstens eine Vermittlung zwischen diesen beiden Größen zu erstreben. Daran ist die Methode schuld; sie heißt den Homileten nicht, eine dem Text abgelernte Wahrheit als Wahrheit der Gemeinde vorzulegen und darzustellen, sondern sie zwingt ihn, ein exegetisches Resultat zu liefern und mit demselben unvermittelt den Hörern die Pistole auf die Brust zu setzen. Ergibt die Exegese etwa eine Forderung zur Demut, so fährt man nach dieser geistlosen Methode fort: und nun frage ich euch, seid ihr demütig; — nein, ihr seid es nicht. Ergibt die Exegese eine Mahnung zur Liebe, so heißt es nach dieser geistlosen Methode natürlich: und nun, — habt ihr Liebe; — nein, ihr habt sie nicht. Findet man mit Hilfe seiner Exegese eine Warnung vor dem Geiz, so folgt unvermeidlich: und nun, — seid ihr nicht auch so geizig, — legt euren Geiz ab. Eine traurige Methode und nochmals eine traurige, geistlose Methode! So wird bei keinem

vernünftigen, denkenden Menschen der Zweck der Predigt erreicht; auf diese Weise wird kein Mensch anders.

Wir behaupten nicht, daß unsere Hörer alle mit Bestimmtheit werden anders werden, wenn wir ihnen in der Predigt, wie wir es verlangen, beweisen, daß sie unrecht haben und tun, wir wissen, es ist von der klarsten Erkenntnis des Verkehrten und Falschen in unserem Denken und Handeln bis zum Ablegen desselben und Pflanzen eines Neuen noch ein weiter Weg. Aber das behaupten wir mit vollster Überzeugung: einmal, wenn überhaupt ein ausgewachsener Mensch irgend eine Ansicht oder irgend eine Gewohnheit aufgeben soll, so kann es nur auf diese Weise, d. h. nach vorangegangener, kraft wirklicher Beweise ermöglichter Überführung und selbständiger Überzeugung geschehen; — und sodann: wird ein Mensch trotz der klaren, durch die Predigt ihm gewordenen Erkenntnis, daß er in dieser oder jener Beziehung etwas anderes, Besseres beginnen müsse, dennoch nicht besser, so hat die Predigt doch ihr Ziel erreicht; denn daß kraft der Verkündigung des Wortes Gottes einmal alle Menschen wahre Christen werden könnten oder sollten, das verheißt die Heilige Schrift an keiner Stelle. Im Gegenteil, sie lehrt, daß der Unglaube zunehmen wird, je näher das Ende der Welt rückt. Die Welt bleibt Welt, und die Aufgabe ist nicht die, diese von Christo abgefallene Welt mit allen Mitteln dem Christentum wieder zuzuführen, sondern sie beschränkt sich auf jene ausdrückliche, weissagende Verordnung des Herrn: wenn der Geist kommt, wird er die Welt strafen, ἐλέγχειν, überführen um die Sünde, daß sie nicht glauben an mich (Joh. 16, 7 und 8). Diejenigen, welche nicht glauben, sondern der Welt folgen, sollen gestraft werden. Welche Strafe soll sie aber treffen? Keine andere als der Zwiespalt ihres Innern, daß sie nicht glauben und besser werden, obwohl sie klar erkennen, daß sie glauben und besser werden müßten, also daß sie einst keine Entschuldigung haben. Wird daher einer trotz der überzeugendsten Gründe, die er in der Predigt gehört hat, nicht besser; — nun, eins ist doch erreicht: die klare Erkenntnis folgt ihm als ein Stachel nach, wider den er nicht löcken kann. In jedem Fall wird also das Ziel der Predigt erreicht. Daß dies der gewöhnlichen Methode nicht gelingt und nicht gelingen kann, das war der zweite Vorwurf, den wir ihr machten.

3. Der dritte Vorwurf ist der schwerste. Wir sagen: diese traurige Methode nötigt den Homileten, in tausend Fällen direkt die Unwahrheit zu sagen, wenigstens etwas absolut Falsches zu verkündigen.

Einige Beispiele werden zeigen, wie wir das meinen. Der Auferstandene spricht am Osterabend zu seinen Jüngern: gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch, ... welchen ihr die Sünden erlassen, denen 2c., Joh. 20, 21—23. Wer die Exegese dieser Verse kennt, aber auch wer sie nicht kennt, sagt sich: mit diesen Worten setzt der Herr seine Elf in das Apostelamt ein, oder er sieht wenigstens: das sind Worte, welche nur diesen Elf gelten können. Oder kann außer Paulus und diesen Elf ein Mensch im Ernst behaupten, daß er un-

mittelbar von Christo der Welt gesandt sei, wie Christus vom Vater der Welt gesendet ist? Kann es einem beliebigen Christen, ja kann es selbst dem Kleriker einfallen, die Vollmacht der Sündenvergebung und Sündenbehaltung so ohne weiteres sich beizulegen oder auch nur sich beigelegt zu denken? Kann sich ein bescheidener, denkender Mensch mit den Aposteln auf eine Linie stellen? Sucht man sich also diese schönen Verse als Predigttext aus, so kann man auf keinen Fall so tun, als ob das, was hier den Aposteln als ihr besonderes Amt zugewiesen wird, allen Christen gelte. Gleichwohl nötigt die gewöhnliche Methode zu folgender Anrede: der Herr sendet hier seine Jünger aus, — so, Gel. im Herrn, sendet er noch immer seine Jünger aus. Ist das nicht die reine Unwahrheit, etwas absolut Falsches? Und doch wird so gepredigt!

Der Heiland trägt seinen Jüngern Act. 1, 8 auf: ihr sollt meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde. Welche Anwendung macht man nun von diesem selbstverständlich nur den Elf geltenden Auftrag? Natürlich keine andere als die: so sollt auch ihr seine Zeugen sein in — Jerusalem, Judäa, Samaria und bis ans Ende der Welt!! Welch eine Unwahrheit, ja welch ein Unsinn! —

Wie oft ist schon die Feier des ersten Pfingstfestes unseren Gemeinden als Vorbild für ihre Pfingstfeier vorgehalten worden! Die Jünger sind alle einmütig beieinander (Act. 2, 1), folglich ist die beste Vorbereitung auf Pfingsten — die Einmütigkeit. Ist das wirklich wahr? Was heißt das überhaupt, sich auf Pfingsten vorbereiten; und wenn es das gibt, sollte dann nicht etwa das Gebet um die Gabe des Geistes die beste Vorbereitung sein? Dann geschehen die bekannten Zeichen (Act. 2, 2—4), diese Zeichen, man sollte es kaum glauben, daß so etwas ausgesprochen werden kann, geschehen natürlich auch heute noch; die einen nehmen das Wort an, die anderen haben es ihren Spott; — so ist es noch immer, so ist es auch bei euch: wer hätte diese Anwendungen nicht schon oft vernommen. Ja, aber ist denn an diesen Anwendungen auch nur ein wahres Wort? Ist das nicht eine durch und durch verkehrte Vorstellung, daß sich alle jene wunderbaren, außergewöhnlichen Dinge immer wieder, auch bei uns einstellen könnten? Merkt man denn nicht, daß alle aus dieser Parallelisierung gewonnenen Anwendungen falsch werden müssen? Wollte man doch nur ein einziges Mal die Situation genau festhalten: ein Kreis wunderbar geführter Männer sitzt auf dem Söller in Jerusalem beisammen, da werden sie von wunderbaren Zeichen überrascht, werden voll des heiligen Geistes und unter der Wirkung der ihrer selbst kaum mächtigen, geisterfüllten Apostel nimmt ein Teil der Menge ihre Predigt an, während sich die anderen über die wie berauscht erscheinenden Zeugen spottende Worte erlauben! Und nun frage ich: wo in aller Welt könnte sich das oder ähnliches wiederholen, wie kann man diese merkwürdigen Einzelheiten auf uns übertragen! Wenn nicht direkter Unsinn, so muß dabei mindestens etwas völlig Falsches herauskommen! —

Der Herr tat der Lydia auf wunderbare Weise das Herz auf, daß sie darauf acht hatte, was von Paulus geredet ward (Act. 16, 14); — so öffnet der Herr noch immer allen das Herz, behauptet man selbstverständlich in der Anwendung. Und wenn Lydia nach ihrer Taufe die in ihrer Lage sehr naheliegenden Worte spricht: so ihr mich achtet, daß ich gläubig bin an den Herrn, so kommt in mein Haus und bleibet allda, so müßten nach der gewöhnlichen Methode natürlich auch wir so sprechen und handeln, wenn uns das Herz aufgetan ist.

Der Kerkermeister in Philippi wird doch wahrlich unter so außergewöhnlichen Umständen bekehrt, daß man sich sagen muß: so ist außer ihm nie wieder einer bekehrt worden und so wird nie wieder ein Mensch bekehrt werden. Gleichwohl benutzt man auch diese Geschichte zu der Rede: der Kerkermeister hat sich bekehrt, also bekehre dich auch; durch Erdbeben, Angst und Erschütterung der Grundfesten des Gefängnisses wurde diese Bekehrung des Kerkermeisters vorbereitet, so wird sie natürlich auch bei uns vorbereitet; durch seine Frage: was muß ich tun, daß 2c. und die Antwort, die er empfängt, kommt sie zustande, so kommt sie auch bei uns zustande. Ich frage alle Menschen, die eine Bekehrung erlebt zu haben behaupten, oder von einer Bekehrung nur gehört haben, ob sie zugeben können, daß eine solche Bekehrung auch nur irgendwie derjenigen des Kerkermeisters ähnlich sei oder ähnlich sein könne.

Der Heiland zieht in Jerusalem ein. Was folgt daraus? Antwort: der Heiland zieht noch immer so ein. Also doch wohl noch immer in Jerusalem? Nein, — in das Herz! Das Volk bereitet sich zu dem Einzug des Herrn in Jerusalem, also müssen auch wir uns bereiten zum Einzug des Herrn in — unser Herz; das Volk ruft ihm Hosianna zu, das müssen wir auch machen. Was ist an diesen Anwendungen wahr? Nichts, buchstäblich nichts; denn ob es nun überhaupt etwas gibt, was man mit einigem Recht einen Einzug des Herrn in unser Herz nennen könnte, oder nicht, so viel ist doch klar, daß der damalige, einmalige Einzug des Herrn in Jerusalem etwas ganz andres ist, als der sogenannte Einzug des Herrn in unser Herz, und daß, was von dem einen gilt, auch nicht von ferne von dem anderen gelten kann.

Wer kennt nicht die Geschichte vom kananäischen Weibe und wüßte sich nicht aller der kleinen und feinen und eigenartigen Züge zu erinnern, die gerade diese Erzählung auszeichnen? Ist es nicht das Unwahrste, was es gibt, wenn man behauptet, genau so, wie es dem Weibe an der Grenze von Tyrus und Sidon erging, genau so ergehe es noch immer uns? Wer fühlte denn nicht, daß ein heidnisches Weib mit seiner abergläubischen Bitte um die Heilung ihrer Tochter etwas ganz anderes ist als ein Christ, der dem Willen seines Heilandes gemäß vor Gottes Angesicht im Gebet erscheinen darf und soll? Und doch werden nach der gewöhnlichen Methode die Erfahrungen jener Heidin ohne weiteres mit den Erfahrungen des christlichen Gebetslebens parallelisiert! Da muß ja die reine Unwahrheit verkündigt werden; denn, wie gesagt, mit der Lehre oder Praxis vom Gebet hat jene Erzählung auch nicht das mindeste zu tun. In ähnlicher Weise wird das Evang. vom 21. n. Trin. zu der

Anwendung gemißbraucht: wie der Königische nur infolge seiner Not zu dem Herrn kam, so kommt auch ihr nur, wenn die Not euch treibt, zu dem Herrn (nämlich im Gebet (!), während sich der Königische keineswegs betend dem Herrn nahte), und dann straft er euch, wie er den Königischen strafte, schließlich hilft er euch aber, wie er jenem Manne geholfen hat. Ja, welcher vernünftige Mensch kann denn das glauben, daß ihn die Erfahrungen jenes heidnischen Mannes irgendwie über das rechte Beten belehren könnten oder sollten? Doch genug der Beispiele; wir könnten sie häufen, zwingt doch die gewöhnliche Methode den Homileten fast bei jedem Text, solche Unwahrheiten auszusprechen.

Wir hoffen, man wird es doch noch einmal einsehen, daß gewisse biblische Geschichten, Worte und Taten der gewöhnlichen Anwendung gänzlich unfähig sind, weil das, was sie aussprechen, eben nur ganz bestimmten Leuten gilt, — es sei dem Herrn selbst oder einem seiner Apostel oder einem anderen der auserwählten Rüstzeuge, etwa Johannes dem Täufer oder Zacharias oder Simeon oder sonst einem der vielen anderen. Wir hoffen ferner, daß man, auch wenn es sich in diesen biblischen Geschichten nicht um ganz singuläre Männer handelt, dennoch einsieht, daß sich die einzelnen biblischen Geschichten unmöglich immer wieder und zwar bis in die kleinsten Details wiederholen können. Wir hoffen es; denn die Unwahrheiten, die bei dieser Methode entstehen, sind doch zu groß. Überlegen wir uns doch nur, was und wie man aus der Geschichte lernen kann? Wir kennen alle die Schlacht bei Sedan bis in ihre Einzelheiten. Lernt nun einer, der, um sich in der taktischen Kunst zu vervollkommnen, an dieser Schlacht lernen will, lernt er nun in der Weise: Napoleon ist gefangen genommen, folglich muß immer der feindliche Feldherr in der Schlacht gefangen genommen werden; Napoleon verhandelt mit Bismarck, folglich muß noch immer in derselben Weise verhandelt werden; Napoleon wird nach Wilhelmshöhe gebracht, folglich muß der feindliche Feldherr immer in die Gefangenschaft geführt werden? In welchen Unsinn gerät man bei dieser Methode!

Nein, das lernt man aus der Geschichte nicht, daß sich die Details wiederholen; denn die sind zufällig, sondern man lernt —, ja, was lernt man denn? Keine Frage, das will eben erst gelernt werden. Was lehrt die Geschichte vom barmherzigen Samariter? Doch nicht, daß noch immer ein Mensch zwischen Jerusalem und Jericho oder sonst irgendwo unter die Räuber fällt, daß noch immer an einem solchen Menschen ein Priester und Levit vorübergeht, und daß schließlich noch immer ein barmherziger Samariter „reisete und kam dahin und da er ihn sah, jammerte ihn sein, ging zu ihm, verband ihm seine Wunden und goß drein Öl und Wein und hub ihn auf sein Tier und führte ihn in die Herberge und pflegte sein; des anderen Tages reiste er und zog heraus zween Groschen und gab sie dem Wirte und sprach zu ihm: pflege sein, und so du was mehr wirst dartun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Das will der Herr doch nicht mit dieser Geschichte sagen, daß sie sich verbo tenus wiederholen, immerwährend wiederholen werde! Aber auch das kann der Herr mit dieser Geschichte

doch kaum lehren wollen, daß wie hier, so noch immer ein Mensch in Not und Lebensgefahr kommen und schließlich von einer freundlichen Seele aufs herzlichste verpflegt werden kann; denn das kommt doch im Leben tausendmal vor; wie unnütz und überflüssig eine ausdrückliche Belehrung, daß so etwas vorkommen kann. Nein, das soll man aus jener Geschichte lernen: wer Barmherzigkeit üben und an wem sie geübt werden soll.

Was lehrt uns die Weissagung des Herrn über Jerusalem vom 10. n. Trin.? Dies, daß es allen Städten, die den Herrn nicht annehmen, ebenso ergehen werde, wie Jerusalem? Das will doch der Herr auf keinen Fall sagen; es ist ja eben das Los von Jerusalem und nur das von Jerusalem, welches der Herr voraussieht und voraussagt. Andere Städte sind ja nicht in den Himmel erhoben, haben die Ehre nicht genossen, den Herrn von Angesicht zu schauen und sein Wort unmittelbar zu hören, wie es jenem vom Erdboden verschwundenen, alten Jerusalem zuteil ward! Was also diese Städte für eine Strafe trifft, wenn sie in derselben Weise wie einst Jerusalem (was übrigens doch gar nicht möglich ist) den Herrn verwerfen, das ist in der Weissagung über Jerusalem nicht ausgesprochen; — eine völlige Verirrung und Unwahrheit also zu sagen: wie es hier Jerusalem ergehe, so werde es allen Städten und Ländern ergehen, die den Herrn nicht annehmen! Was lernen wir aber aus diesem berühmten Evangelium? Dies ist keineswegs leicht gesagt; es will eben gelernt sein! —

Was lehrt die Geschichte vom Gichtbrüchigen? Dies, daß noch immer Gichtbrüchige zum Heiland gebracht und noch immer ermutigt werden: sei getrost, mein Sohn, dir sind deine Sünden vergeben, daß noch immer Schriftgelehrte daneben stehen und lästern: dieser lästert Gott, und daß Jesus schließlich noch immer genau dieselben oder ähnliche Worte spricht und daß das Volk sich noch immer verwundert und die Macht des Heilandes preist? Doch gewiß nicht! Oder hat sich solch eine Szene schon je mit einem Paralytiker wieder zugetragen, und ist sie nicht schon darum unmöglich, weil der Herr gar nicht mehr auf Erden wandelt? Was lehrt sie also, diese Geschichte Matth. 9? Lehrt sie, will sie lehren, daß es geistlich Gichtbrüchige gibt und daß es diesen ebenso ergehe, wie diesem leiblich Gichtbrüchigen? Ach, daß in der Tat so gepredigt wird und daß die meisten gar nicht merken, in welchen ungeheuren Unsinn sie damit hineingeraten! Ich schweige ganz davon, daß es in der Schrift ein Ding oder ein Begriff „geistlich gichtbrüchig" gar nicht gibt, daß dieser Begriff nur ein unglückliches Produkt der gewöhnlichen Predigtmethode ist, ich schweige auch davon, daß leiblich Gichtbrüchige und geistlich Gichtbrüchige zweierlei ist, daß also unmöglich von dem einen das gelten kann, was von dem anderen gilt. Ich frage nur: wohin kommt man bei der gewöhnlichen homil. Behandlung, welche aus dem leiblich Gichtbrüchigen ohne weiteres einen geistlich Gichtbrüchigen, ohne Bild geredet einen in Sünden lebenden Menschen macht, wohin kommt man, wenn man seiner Methode treu bleibt? Der Heiland unterscheidet oder scheidet doch zweierlei: die Krank-

heit und die Sünde des Gichtbrüchigen, und heilt erst das eine und dann das andere. In welchen Unsinn gerät man also, wenn man diesen Unterschied bei der Anwendung festhalten will? Man muß aus der physischen Krankheit die Sünde und aus der Sünde irgend etwas anderes, etwa eine physische Krankheit machen! Nein, wahrlich solche Torheiten lehrt uns Gottes herrliches Wort nicht. Aber was lehrt uns die Geschichte vom Gichtbrüchigen? Ja, wer vermöchte das sogleich zu sagen? Sie lehrt uns viel, sehr viel! Sie lehrt uns z. B., so glauben wir, einen eigentümlichen Einblick in die Gottesherrlichkeit Jesu Christi, insofern er die Sünde vergibt, was ja sonst Gottes Prärogative ist. Wir lernen z. B. auch den unserem natürlichen Wesen schwer eingehenden Gedanken, daß der Heiland die Sündenvergebung höher stellt als die Gesundheit des Leibes; wir lernen etwa auch irgendwelche besonderen Blicke in den Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit tun; — nur eins lernen wir gewiß nicht: dies, daß sich diese Geschichte in genau derselben historischen oder in der sogenannten „übertragenen" d. h. allemal völlig falschen und unwahren Weise repetieren könnte oder sollte.

Wir geben es zu, es ist nicht immer ganz leicht, die Lehre einer Geschichte oder die Lehre einzelner Teile einer Geschichte zu finden, gilt das doch auch von der profanen Geschichte, und wie oft kommt es vor, daß die bedeutendsten Historiker ein und demselben historischen Faktum, ein und derselben Geschichte ganz verschiedene Lehren entnehmen. Aber daß dies und dies allein unsre homiletische Aufgabe ist, darüber kann kein Streit sein. Macht man es anders, folgt man der gewöhnlichen Methode und überträgt nun Punkt für Punkt und Zug für Zug eines biblischen Abschnittes auf uns, so kommt nichts anderes, als die reine Unwahrheit heraus.

Man beklagt so unendlich oft die Fruchtlosigkeit der sonntäglichen Predigt und noch mehr den mangelhaften Besuch der Sonntagspredigt und erklärt diese traurigen Tatsachen aus mancherlei Erscheinungen. Wir glauben, die Schuld liegt nicht an dem sogenannten Zeitgeist, auch nicht an dem materiellen Sinn, der sich unsres Volkes bemächtigt habe, auch nicht an der Sozialdemokratie und der Verhetzung der Massen, wir glauben, die Schuld liegt zum guten, liegt zum größten Teil an dieser traurigen, geistlosen, langweiligen Predigtmethode, die jeden vernünftigen Menschen schließlich aus der Kirche vertreiben muß. Man kann eine solche Predigt nicht anhören, sie ist zu langweilig trotz mancher Anekdoten und Geschichten, mit denen man sich die Predigt zu würzen erlaubt; und sie ist nicht bloß langweilig, sondern auch in keiner Weise überzeugend, und nicht bloß dies, sondern schließlich noch innerlich durch und durch unwahr. Wenn also irgend etwas nötig ist, so ist es dies, daß man mit dieser traurigen Methode endlich bricht.

Es geschieht wahrlich nicht aus irgendwelchen egoistischen Gründen, sondern lediglich weil wir etwas Gediegeneres und Besseres nicht wissen, wenn wir allen denen, welche die Notwendigkeit fühlen, eine andre Predigtmethode anzunehmen, die Steinmeyersche Homiletik (herausgegeben

bei A. Deichert-Leipzig) und noch mehr die Steinmeyerschen Predigtentwürfe (herausgegeben bei Bertelsmann-Gütersloh) als Führer und Berater empfehlen. Inzwischen sei es gestattet, noch einen dreifachen Rat auszusprechen. Dies ist der erste: wählen wir stets einen möglichst kurzen Predigttext, nur einen kurzen Abschnitt aus dem Evangelium oder der Epistel; wir werden sehen, mindestens die Hälfte aller der Übelstände, die ein langer Text mit allen seinen Details mit sich bringt, wird dann ganz von selbst wegfallen. Der zweite Rat ist der: lernen wir von unserm Text, so kurz er auch ist; nötigen wir ihm nichts auf, wenden wir ihn nicht, übertragen wir ihn nicht auf uns, bringen wir nichts von unsrer Weisheit hinzu, sondern lernen wir; lernen wir, welche neue, überraschende Wahrheit er in sich schließt! Und der dritte Rat ist der: zeigen wir stets der Gemeinde, wie die gefundene Wahrheit unserem ganzen natürlichen Fühlen, Wollen und Denken widerspricht, und suchen wir stets an der Hand der Schrift und auf Grund unsrer christlichen Erfahrung zu beweisen, zu überzeugen, daß die gefundene, im Thema verkündete Textwahrheit in der Tat doch Wahrheit ist, Wahrheit ist trotz unsrer zunächst gegenteiligen Ansicht und Praxis und darum angenommen und befolgt werden muß. Daß bei der Befolgung dieser drei Ratschläge alle Hörer überzeugt und dann anders werden, sagen wir lieber: daß alle Hörer werden überzeugt werden und dann die gewonnene Überzeugung in ihr Denken und Leben aufnehmen werden, — wir betonen es nochmals, — das sagen wir nicht. Aber wir heben noch einmal hervor, wenn die Predigt überhaupt ihr Ziel erreichen soll, dann kann sie es nur auf diese Weise; denn jeder, der überhaupt vernünftiger Rede zugänglich ist, jeder, der sich überhaupt überzeugen, der überhaupt auf sich einwirken läßt, läßt sich nur auf diese Weise eines anderen belehren. Nur eine überzeugende Predigt ist erbaulich.

Bibelwissenschaftliche Randglossen.

Von Pfarrv. Boehmer in Immigrath (Rheinpr.).

Die Theologie hat sich im letzten Jahrhundert vorwiegend geschichtlichen Forschungen hingegeben. Kann doch keine Wissenschaft heutzutage mehr ohne gründliche geschichtliche Vorbildung getrieben werden. Der Wert dieser darf aber nicht überschätzt werden. Fragt man nach dem Ergebnis, so erhält man die Antwort, daß alle Geschichtswissenschaft nur Wahrscheinlichkeitsrechnung bietet. In Harnacks „apostolischem Glaubensbekenntnis" 1892 heißt es fast auf jeder Seite „wahrscheinlich", „vielleicht", „scheint es", „diese Untersuchung macht es überaus wahrscheinlich" (S. 7. 10. 13. 15). In seinem „Wesen des Christentums" bemerkt Harnack gegen Wellhausen S. 82: „Bedeutende Gelehrte haben bezweifelt, daß Jesus sich selbst als Messias bezeichnet habe. Ich vermag dem aber nicht beizustimmen." S. 83, Z. 8: „Wir dürfen zuversichtlich bei der Annahme(!) bleiben, daß Jesus sich selbst den Messias genannt hat." Wellhausen selbst schreibt in seiner „Israelitischen und jüdischen Geschichte" 1894, S. 16: „Einen förmlichen Staat hat Moses ... keineswegs aufgebaut, oder

wenn er es getan, so hat es nicht die geringste praktische Folge und nicht die geringste geschichtliche Bedeutung gehabt." Der Ausdruck ist in späteren Auflagen geändert, der Sinn derselbe geblieben. Die Unsicherheit des geschichtlichen Urteils, ob die Reihenfolge „Gesetz, dann Propheten" oder umgekehrt richtig sei, leuchtet aus diesem Urteil heraus, wie oben betreffs Jesu Selbstzeugnis und anderer Fragen bei Harnack.

Das darf uns nicht befremden. Wie weit geschichtliche Berichte von Tatsachen sich entfernen, wird jeder aus der Tagesgeschichte erkennen. Man wohnt mancherlei Ereignissen, Veranstaltungen, Festen bei. Nicht allein in Tageszeitungen aller Schattierungen, auch in unzweifelhaft ernst gerichteten Zeitschriften stehen die Berichte darüber. Wann wäre jemals ein Bericht so, daß man mit allem übereinstimmen könnte? Wann gibt ein Bericht den Eindruck eines traurigen oder fröhlichen Ereignisses offen und ehrlich wieder? Nicht allein sind die Auffassungen einzelner Vorgänge bei gleicher Beobachtung verschieden, der Umfang der Begriffe ist bei den Wörtern, welche verschiedene gebrauchen, ungleich. Ein geschichtlicher Bericht, der sich mit dem von ihm dargestellten Ereignisse vollständig deckt, ist wohl noch nie geschrieben worden, selbst wenn Augenzeugen ihn verfaßten, noch weniger wenn solche ihn gaben, die von den geschilderten Begebenheiten räumlich und zeitlich fern waren. Die verschiedenen Berichte aus alter und neuer Zeit zeigen das klar. Jeder Seelsorger wird auch Beispiele kennen, daß amtliche Eintragungen und Urkunden, Geburts- und Trauscheine durchaus nicht immer den richtigen Namen und Tatbestand übermitteln. Weil spätere Berichtigungen schon eingetragener amtlicher Angaben nur höchst umständlich zu bewerkstelligen sind, werden sie gar nicht versucht, die amtlich beglaubigte Unrichtigkeit wird weiter verbreitet.

Auch Erzählungen der Heiligen Schrift unterliegen dieser Betrachtungsweise. So heißt es in der Hoensbrochschen Zeitschrift „Deutschland" Augustheft 1903, S. 546: „Mit unserm Verzicht auf einen geschichtlich faßbaren und darstellbaren absoluten Inhalt ist selbstverständlich zugleich ein Verzicht auf absolute Resultate gegeben. Wir sind wie überall, so auch auf dem Boden der urchristlichen Forschung in der Lage, nur mit variabeln Größen rechnen zu können."

In den „theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein" schreibt im 5. Hefte des Jahrgangs 1902, S. 85/86, Johannes Jüngst: „Die Religion darf nicht als geschehen behaupten, was nachweisbar nicht geschehen ist", und „der historische Beweis reicht eben beim Mangel geschichtlicher Dokumente vielfach nicht an die Ereignisse heran und kommt nicht über Wahrscheinlichkeiten oder Unwahrscheinlichkeiten hinaus".

Dalman schreibt „Worte Jesu", Leipzig, 1898, S. 57: „Die Worte des Herrn sind uns in Schriften überliefert, deren Verfasser sie uns so erzählten, daß ihre individuelle Auffassung, ihr Stil und ihre Ausdrucksweise dabei nicht ohne Einfluß blieben." Daß einzelne Berichte der Heiligen Schrift zum Teil als Sagen anzusehen sind, erklärt jetzt auch ein alter Vorkämpfer kirchlicher Rechtgläubigkeit, wie Hofprediger Stöcker (Reformation 1903, Heft 44; vgl. „Stst." 1904, S. 55). Die katholische „Köln. Volkszeitung" weist in ihrer Ausgabe 941 vom 9. Nov. 1903 erhaben darauf hin, daß nunmehr die Ungewißheit alle evangelischen wissenschaftlichen Kreise ergriffen habe (s. „Stst." 1904, S. 54). Mit dem Scharfblicke des Feindes hat sie die Lage der Dinge im heutigen Betriebe der evangelischen Gottesgelehrtheit erkannt.

Die Erkenntnis, daß der Wortlaut der Heiligen Schrift nicht sicher sei, setzt sich immer mehr durch. Siehe Baumanns Aufsatz über „die Kehrzeile im Jesajas" in „Studien und Kritiken" 1904, Heft 1. In Kautzsch' bekannter

Bibelübersetzung heißt es fortwährend: „der Text ist offenbar verderbt" oder „verstümmelt". Er wird durch „scharfsinnige Vermutungen" verbessert. Auch Lepsius hat sich in solchen Richtigstellungen versucht („Reich Christi" 1903), für die aber niemand einstehen kann.

270 Jahre sind es her, seitdem man den „textus receptus" des Neuen Testamentes herausgab, in dem nichts verändert und fehlerhaft sein sollte. In den letzten 100 Jahren ist mit unendlicher, bewundernswerter Gründlichkeit und Genauigkeit der Wortlaut des Neuen Testamentes erforscht worden. Mancherlei Verbesserungen wurden gemacht, viele Handschriften zum Vergleich herangezogen. Jetzt ist man zu dem Ergebnis gekommen, daß die bisher maßgebenden Handschriften die allerschlechtesten seien (vgl. Nestle: „Einführung in das griechische Neue Testament" 1899, S. 191 ff., und vom „textus receptus des Neuen Testamentes", Barmen 1903, S. 45. Als Nestle letzteren Vortrag in Barmen vor der Pastorenkonferenz gehalten hatte, ward ihm von der Versammlung einmütig das Zeugnis eines „positiven Kritikers" ausgestellt und der Genugtuung Ausdruck gegeben, daß die Textkritik bei ihm „in so guten Händen liege").

Einzelne Stellen gibt's im N. T., deren Wortlaut von allen Handschriften übereinstimmend überliefert ist und gleichwohl Bedenken unterliegt. Zu Philipper 2, 1: *εἴ τις σπλάγχνα* bemerkt Lipsius im „Handkommentar zum N. T." 1891, Bd. 2, Abt. 2, S. 208: „ist durch sämtliche Majuskeln und viele Übersetzungen und Kirchenväter bezeugt, gleichwohl kann es nur ein uralter Schreibfehler sein." Die meisten Ausleger stimmen dem zu. Hofmann, der dem überlieferten Wortlaut gerecht zu werden sucht, wird spöttisch beiseite geschoben. In Nr. 14 der „Christlichen Welt" 1905 heißt es in Harnacks zweiter Vorlesung „über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" Spalte 315: „Diese [Stelle des Josephus] kann nicht echt sein, obgleich sie jetzt in allen Handschriften steht." Wer steht dann noch dafür, daß die Überlieferung eines wichtigen Satzes nicht wirklich „ein uralter Fehler" ist? Zwei sonst so häufig gegeneinander stehende Forscher wie Theodor Zahn und Adolf Harnack stimmen doch in dem Ergebnisse überein, daß die stärksten Veränderungen im Wortlaute des Neuen Testamentes im 2. Jahrhundert entstanden sind, und daß wir nicht hoffen dürfen, diese Veränderungen noch feststellen zu können. Siehe Zahn Einleitung 2. Bd., S. 341 und „Christliche Welt" 1905, 19, S. 438. Man sieht ja: Übereinstimmung in der Überlieferung bietet keine Gewähr der Richtigkeit. Der alte Satz des Vincentius von Lerinum: catholicum, quod semper, ubique, ab omnibus creditum est, hat keine Geltung mehr. Darum fragt auch Karl von Hase in seiner „Polemik" Leipzig 1890, S. 103, Anm. 65: „Wenn wir wirklich manches besser und gründlicher wissen [als die Kirchenväter], warum nicht auch da, wo und wenn sie wirklich einmal alle zusammenstimmen?"

Ob das große Werk von Sodens: „Das „N. T. in seiner ursprünglichen Textgestalt", dessen erster Band 1902 erschien (der folgende läßt über Gebühr lange auf sich warten), mehr Sicherheit bringen wird, bleibt abzuwarten. Über die Unmöglichkeit, einen sichern Wortlaut zu bringen, hat schon Hieronymus geklagt (vgl. Nestle a. a. O. S. 87). Nestle bekennt sich zu derselben Ansicht (S. 131 ff.).

Wenn Paul de Lagarde, der gründliche Forscher und Kenner alter Überlieferungen und Handschriften, in der Abhandlung über „Die Religion der Zukunft" in „Deutsche Schriften" 1903, S. 219 sagt: „Mythen auf ihre erste Gestalt zurückzuführen dürfte aus Mangel an Quellen fast nie möglich sein", so gilt das gleiche vom Wortlaut der Heiligen Schrift wegen des Überreichtums an Handschriften und Übersetzungen, somit allen ihren Verschieden-

heiten (Nestle a. a. O. S. 33). „Im Neuen Testamente steht nichts fest, nicht einmal der Text" (Lagarde, a. a. O. S. 148). Das Urteil muß wohl lauten: Hinter allen Handschriften steht, wie hinter einem Schleier, der ursprüngliche Wortlaut, für Wissenschaft und Laien unerreichbar und unfaßbar (ähnlich Arnold Meyer in „Muttersprache Jesu" 1896, Lepsius im „Reiche Christi" 1904, Heft 1). Dalmann schreibt (a. a. O. S, 57): „Es ist nicht daran zu denken, daß bis in die Einzelheiten festgestellt werden könne, wie diese Worte aus Jesu Munde hervorgingen, aber man wird mit größerer Sicherheit als bisher erkennen, was zum mindesten dafür gelten kann, der ursprünglichen Fassung am nächsten zu stehen."

Im Zusammenhang damit sei ein Wort Kählers erwähnt: „Die Bibel ist ein die Wahrheit, wie es scheint, verkleidendes Buch" („Der gegenwärtige Stand der Theologie" 1903, S. 20). Das ist doppelt richtig bei der immer deutlicher werdendeu Unsicherheit der Überlieferung.

Wie die christliche Gemeinde solche Ergebnisse der Wissenschaft für alle Gebiete, sonderlich die Theologie, ansieht und annimmt, dafür gibt ein deutliches, fast klassisch zu nennendes Zeugnis einer ihrer bekanntesten Vertreter, Otto Funke in Bremen, in seinem Buche „Die Fußspuren des lebendigen Gottes in meinem Lebenswege" 1898, wo er 1. Bd. S. 187 sagt: „Um das Unheil voll zu machen, ist auch noch die gelehrte Kritik gekommen und hat bewiesen, daß Neander niemals von den Katholiken verfolgt wurde und also auch niemals anders als etwa zu seinem Vergnügen im Gesteine (des Neandertales) gewesen ist. O diese unselige Kritik! Sie nimmt dem Vierwaldstättersee seinen schönsten Glanz, indem sie beweist, daß Wilhelm Tell niemals gelebt hat. Sie hat auch den Christus der Evangelien schon ungefähr auf das Niveau eines gewöhnlichen Rabbi herabgedrückt. Sie lehrt schließlich die Kinder zweifeln, daß ihr Vater ihr Vater ist.... Sie nimmt die Poesie aus der Welt und gibt den Leuten Negationen. Diese Kritik will auch dem Neandertale seinen Märtyrer und Sänger nehmen. Nein, ich bleibe bei dem guten Glauben meiner Kindheit!" Aber derselbe Funke sagt auch „Fußspuren" I, 97: „Es ist hoffentlich aber nicht respektlos gegen den heiligen Jakobus, wenn ich sage, daß zuweilen doch auch der Zorn tut, was recht ist vor Gott und vor Menschen." Und ebenda II, 41: „Der jetzige Professor Warneck, der das Sprichwort(!), daß der Jünger nicht über seinen Meister ist, glänzend widerlegt hat" (siehe dazu Matthäus 10, 24). Welche „unselige Kritik" an unbezweifelten Herren- und Apostelworten in solchen Urteilen liegt, scheint Funke verborgen zu sein.

Welch eine berückende Macht hat doch die Überlieferung, bei allem innern Unwerte! Wie schön wäre es, wenn man sie unbesehens als wahr hinnehmen könnte! Wie schwer ist es, die Lieblingsmeinungen der Jugend, an denen man Freude, ja Erbauung findet, aufzugeben! Aber der Wahrheitssinn treibt die Forschung an und weiter. Er kann nichts als Tatsache anerkennen oder dafür ausgeben, wofür er keine sichern Gründe hat. „Was kann die Wahrheit von der Wahrheit zu fürchten haben?" fragt Blaß („Notwendigkeit und Wert der Textkritik des N. T." Barmen 1901, S. 31).

Ein klassisches Zeugnis gesunden Urteiles dagegen bietet Anna Carnap in der Lebensbeschreibung ihres Vaters „Friedrich Wilhelm Dörpfeld, aus seinem Leben und Wirken". 2. Aufl. Gütersloh 1903, S. 104: „Es war mir gesagt worden, weil ich dies oder jenes, was in der Bibel stünde, nicht wörtlich glauben könnte, so sei mein Glaube nicht rechter Art. Denn wenn einer ein Wort nicht glaube, so falle ihm damit die ganze Bibel. Dies bekümmerte mich und ich wandte mich an den Vater. Der gab mir die beruhigende Ant-

wort: ‚Die Sache ist umgekehrt. Nicht weil du ein Wort nicht glauben, nicht verstehen kannst, fällt dir die ganze Bibel, sondern wenn du auch nur ein Wort, eine Wahrheit aus der Bibel hast, die dein Halt und Trost geworden ist, so hast du das, was dir die Bibel geben will, der Hauptsache nach und kannst das andere ruhig dahingestellt sein lassen.‘ Seine Pietät vor der Bibel war tief, aber er wollte nicht damit die Gewissen gebunden haben."

Im Zusammenhang mit obigem führen wir aus Nestle „textus receptus" S. 53 an: „Schon Bengel hob hervor, daß keine Bibelausgabe (oder -handschrift) so schlecht sei, aus der man nicht für Glaube, Liebe und Hoffnung Stärkung finden könne: aber ebenso gewiß scheint mir, daß dies kein Recht gibt, sich bei dem als unrecht Erkannten zu beruhigen." Letzteres ist allerdings gewiß: die Forschung darf nicht aufhören. Aber die Worte und Gedanken, welche Glaube, Liebe, Hoffnung wecken und nähren, müssen in ihrem inneren Gehalt und Wert, den sie als geistige und geistliche Mächte lediglich aus sich selbst, d. h. durch die in ihnen enthaltene Gottesoffenbarung, durch ihr Dasein unabhängig von Geschichte und Kritik haben, aufgezeigt und aus der Heiligen Schrift herausgearbeitet werden. „Studium heißt den durch die landläufige Dogmatik lange nicht erschöpften Gedankeninhalt der Bibel sich bekannt machen" (Lagarde, S. 154), derselbe allein bietet die gegenwärtigen und unbedingt zuverlässigen Grundlagen des Glaubens. Nach solchen verlangt die Gemeinde und das Menschenherz. Nur die Schrift kann sie bieten in ihrem Reichtum an Gedanken und Erkenntnissen, mag man denselben „den Geist der Heiligen Schrift" oder den „in der Schrift lebendigen Christus" nennen. Dieser ist vorhanden, gegenwärtig, faßbar, kenntlich, wirklich. Wie man ihn ohne besondere geschichtliche Bildung, ohne von den Ergebnissen der kritischen Forschung beängstigt zu werden, aber auch ohne derselben Gewalt und Unrecht zu tun, als geistlichen Besitz aus der Gesamtheit der Heiligen Schrift gewinnen kann, muß die Theologie neben der geschichtlichen Forschung in der Gegenwart der Gemeinde immer klarer zeigen.

Die Tiere (2).

Eine biblische Studie

von Pfarrer Ideler in Joachimsthal.

4. Die Zukunft der Tiere.

Auch die Tiere haben eine Verheißung, weil sie eine Erlösungssehnsucht haben. Denn der Apostel spricht Römer 8, 19: „das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes." Die Erlösung der Tiere ist also keine selbständige, sondern vollzieht sich im Anschluß an die der Menschen. In diesem Sinne fragt Paulus: „sorgt Gott für die Ochsen?" eine Frage, welche im Hinblick auf die materiellen Bedürfnisse sonst natürlich mit Ja zu beantworten wäre, sorgt er doch auch für die Vögel (Matt. 6, 26). Wenn erst das Tausendjährige Reich angebrochen ist, kommt auch für die Tiere eine bessere Zeit, in mancher Hinsicht sind sie jetzt schon wie die Menschen durch die Dampfmaschine entlastet, welche die gröbsten und schwersten Arbeiten übernommen hat. Nur wenige Weissagungen der Heiligen Schrift reichen über das Tausendjährige Reich hinaus, vielleicht wird uns innerhalb desselben eine neue Offenbarung gegeben, welche die nächstfolgende Periode der Ewigkeit näher beleuchtet, als jetzt für uns nötig ist und verständlich sein würde. So haben wir auch für die Tiere nur einige Weissagungen, welche sich auf das Tausendjährige Reich beziehen: Jesaias 65, 20 schildert den Frieden der Tiere untereinander,

auch von seiten der reißenden Tiere, welche dann nicht mehr Fleischfresser sind, Jesaias 11, 6—8 fügt diesem Bilde noch hinzu, daß auch dem Menschen gegenüber der Friede wiederhergestellt ist, nach Jesaias 66, 3 wird auch das Leben des Tieres wieder unter göttlichen Schutz gestellt wie das Leben des Menschen. Die von der Heiligen Schrift geforderte und von dem Gerechten geleistete Barmherzigkeit gegen die Tiere soll nicht ausarten in buddhistische Auswüchse — der Totemismus ist kaum als eine bloße Ausartung zu bezeichnen — aber sie gilt den Mitgeschöpfen, welche durch unsern Fall elend geworden sind und durch unsere Erhebung miterhoben werden sollen.

5. Bestimmung der Tiere.

Als ersten Zweck der Tierwelt gibt die Schöpfungsgeschichte an, daß sie dem Menschen dienen solle. Wir wollen hier nicht aufzählen, daß uns die Kuh Milch und die Henne Eier liefert. Ebensowenig berühren wir hier die Einzelheiten des teleologischen Gottesbeweises, welche aus der wundersamen Zweckmäßigkeit des tierischen Körpers und Instinktes zu seiner eigenen Erhaltung und zum Nutzen für den Menschen auf die Weisheit des Schöpfers schließen lassen. Traurig ist die Störung, welche die Sünde in das Dienstverhältnis der Tiere zum Menschen gebracht hat, aber ebenso traurig ist die naive Zufriedenheit, mit welcher der Mensch heute seine Herrschaft über die Tiere konstatiert. Und doch ist nur ein so dürftiger Rest davon übrig geblieben, daß es fast unmöglich erscheint, daß wir uns jetzt, wo wir nur den verderbten Zustand vor Augen haben, ein zutreffendes Bild machen von dem „Herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel am Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet". Stellen wir auch hier Christum in die Figur Adams; wenn uns die Heilige Schrift auch nur wenig Andeutungen von seiner Herrschaft über die Tiere gibt, so sind doch etwas zahlreichere von seiner Herrschaft über die Natur vorhanden. In der Regel bediente sich der Menschensohn um der Schnelligkeit und Leichtigkeit willen des Schiffes, wenn er über den See Genezareth kommen wollte, aber wenn er wollte, so brauchte er auch sein Herrenrecht über die Wasser und gebot ihnen, ihn zu tragen, und das Wasser erkannte die Stimme des Menschen, seines Gebieters, und trug ihn. Für gewöhnlich ließ er den Wind wehen, wie er wollte, aber wenn er den kleingläubigen Jüngern seine Herrlichkeit offenbaren wollte, ließ er sein Herrenwort über Sturm und Meer erschallen. Auf sein Wort kamen die Fische in das Netz in solcher Menge, daß die Kähne sanken, und der Fisch mit dem Stater im Munde an die Angel des Petrus. Diese Beispiele geben uns eine Andeutung von dem Umfang des Gotteswortes „Herrschet über die Erde und über die Tiere". Dampf und Segel bei der Schiffahrt und Lokomotiven für Landreisen wird der Mensch ungern entbehren, nachdem er sie kennen gelernt hat, aber viel Zeit, Mühe und Kosten würden daneben immer noch erspart werden, wenn die großen Fische willig wären, ein Frachtschiff über den Ozean zu ziehen und die Vögel sich für den Postdienst gewinnen ließen. Wie viele Kräfte der Tierwelt, die haarscharfen Sinne und der feine Instinkt bleiben jetzt für uns völlig brach liegen und dienen nur dem Tier selbst und seiner Gattung zur Erhaltung!

Dagegen fällt ein Nutzen fort, welchen die Tiere jetzt für uns haben, nämlich uns mit ihrem Fleisch zur Nahrung zu dienen. Denn im Paradiese weist der Herr den Menschen ihre Nahrung zu mit den Worten: „Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten", und nach dem Sündenfall heißt es: „Du sollst das Kraut des Feldes essen." Erst nach der Sintflut (1 Mos. 9, 3) gestattet der Herr dem Menschen, Fleisch zu essen. Also die ersten 1656 Jahre

von Erschaffung des Menschen bis zur Sintflut ist der Mensch ganz auf vegetabilische Kost angewiesen, und da die Veränderungen der Nahrungsweise, welche der Mensch seinem Leibe assimiliert, mit der Zunahme der Sünde im Zusammenhang stehen, so muß ein Zustand, in welchem die Sünde nicht mehr herrscht, auf die ursprüngliche Nahrung zurückgehen; im Tausendjährigen Reich, welches noch nicht ganz frei von aller Sünde ist, zum mindesten auf den vorsintflutlichen Zustand, in welchem die Sünde zwar vor der Tür ruht, der Mensch aber noch über sie herrschen kann.

Tiere dienen auch als Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit des Herrn: Hesekiel 14, 21 sind die vier bösen Strafen des Herrn genannt, Schwert, Hunger, böse Tiere und Pestilenz. In erster Linie haben wir hierbei an die massenhaft auftretenden Parasiten zu denken, wie Raupen aller Art, unter den Plagen Ägyptens sind mehrere, welche von Tieren verursacht sind, 1 Sam. 6, 4 erwähnt eine Mäuseplage. So heißt es auch in einer Chronik der Stadt Mährisch-Schönberg aus der Zeit der katholischen Gegenreformation: „Am heiligen Pfingsttage (1623) hat Herr Pater Albert Herbst, Prediger-Ordenspriester, wiederum die erste katholische Predigt getan und haben daherumb die Meuse eben in diesem Jahr das Getreidel abgefressen.“ Auch edlere Tiere erscheinen als Strafen vom Herrn: der Löwe wird in diesem Sinne dreimal erwähnt 1 Könige 13, 24; 20, 36 und 2 Könige 17, 25, die Raben am Bach und die jungen Adler sollen den Verächter der Eltern strafen (Sprüche 30, 17).

Die Tierwelt ist endlich ein vollständiges Lehrbuch der Ethik; alle Tugend- und Lasterstrafen mit ihren feinsten Nüancierungen finden in der Tierwelt ihren Repräsentanten. Darum ist es kein Zufall, daß die Lehrmethode der Fabel gern Tiere vorführt, weil mit der Nennung des Tieres gleich ein bestimmter Charakter bezeichnet wird. Die Tiere, welche in der Offenbarung Joh. vorkommen, sind fast ausnahmslos symbolische Figuren, auch sind die meisten derselben keine wirklichen Tiere, haben zwar Ähnlichkeit mit einem bestimmten Tier, aber noch einige besondere Merkmale, welche sich an dem wirklichen Tier nicht finden; ebenso die Tiere im Propheten Daniel. Die reichste Ausbeute der Tierwelt für ethische Erscheinungen liefern die Sprüche Salomos. Die Ameisen repräsentieren den Fleiß und die Fürsorge für Zeiten des Mangels (6, 6—8), ihre Einigkeit macht sie bei aller Schwäche des Einzelwesens stark (30, 25), das letztere gilt auch von den Kaninchen (Klippdachs) und den Heuschrecken; man spricht von der Großmut des Löwen und der Treue des Hundes, der Leviathan ist gemacht ohne Furcht zu sein (Hiob 41, 24), die Vögel des Himmels sind fröhlich und sorglos (Matth. 6, 26), die Haustiere sind anhänglich, denn ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn (Jesaias 1, 3), das Lamm ist geduldig und sanftmütig (Jesaias 53, 7), ein Storch ist einsichtig, denn er weiß seine Zeit, eine Turteltaube, Kranich und Schwalbe merken ihre Zeit, wenn sie wiederkommen sollen (Jeremias 8, 7), überhaupt sind die Zugvögel das Bild des Menschen der Sehnsucht, der im Glauben eines himmlischen Vaterlandes begehrt, und den Adlern, die mit Flügeln auffahren (Jesaias 40, 31), um neue Kraft zu gewinnen, gleichen diejenigen, welche auf den Herrn harren.

Die Schwachheit findet ihre Darsteller in dem Ochs, der kurzsichtig genug ist, sich zur Schlachtbank führen zu lassen (Sprüche 7, 22), das wirkungslose Wort in dem Vogel, der dahin fährt (26, 2), der Unverstand, welcher gestraft und gelenkt werden muß, in dem Roß und dem Esel, welche Geißel und Zaum bedürfen (26, 3 und Psalm 32, 9), die Unüberlegtheit in dem Vogel, welcher aus seinem Nest weicht (27, 8), die Schutzlosigkeit in den Schafen (27, 23 und und Jesaias 53, 6).

So findet das Laster auch seine Repräsentanten unter den Tieren, die

Sau für Unkeuschheit (Sprüche 11, 22), der Bär für Roheit (17, 12), der Hund für Gemeinheit (26, 11), der Löwe und Bär für Grausamkeit (28, 15), der Blutigel für Unersättlichkeit (30, 15), des Adlers und der Schlange Weg für heimliche spurlose Schandtat (30, 19). Christus selbst nennt den Herodes einen Fuchs (Lukas 13, 32) und die untreuen Propheten Israels werden mit den Füchsen verglichen (Hesekiel 13, 4), hohle Schwätzer sind die Frösche (Offenbarung 16, 13). Auch die am tiefsten gesunkenen Menschen finden ihresgleichen unter den Tieren: Eltern, welche ihre Kinder verlassen oder gar beiseite schaffen, mögen sich im Krokodil wiedererkennen, und Mordlustige im Tiger und Marder. Der Wolf, welcher seinen gefallenen Kameraden auffrißt, entspricht dem Kannibalen. Die Parasiten finden ihre Pendants in der Menschheit ebenso unter reichen Rentiers wie unter den Vagabunden der Landstraße, welche, ohne selbst arbeiten zu wollen, sich nur von der Arbeit anderer nähren, unbekümmert darum, ob sie damit den Organismus zerstören, an welchem sie schmarotzen.

6. Rechte der Tiere.

Daß der Mensch als solcher das Recht auf Existenz und zwar einer angemessenen und würdigen Existenz hat, hat ihm von jeher die natürliche Empfindung gesagt; mehr und mehr hat diese Empfindung auch klaren Ausdruck gefunden in der gesetzlichen Rechtspflege christlicher Staaten. Die Überwindung der Sklaverei und Leibeigenschaft, die Erhebung des weiblichen Geschlechts aus unwürdiger Unterdrückung, die Altersversicherung und dgl. sind schöne christliche Siege über die Roheit des „Übermenschentums“. Neuerdings hat das bürgerliche Gesetzbuch auch dem Kinde ein Recht auf die notwendigen Lebensbedingungen gegeben. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung: Elternliebe braucht kein Gesetz zur Erfüllung der Elternpflichten, aber es bleibt doch eine schöne Sache, daß das Recht als solches klar ausgesprochen ist, weil jetzt die Unterlassung der natürlichen Elternpflicht als Rechtsverletzung gehandhabt werden kann.

Wir dürfen aber auch von einem Recht der Tiere sprechen. Auch sie sind Geschöpfe Gottes, auch von ihnen gilt das Wort, „der Vater im Himmel weiß, was sie bedürfen,“ denn an ihrem Beispiel wird die Selbstverständlichkeit dieser Wissenschaft erläutert. Sie haben ein Recht auf Nahrung, Wärme, Ruhe, Pflege, Freundlichkeit und auch auf eine Art von Erziehung. Darum stellt die Heilige Schrift als Grundregel für das Verhalten gegen die Tiere auf: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes“ (Sprüche 12, 10). Buchstäblich nach dem Urtext: „Der Gerechte kennt die Seele seines Viehes“ — dem deutschen Wortlaut des Spruches ähnlicher ist die Septuaginta: „Der Gerechte bemitleidet die Seelen seiner Tiere“. Denn Erbarmen ist die Gestalt, welche die Liebe dem Schwachen, Hilfsbedürftigen gegenüber annimmt, und diese erwächst aus dem „Kennen“.

Einzelne Vorschriften über die rechte Behandlung der Tiere gibt die Heilige Schrift nur wenige, weil sie weiß, daß diese von selbst geschieht unter Voraussetzung barmherziger Gesinnung gegen sie, doch ergibt sich auch aus diesen wenigen Regeln ein ziemlich vollständiges Ganze. 2 Moses 20, 10 fordert für das Vieh die Sabbatsruhe wie für den Menschen, Nathans Bußpredigt (2 Sam. 12, 1—4) erwähnt die Freude eines armen Mannes an seinem einzigen Schäflein, Bileams Eselin (4 Mos. 22, 30) beklagt sich über ungerechte Behandlung unter Berufung auf ihr bisheriges Betragen. 2 Mos. 23, 4 f. macht es zur Pflicht, ein verirrtes Tier zurechtzuführen oder ein gefallenes aufzurichten, selbst wenn es einem Feinde gehört. Ebenso behandelt der Herr Jesus es als selbstverständlich, d. h. dem Gesetz, dem Herkommen und dem Gewissen entsprechend, das in die Zisterne gefallene Tier sogleich herauszuziehen, selbst am Sabbat. Tiere von ungleicher Kraft sollen nicht zu gemeinsamer Arbeit ver-

wendet werden (5 Mos. 22, 10), sogar das Wild soll einen Anteil an dem Überbleibsel der Ernte haben (2 Mos. 23, 11). Von zwei Tierarten, Rind und Schaf, wird die Erstgeburt dem Herrn geweiht, wie von dem Menschen, von dem Esel wenigstens durch ein Ersatztier (2 Mos. 34, 19 f.). Die Weihe soll geschehen, nachdem das Junge sieben Tage bei seiner Mutter gewesen ist (2 Mos. 22, 30). Bei der Opferung soll mit Schonung verfahren werden (3 Mos. 5, 8). 2 Mos. 34, 26 enthält das barmherzige Gesetz: „Du sollst das Böcklein nicht kochen, wenn es noch an seiner Mutter Milch ist." Denn gewiß hat der Mensch das Recht, das junge Tier zu seiner Nahrung zu töten, aber er soll das Gefühl des Muttertieres dabei schonen, indem er das Kleine erst entwöhnt und also schon der Mutter entfremdet, und er soll die Mutter physisch schonen, damit ihr die Fülle der Milch nicht schädlich wird. Eine ähnliche Schonung gegen das Muttertier enthält 5 Mos. 22, 6 f.: „Wenn du ein Vogelnest findest, sollst du die Jungen nehmen und die Mutter fliegen lassen." Hier wird bei aller Schonung auch ein naives Finderrecht gebilligt, denn nichts liegt der Bibel ferner, als irgendwelche Sentimentalität mit Tieren. Wenn es sich darum handelt, Menschenseelen zu retten oder zu belehren, kommt es selbst auf viele Tiere nicht an (Matth. 8, 32). Ebenso tritt in 2 Mos. 21, 33 und 22, 1 der Schade des Tieres nur unter den Gesichtspunkt eines Geldverlustes für seinen Herrn. Das Leben der Tierwelt legt Zeugnis ab von der Herrlichkeit des Herrn, der alle Geschöpfe erschaffen hat und erhält (Psalm 104), aber niemals versteigt sich die Bibel zu übertriebenen und innerlich unwahren, sogenannten poetischen Ausdrücken, als ob die Lerche mit ihrem Morgengesang den Schöpfer preist u. dgl. Denn dem Tier fehlt jede bewußte Beziehung zu Gott, nicht der kleinste Ansatz zu einer Art Religion ist vorhanden, darum ist es nicht Poesie, sondern Nonsens, etwas Derartiges dem Tier anzudichten, was ihm gänzlich fremd ist.

Daß Tierschutzvereine nötig geworden sind, ist eine Anklage gegen die Menschheit, nicht so schwer, aber auf derselben Linie liegend wie die, daß vielerorten eine organisierte Armenpflege nötig ist. Beide Bestrebungen, wenn auch auf christlichem Boden entstanden und mittelbare Folgen des Christentums, wollen selbst nicht ausgeprägt christlich sein, sondern betonen lieber das menschlich Gute, deshalb begegnen ihnen auch allerlei menschliche Irrtümer und Übertreibungen, aber sie sollten darum doch nicht getadelt oder gar verachtet, sondern lieber geläutert werden. In unzählig vielen Einzelfällen werden große Grausamkeiten gegen Tiere verhindert und im ganzen wird die Aufmerksamkeit erhöht und ein barmherziger Sinn gepflegt. Schon viel ist gewonnen, wenn die Jugend nicht mehr Zeuge solcher öffentlichen Tierquälereien ist und ihr also die Vorstellung der Selbstverständlichkeit nicht geradezu anerzogen wird. Gänzlich zu verwerfen sind vom christlichen Standpunkt aus alle absichtlichen Tierquälereien, selbst wenn sie im Namen der Wissenschaft gehen. Denn so wenig die sogenannte Wissenschaftlichkeit dem Menschen das Recht gibt zu blasphemischen Äußerungen über die Bibel und zu Lästerungen des Sinai-Gottes, so wenig die Kunst ein Freibrief werden darf für Gemeinheit und Unsittlichkeit (man denke an die Kastraten-Sänger des päpstlichen Hofes), so wenig gibt der Forschungstrieb ein Recht zu Taten, gegen welche Liebe, Gewissen und Gottes Wort sich empören. Alle Vivisektionen und künstliche Schmerzerzeugungen sind ein Greuel, und wenn eine Erkenntnis, wie die Verteidiger derselben angeben, sich sonst absolut nicht erreichen läßt, so muß auf diese Erkenntnis verzichtet werden, so gut wie wir Nekromantie, Spiritismus u. dgl. nicht anwenden dürfen, um uns Kenntnis des jenseitigen Reiches zu verschaffen, oder Sympathie zur Heilung leiblicher Schäden, sondern uns hier bescheiden müssen mit dem, was Gottes Gnade dem demütigen Gebet offenbaren und schenken will.

Pastoraler Anhang.

In bezug auf Gleichnisse aus der Tierwelt in der Predigt wird man gut tun, dem Beispiel des Herrn Jesu und der Propheten zu folgen, indem man dieselben mit Maß anwendet. Namentlich ist alles zu vermeiden, was komisch wirken könnte oder trivial wird. Kögel sagte einmal: „Wer häufig vom Acker predigt, sehe sich vor, daß ihm nicht auch etwas vom Dung anhängen bleibt.“ Dagegen mag eine ernste Predigt über einen allgemein gehaltenen Text, welche zur Barmherzigkeit gegen das Vieh ermahnt und sich nicht auf Einzelheiten einläßt, in mancher Landgemeinde sehr angebracht sein. Im Konfirmanden-Unterricht dagegen kann ein ausgiebiger Gebrauch von Anführungen aus dem Tierleben gemacht werden, um der Anschaulichkeit willen und um dem Gedächtnis zu Hilfe zu kommen. Für die Glaubenslehre bietet die Pflanzenwelt treffendere und reichere Gleichnisse, aber für die Ethik ist die Tierwelt eine fast unerschöpfliche Fundgrube. Auch darf der Hinweis auf die Barmherzigkeit gegen die Tiere nicht fehlen, einmal im Hinblick auf spätere Zeit, wo die Kinder selbständig mit Vieh umzugehen haben, dann aber auch für die Gegenwart, denn viele Kinder dieser Altersstufe neigen zu Tierquälerei und Nesterzerstören. Der erste Artikel des Glaubensbekenntnisses und die fünfte Seligpreisung bieten zwanglose Anknüpfungspunkte dafür.

Wir schließen mit einem pium desiderium. Unter anderm fehlt unserer theologischen Literatur die botanische Dogmatik und die zoologische Ethik, welche die Naturgesetze der Flora und Fauna darstellen als das, was sie wirklich sind, nämlich Abschattungen der ewigen Wahrheiten der Erkenntnis und des sittlichen Tuns, welche jetzt für uns nur im Glauben klar erkennbar sind, während das leibliche Auge höchstens einen schattenhaften, farblosen Umriß schaut, dessen Hauptwert darin besteht, daß er den Beweis liefert, daß etwas Wirkliches dahinter steht, denn wo ein Schatten ist, da muß ein Gegenstand sein, der ihn wirft. Wenn sich dieses desiderium erfüllen ließe mit einigem Fleiß und geringem Wissen, dann würde sich ein Unternehmer finden, aber es gehört dazu ein Geist, der ebenso heimisch ist in der Höhe, wie er die Seele des Tieres und das Wachsen der Lilie begreift; doch mag eine bescheidene Vorarbeit immerhin nicht ganz ohne Nutzen sein.

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Vergiftete Waffen.

1. Der Reichsbote 1905. 30. 7. schreibt: Prof. Rade, der Herausgeber der „Christlichen Welt“, sendet uns unter dem 28. d. M. folgende sonderbare Kundgebung:

„Von einer Zeitung, die im kirchlichen Leben eine führende Rolle spielt, muß man erwarten und verlangen, daß sie andere kirchliche Zeitschriften zu unterscheiden weiß. Sie adressieren wiederholt mit allem Nachdruck an die „Christliche Welt“, was Sie über und wider die „Chronik der Christlichen Welt“ schreiben. Ich muß endlich dagegen protestieren. Diese beiden Blätter haben weder dasselbe Publikum, noch dieselbe Leitung, noch denselben Verlag.

Ich bitte Sie, daß Sie von dieser Tatsache ein für allemal Notiz nehmen, auch Ihre Leser in loyaler Weise davon in Kenntnis setzen, daß Sie bisher in bezug auf die beiden Blätter einem nicht unbeträchtlichen Irrtum Vorschub geleistet haben. Ich bitte um diese Erklärung insbesondere mit Rücksicht auf Ihren Artikel in Nr. 176.

Hochachtungsvoll und ergebenst Prof. Rade.“

Unsere Leserwelt wird uns bezeugen, daß wir die „Christliche Welt“ und

die „Chronik der Christlichen Welt“ immer klar zu unterscheiden gewußt und ihre verschiedenen Väter wiederholt auch beim Namen genannt haben ... Der letzte besonders getadelte Artikel in Nr. 176 hebt mit dem Satze an: „Die „Christl. Welt“ setzt in ihrer Chronik (Nr. 30) ihre weit ausgesponnenen Betrachtungen über die landeskirchliche Versammlung, den „Reichsboten“ und auch die Lage der Vermittelungstheologie fort.“

Richtig ist, daß wir, des abgekürzten Verfahrens halber, dann manchmal schlechthin von Freunden der „Christlichen Welt“, von ihr selbst schreiben, wo formal korrekter vielleicht der längere Ausdruck „Chronik der Christl. Welt“ wäre; es gilt dies namentlich von den Überschriften, wo schon des Raumes wegen Kürze sich nötig macht. Aber wir sind überzeugt, daß auch nicht bei einem einzigen unserer Leser, die außerdem meist über eigene hinreichende Kenntnis in der theologischen Zeitliteratur verfügen, der Irrtum erregt worden ist, die „Chronik der Christlichen Welt“ sei dieselbe wie die „Christliche Welt“, oder Herr Privatdozent Schiele wäre auf einmal Herr Professor Rade geworden.

Uns selbst diese Verwechslung unterzulegen, bringt nur eine zugleich so empfindsame und so selbstbewußte Polemik fertig, wie sie Prof. Rade zu üben pflegt; wir müssen die an unserem angeblichen Unterscheidungsmangel und unserer redaktionellen Gewissenhaftigkeit geübte Kritik daher als eine ebenso unberechtigte, wie kleinliche Überreizung zurückweisen, um schärfere Ausdrücke zu vermeiden. Diese liberalen Herren, denen der Gottessohn zum Spielball ihres subjektivistischen Glaubensnebels wird, die sich zu Bahnbrechern und Führern der Zeit, zu patentamtlichen Erfindern eines neuen Christentums geboren glauben, werden empfindlich wie hysterische Frauen, wo es sich einmal um ihre eigenen verschwindenden Erdenfiguren und ihren vermeinten Ruhm handelt, oder wo sie sich es, wie im vorliegenden Fall, sogar nur einbilden.

2. Die Lutherische Rundschau, Juni 1905, S. 48 f. schreibt:

Der Prediger Habicht erzählte von seiner Ordination durch den Generalsuperintendenten D. Dryander: „Mit Zittern und Zagen bin ich zur Vorbesprechung hingegangen. Denn es handelte sich um Sein oder Nichtsein in meinem Beruf. Da sagte D. Dryander: Nicht auf den Buchstaben, sondern auf die Substanz und den religiösen Gehalt des Bekenntnisses werden Sie verpflichtet. Da war ich frei!“ Kann man sich eine schändlichere Handlungsweise eines Ordinators vorstellen, als wie es hier geschehen ist? Heißt das nicht, die Lüge und den Betrug in der Kirche zum Prinzip machen und Massenvergiftung der durch Christi Blut erkauften Seelen vornehmen? Die Gegenüberstellung von dem Buchstaben (Wortlaut) und der Substanz und des religiösen Gehalts des Apostolikums nebst der andern lutherischen Bekenntnisse ist in dem Munde eines Mannes und besonders eines Theologen, der die Kirchengeschichte, Dogmatik und Symbolik kennt, eine dreiste und bewußte Gaukelei. Die Substanz und der religiöse Gehalt eines christlichen Bekenntnisses können nicht bloß eine innere, im Worte unfaßbare Vorstellung sein, sondern sie müssen sich wie jede vernünftige Sache durch menschliche Worte und menschliche Sätze, die dem Inhalt genau entsprechen, ausdrücken lassen. Der Wortlaut des Apostolikums aber ist so einfach und für jeden denkenden Menschen verständlich, daß jeder Unbefangene sofort sieht, das was hier behauptet wird, geht zwar über die vernunftmäßige Erkenntnis hinaus, will aber so, wie der Wortlaut es besagt, angenommen und geglaubt sein. Der Dryandersche Unterschied zwischen Wortlaut und Substanz erniedrigt das Glaubensbekenntnis der gesamten christlichen Kirche auf die Stufe der diabolischen Weltweisheit: „Die Sprache ist dazu da, um die Gedanken zu verbergen.“ Man kann sich in der Tat über nichts mehr in der preußischen Landeskirche wundern, wenn selbst Generalsuperintendenten den Pastoren Anweisungen auf eine heuchlerische und betrügliche Amtsführung geben; dann ist die Vernichtung der Wahrhaftigkeit in der christlichen Kirche besiegelt.

3. Der Ev. kirchl. Anzeiger 1905 Nr. 23: So sehr wir das Recht des Anspruchs auf eine das Bekenntnis schützende Kirche jedermann, auch den Gemeinschaften, zugestehen, so unbedingt müssen wir an diese auch die Forderung stellen, die theologischen Probleme nicht in Bausch und Bogen für unchristlich und

unkirchlich zu erklären. Es sind noch ganz andere Männer als D. Fischer und seine Freunde, Männer positivster Denkungsart, die von den Gemeinschaftsleuten perhorresziert und boykottiert werden, und dieser Männer Zahl ist viel größer, als öffentlich bekannt geworden ist und man ahnt. Je weniger nach den oben angeführten Sätzen der Eisenacher Kirchenkonferenz die Gemeinschaftsbewegung sich „orthodox“ nennen darf, um so mehr sollte sie sich hüten, aus ihrem Glashause mit Steinen zu werfen. Der deutsche Pietismus war darin besser geschult und objektiver. Wir bitten die Gemeinschaftskreise, in diesem Punkte zu lernen, und mit einem Schlage wird die Prognose des Verhältnisses zwischen der Kirche und ihnen verheißungsvoller werden als zurzeit.

2. Der Liebesgedanke bei Paulus und Jesus.

Die Frage, wie sich das Evangelium des Paulus zum Evangelium Jesu verhalte, ob es eine Fortsetzung (selbstverständlich keine Wiederholung) der Predigt Jesu sei oder einen Bruch mit ihr darstelle, läßt sich auch vom Liebesgedanken aus, den beide vertreten, beantworten.

Nach Paulus ist, wie nach den Synoptikern, das letzte und höchste Ziel Jesu die Begründung der Liebe; denn die Antwort, die Jesus auf die Frage gibt: „was soll ich tun?“ „tue die Gebote“ bedeutet nach seiner eigenen Auslegung: übe Liebe. Und obgleich Paulus den Glauben als ein Evangelium verkündigt hat, so ist für ihn die Liebe größer auch als der Glaube. Sie ist der Zweck des Menschen und bestimmt damit seinen Wert. Nach der Liebe wird der Mensch gerichtet, darum hält Paulus an dem Bekenntnis fest, daß im Weltgericht einem jeden nach seinen Werken vergolten werden wird. Wenn aber Paulus sagt, daß nach den Werken gerichtet wird, so bedeutet das eben, daß nach der Liebe gerichtet wird. Das Gericht nach den Werken ist sowohl nach den Synoptikern als nach Paulus ein Gericht nach der Liebe. In dieser Beziehung setzt Paulus einfach die Predigt Jesu fort. Sind beide in der Frage einig, wonach gerichtet wird, so sind sie in der Hauptfrage einig. Nur wer den Apostel gröblich mißversteht, kann die Einheit in dieser fundamentalen Frage übersehen. Wer Liebe übt, der kommt ins Himmelreich, und wer die Liebe verweigert, der wird verworfen. Das sagt Paulus an entscheidender Stelle mit derselben Deutlichkeit wie Jesus. Wer in diesem Punkte von einem Widerspruch redet, der hat entweder Jesus oder Paulus oder beide nicht verstanden.

Auch die Frage, wozu das Liebesgebot verpflichtet, was Liebe ist, beantworten beide gleich. Wie für Jesus neben und über der Wohltätigkeit als höchstes Werk der Liebe das Weitergeben dessen steht, was er gegeben hat, das Salzen der Erde, das Erleuchten der Welt, das Wuchern mit seinem Pfunde, so ist für Paulus die Erbauung des anderen, die Erbauung der Gemeinde das höchste Ziel, das mit dem Liebesgebot gegeben ist. Dies ist der Dienst Christi, den der Knecht Christi zu leisten hat. Die Synoptiker stellen ihn von dieser Seite, d. h. als einen Jesus geleisteten Dienst, dar, bei Paulus kommt auch die andere Seite der Sache, der Dienst, der damit der Gemeinde geleistet wird, zur Darstellung. Wenn dieses Stück der Predigt Jesu in der Regel nicht mit genügender Deutlichkeit erkannt wird, wenn es erscheint, als habe für ihn die Liebe keinen anderen Inhalt als Wohltätigkeit und Verzeihung, so ist das die Schuld der Synoptiker nicht. Sie heben dieses Ziel der Liebesübung deutlich hervor.

Einig sind sich beide auch über die Frage, wie die Liebe entsteht. Eigentümlich ist bei Paulus die Energie, mit der er den Durchgang der menschlichen Liebe durch einen Tod, den Untergang der natürlichen Liebe darstellt. Aber auch damit setzt er lediglich die Predigt Jesu fort. Wenn bei Jesus neben dem Liebesgebot die Verurteilung der falschen Liebe, ja das Gebot des Hasses gegen alle Menschen steht, so ist damit ausgesprochen, daß auch für ihn vor der Erweckung der wahren Liebe der Untergang der falschen Liebe liegt. Das eine ist die Kehrseite der anderen. Für Jesus sowie für Paulus entsteht Liebe nicht etwa dadurch, daß die aus der Selbstliebe entspringende Liebe nur ihrer Schranken entkleidet und über die Feinde des Menschen und des Volkes ausgedehnt wird, sondern nur so, daß zuerst die natürliche Liebe zugrunde geht. Der Feind der Liebe ist für beide nicht nur der Haß, sondern die natürliche Liebe: „Das Lieben seiner Seele“,

„Das Leben für sich selbst". Dies muß zunächst überwunden werden. Die natürliche Liebe wird für beide dadurch überwunden, daß die Selbstliebe erlischt. Für Paulus geschieht das durch Christi Tod. Auch der Jesus der Synoptiker bildet sich nicht ein, die Selbstliebe verbieten zu können, er tötet sie, und das tut er nicht durch sein Wort, sondern durch seine Tat, d. h. durch seinen Tod. Die Vernichtung der Selbstliebe ist nicht nur sein Gebot, sondern sein Werk. Selbstverleugnung entsteht dann, wenn einer ihm nachfolgen will, und sie entsteht darum aus der Anhänglichkeit an ihn, weil sein Leben zum Sterben geht. Daß er erst durch seinen Tod die Liebe erweckt hat, in der das Ich gestorben und damit der Egoismus überwunden ist, das ist nicht etwa eine Theorie des Paulus, sondern eine geschichtliche Tatsache. Die Liebe zu ihm, die zum Martyrium fähig ist, ist erst durch seinen Tod entstanden; er hat sie geschaffen und nicht nur geboten. Der Schluß des Paulus, Gemeinschaft mit Jesus ist Gemeinschaft mit seinem Tode und darum Tod des eignen Ich und darum Geburt der Liebe, und das Wort Jesu, Anhänglichkeit an ihn müsse den Willen zum Sterben und damit die Selbstverleugnung in sich tragen, sprechen dieselbe Tatsache aus. Aber nicht nur und nicht erst seinem Tode legt Jesus erzeugende, schöpferische Macht bei. Wenn sich das Verhältnis der Predigt Jesu und des Evangeliums des Paulus so formulieren ließe, daß Jesus gesagt hat: „Du weißt die Gebote", und Paulus und die paulinischen Theologen: „Glaube an Christi Versöhnungstod", dann hätten wir bei Jesus den Nomismus und bei Paulus das Evangelium. Nun hat die obige Darstellung gezeigt, daß Jesus selbst sein Werk nicht in der Verkündigung des Liebesgebotes sieht, sondern in der Erzeugung der Liebe. Eben weil er Liebe nicht nur fordert, sondern erzeugt, bringt er nicht nur Gesetz, sondern Evangelium, ist er nicht nur Prophet, sondern Messias. Er fordert aber die Erfüllung der Gebote nicht nur, sondern er weiß sich mächtig, durch sein schöpferisches, erzeugendes Wort den guten Willen, den Menschen, der ins Himmelreich eingeht, zu erschaffen. Er erzeugt die Liebe durch die Macht seines Wortes, durch seine eigene, allmächtige Liebe und durch seinen Tod, und erweckt dadurch Liebe zu sich selbst, eine Liebe, die jede andre Liebe übersteigt und darum übersteigen darf und soll, weil in ihm Gott geliebt wird. Diese Erweckung der Liebe ist sein eigentliches Ziel und sein Werk, und nur, weil er sich zu ihr befähigt weiß, hat er messianisches Selbstbewußtsein, beurteilt seine Predigt als Himmelreichspredigt und als Evangelium. Also in der Hauptfrage, daß die Liebe mit dem Himmelreich belohnt wird, in der Frage, worin diese Liebe besteht und daß sie entsteht durch Christi Tod, darin sind Paulus und die Synoptiker einig. Nur handelt sich's eben bei Jesus nicht nur um die Theorie, sondern um die Tat, nicht nur um die Lehre, daß aus seinem Tode Liebe entstehen werde, sondern um die Erweckung der Liebe durch seinen Tod. Aber das Wort, wodurch Jesus Tod und die Selbstverleugnung miteinander verbunden werden, zeigt eben, daß es sich nicht um einen zufälligen Erfolg seines Sterbens handelt, sondern daß dieser Erfolg auch sein Wille ist.

Vor das Liebesgebot tritt bei Paulus die Glaubenspredigt; aber sie tritt nicht an die Stelle des Liebesgebotes. Wir haben auch bei den Synoptikern die Glaubensforderung. Nur wird über das Verhältnis der Glaubensforderung und des Liebesgebots nicht reflektiert. Jesus gibt überhaupt keine ethische Theorie, kein Moralsystem; alle seine Imperative treten einfach nebeneinander, koordiniert, jeder so absolut wie der andere. Er fordert ganzen Gehorsam, ganzen Glauben und ganze Liebe. Diese verschiedenen Äußerungen des Willens Jesu treten für die Gemeinde einfach nebeneinander; sie sind gleichmäßig für sie gültig. Sie glaubt ihm, sie liebt ihn, sie gehorcht ihm, und damit erfüllt sie seinen Willen. In der Koordination dieser Forderungen lag nun die Gefahr, daß sie gegeneinander traten und sich beschränkten und störten. Diese Gefahr wurde im Judenchristentum zur Wirklichkeit; die Zusammenstellung von Glaube und Werk, wonach die beiden sich ergänzen und das eine in die Lücken des anderen tritt, wie sie in der Synagoge vorlag, setzt sich durch das Judenchristentum in der Gemeinde fort. Glaube und Werk ergänzen einander, sie sind nicht jeder für sich ein Ganzes, sondern der Glaube tritt in die Lücken der Liebe. Damit ist weder vollkommener Glaube, wie Jesus ihn fordert, noch ganze Liebe, wie er sie gebietet, mehr möglich. Diese Gefahr überwunden zu haben, ist das Verdienst des Paulus. Er hat gezeigt, daß,

wenn ganzer Glaube entstehen soll, wie Jesus ihn will, daß dann der Mensch nichts wollen darf, als nur glauben; handelt es sich um die Begründung des Glaubens, so lautet die Predigt: nur Glauben. Erst wenn diese Aufgabe gelöst ist, erst wenn der Glaube gegründet ist und in seiner Vollkommenheit da ist, erst dann kann die Liebe entstehen; dann soll sie aber auch entstehen, und sie entsteht auch für Paulus wirklich aus dem Glauben, und nur so entsteht die vollkommene Liebe. Für wen aber die Glaubenspredigt und das Liebesgebot Gegensätze sind, wer nicht versteht, daß Paulus gerade darum, weil er Liebe will, auch Glauben will, und daß er darum, weil er Liebe hat, auch Glauben hat, wer hier den Zusammenhang nicht sieht, sondern nur Gegensätze, der beweist, daß er sich mit den landläufigen Mißverständnissen des Paulinismus auseinandergesetzt hat, aber nicht mit Paulus selbst.

Für Paulus ist die Hauptfrage: wie Liebe entsteht. Bei den Synoptikern kommt im Werk Jesu zur Darstellung, was Liebe ist. Die Frage, wie Liebe entsteht, wird nicht theoretisch besprochen und gelöst, sondern sie wird praktisch gelöst, indem Jesus durch seine Liebe Liebe weckt. Aber wenn dieser Teil seines Wirkens überwiegend stumme Tat ist, die nur gelegentlich, aber freilich auch genügend durch ein Wort beleuchtet wird, so darf man sie darum nicht übersehen und aus der Darstellung seines Willens ausschalten, denn sein Wille liegt in seiner Tat und in seinem Leiden ebensogut wie in seinem Wort. In den synoptischen Evangelien liegt die Geschichte vor, aus der die christliche Liebe entstanden ist, und bei Paulus die Theorie dieser Entstehung der Liebe, d. h. das Verständnis jener Geschichte. Für wen nun die Frage, wie Liebe entsteht, gar kein Problem ist, der kann freilich die Bedeutung der Tat und des Leidens Christi für die Entstehung der Liebe vollkommen übersehen. Er hat damit auch kein Verständnis für die Frage, die Paulus sich vorgelegt hat, für die Frage, wie in selbstsüchtigen Menschen durch Christi Kreuz Liebe geweckt wird. Damit bleibt aber die Hauptfrage unbeantwortet und die Hauptaufgabe ungelöst; denn mit der Erkenntnis dessen, was notwendig ist, mit der Erkenntnis der Liebespflicht, ist Wille und Kraft dazu noch nicht da. Jedenfalls ist es kein Beweis von Nachdenken, wenn man als selbstverständlich annimmt, daß mit dem Wissen das Wollen da wäre, und hier gar kein Problem, gar keine Schwierigkeit mehr sieht, und alle an diese Frage gewandte Arbeit ignoriert und nicht versteht. Damit bleibt dann nicht nur Paulus, sondern Grund, Ziel und Inhalt des Wirkens und Leidens Jesu, seiner eigentlichen Geschichte, unverstanden. Die Aufmerksamkeit und Arbeit des Paulus wendet sich auf die Frage: wie entsteht die Liebe? und darum tritt die Glaubenspredigt bei ihm, wenigstens in seiner ersten Periode, in den Mittelpunkt seines Denkens und seiner Arbeit. Der Glaube ist für ihn die Grundlage, die Wurzel, aber nicht das Ganze der Frömmigkeit und noch viel weniger sein einziges Interesse; trotzdem er den größten Teil seiner Arbeit auf die Grundlegung verwendet hat, behält er doch mit vollständiger Sicherheit das Ganze und das Ziel im Auge, und das ist für ihn, ebenso wie für Jesus, Liebe.

Aus Lütgert, Die Liebe im N. T., S. 232—236, vgl. Theol. Literaturblatt 1905, Nr. 21 ff. („Die Arbeit kann, zumal ihrer gesamten Haltung der Vorwurf allzu strenger Wissenschaftlichkeit von keiner Seite gemacht werden dürfte, in vielen Kreisen als eine willkommene Gabe erscheinen"); Theol. Lit. Ztg. 1905, Nr. 10, Sp. 303—305, von H. Holtzmann; Ev. K.-Ztg. 1905, Sp. 531 („In den Einzelanregungen hält sich das Anregende und Bedeutsame mit dem Geschraubten und Trivialen die Wage").

3. Nochmals der Priesterbart.

1. Pastor bonus, 1905, S. 183, schreibt:

Über das Rasieren brachte kürzlich in der Revue „Bily pogeor" ein Pfarrer folgende Ausführungen:

Aus der Kulturgeschichte kann man sich leicht überzeugen, daß die Griechen seit alters her bis zu den Zeiten der Diadochen sich überhaupt nicht rasiert haben. Die Gründer griechischer Staaten und griechischer Bildung, wie die Gesetzgeber, Dichter, Künstler, Philosophen, Staatsmänner und Feldherren sowohl in den ältesten Zeiten als auch in der Zeit der politischen Blüte und auf der Höhe der Bildung, haben einen Vollbart getragen. Die überbliebenen Statuen und Münzen bestätigen

dies. Haben sich die berühmtesten Männer wie ein Lykurg, Solon, Homer, Hesiod, Aisopos, Anakreon, Thales, Pythagoras aus der ältesten Zeit, Perikles, Themistokles, Sokrates, Pindar, Sophokles, Euripides, Platon, Epaminondas, Demosthenes und alle übrigen der Blüteperiode nicht rasiert, dann taten dies um so weniger ihre Zeitgenossen. Zur Zeit der Diadochen und der römischen Herrschaft degenerierten die Griechen gänzlich. In der Philosophie führten das erste Wort die Epikuräer, im öffentlichen und privaten Leben herrschten moralische Verkommenheit, tierische Triebe und Laster aller Art. Erst in dieser Periode moralischen Ruins begannen sich jene Griechen zu rasieren, die irgend ein staatliches Zivilamt bekleideten, die übrige Intelligenz tat es nicht. Daraus muß notwendigerweise gefolgert werden, daß sich die Griechen niemals rasiert haben.

Bei den Römern kam das Rasieren allgemein in der Zeit des Sulla, Lukullus, Cäsar und in der Kaiserzeit in den größeren Städten Italiens, Galliens und Spaniens auf, war also üblich bei der römischen Intelligenz. Doch wie moralisch tief stand damals das Römervolk! Es ist unmöglich, die moralische Fäulnis, die Unverschämtheit und die Nudität richtig zu schilden. In den Namen eines Sulla, Tiberius, Caligula, Nero, Messalina, Agrippina, Julia, Livia, Domitian 2c. spiegelt sich die Moral dieser Epoche, Vertiertheit, Verkommenheit, tierische Leidenschaften, häßliche Orgien wurden als Zivilisation betrachtet. Die Menschen sanken moralisch unter das Tier. Wer sich in dergleichen unmenschlichen, unnatürlichen und tierischen Schamlosigkeiten auskannte, trug ein rasiertes Gesicht als selbstgewolltes Kainszeichen.

Das Rasieren fand sofort ein Ende, als die Römer sich ihrer abscheulichen Sitten zu schämen anfingen und sie nach und nach ablegten, wie zur Zeit des Kaisers Hadrian, Mark Aurelius, Septimus, Severus 2c. ... Ein glattrasiertes Antlitz war somit damals ein Zeichen der Geilheit, Verweichlichung, jeden moralischen Schmutzes.

Von Kaiser Hadrian an bis zur Neuzeit kümmerte sich niemand ums Rasieren, bis es wieder zur Zeit des Rokoko von neuem eingeführt wurde. Ludwig XIV. hatte keinen Bart, darum haben seine Hofleute und allmählich auch die gesamte Intelligenz keinen getragen. Wenn heute der englische König mit einer halben Hose und einem ärmellosen Rocke sich zeigen würde, gleich werden sich morgen tausend Narren ähnlich kleiden. Die französische Revolution hat das Rasieren teilweise abgestellt.

Die Periode Ludwigs XIV. und XV., die Periode der Frau v. Maintenon und der Pompadour, in der das moderne Rasieren auflebte, glänzt in ähnlicher Sittlichkeit wie Nero, Caligula, Messalina und Livia. Aus der Geschichte erhellt somit, daß die Intelligenz nur in den Tagen der größten Verlotterung, Unsittlichkeit und Unverschämtheit sich rasierte. Man muß sich somit wundern, daß grade in unserm Stande das Rasieren sich eingenistet hat.

Ein rasiertes Gesicht imponiert niemanden, erregt vielmehr Hohn. ... Wir bewundern den ehrwürdigen Bart der Patriarchen und Propheten, unsere heutigen Prälaten haben nichts Bewundernswürdiges. Der Bart ist das Zeichen der Männlichkeit. Wer ihn nicht haben will, begibt sich des Rechtes, als Mann zu gelten.

Wir berücksichtigen aber auch nicht, wie die Welt über das Rasieren urteilt. Wenn ein Maler einen ausschweifenden Bonvivant darstellen will, malt er einen fetten Herrn, zwar nicht im Kollar, aber mit rasiertem Gesicht.... So die Welt.

Übrigens ist das Rasieren kein Gebot. Auch der göttliche Meister wird gemalt mit einem Bart wie die heiligen Apostel und die heiligen Väter. Auch ist das Rasieren nicht immer und nicht überall bei den Priestern eingeführt. An dem bartlosen Gesichte kann man in den Spuren, welche die Arbeit, die Sorgen und beim unwürdigen Priester die Leidenschaften um den Mund, das Kinn und Ohren gegraben haben, wie in einer Zeitung lesen. Durch das Nichtrasieren würde dem vorgebeugt werden und manches Ärgernis entfallen.

2. Aus dem Pastor bonus 1905, S. 231 f.:

Nochmals das Rasieren. Im ‚Pastor bonus' (1. Januar 1905) findet sich ein Aufsatz über das Barttragen, in dem nachgewiesen wird, wie Griechen und Römer nur zur Zeit ihrer äußersten Sittenlosigkeit den Bart abgelegt haben. Doch wie kam das Rasieren bei den Germanen auf? Hierüber folgendes:

Solange die Krieger, die eiserne Sturmhauben trugen, die an ihrem unteren Ende, um den Hals herum, ebenso weit war, wie um den Kopf herum, auch kein Gesichtsgitter (Visier) hatte, trug man den Vollbart. Als aber zum besseren Schutz der Helm eine Halsberge bekam, die an ihrem unteren Ende mit eisernen Kragen auf dem oberen Teil der Brust, der Schultern und des Rückens auflag, und der Helm mit einem Visier versehen wurde, das beweglich oder auch unbeweglich war und in letzterem Falle zwei Schlitze für die Augen hatte, da mußte der Bart abgelegt werden, weil bei jeder Bewegung des Kopfes der Bart sich einklemmte und bei Sommerszeit in dem eisernen Kopfgefängnis eine unerträgliche Hitze entstand. Als das Schießpulver erfunden war und das Eisen gegen die Kugel nicht mehr schützte, trat die Sturmhaube mit Nasensteg wieder in Gebrauch und bald darauf der Filzhut, um wenigstens vor der blanken Waffe zu schützen. Gleichzeitig kam auch der Bart wieder auf. In Spanien hatte man in den achthundertjährigen Kämpfen mit den vollbärtigen Mauren als erkennbares Zeichen des Christentums den Bart in Kreuzform getragen, d. h. auf der Oberlippe wagrecht und auf dem Kinn senkrecht, und man blieb dabei. In Deutschland dagegen trug man den Tillybart, d. h. kurzen Vollbart, und den Schnurrbart nach oben gestrichen. So blieb es, bis die Perücken aufkamen. Wenn man unter der ungeheueren Fülle von Locken, die bis auf die Brust herabhingen, auch noch einen Vollbart getragen hätte, so hätte man vor Haaren den Menschen nicht mehr erkannt, und die Hitze wäre unerträglich gewesen, daher wurden Kopf und Gesicht rasiert. In Preußen kam durch Friedrich Wilhelm I. der Zopf auf, und das Kopfhaar wurde an jedem der beiden Schläfe über zwei übereinanderliegende wagrechte eiserne Spiralen gewickelt und dann gepudert. Erst nach den Schlachten von Jena und Querstädt 1806 fiel der Zopf; aber man blieb rasiert. Wie der König sich trug, so auch die Armee und das Volk. König Friedrich Wilhelm III. fing wieder an, ein schüchternes Schnurrbärtchen, aber nur so breit als die Nasenflügel und an beiden Seiten nach oben gebogen, zu tragen. Friedrich Wilhelm IV. trug einen kurzen Backenbart, Wilhelm I. vereinigte beides, nur das Kinn wurde rasiert. Endlich trug sein Sohn, Friedrich III., seit 1866 wieder den Vollbart.

Die Geistlichkeit ahmte im Laufe aller dieser Jahrhunderte die Bartlosigkeit, so lange sie dauerte, den vornehmen Ständen nach, in den letzten zwei Jahrhunderten, also ebenfalls; sowie sie auch in den außereuropäischen Gebieten die Landestracht annimmt. Das ist klug und nützlich. Da jedoch gegenwärtig von den gebildeten Ständen der Vollbart getragen wird, so ist kein Grund für die Geistlichkeit mehr vorhanden, hierin eine Ausnahme zu machen. Es gibt jetzt nur zwei Stände, die keinen Bart tragen, die Geistlichen und die Schauspieler. Letztere sind dazu genötigt; denn „sie haben ihr Gesicht verkauft", heute treten sie in dieser, morgen in jener Rolle auf und müssen daher falsche Haare und Bärte tragen. Aber für die Geistlichen ist noch ein weiterer Grund gegen diese Bartlosigkeit sehr beherzigenswert; es ist die Gesunderhaltung der Sprechwerkzeuge, der Luftröhren mit Kehlkopf und der Lunge. Der Geistliche muß viel sprechen, auch in Sturm und Kälte auf den Kirchhöfen und in der kalten Kirche. Wie vielen Erkrankungen, vorzeitiger Unbrauchbarwerdung und Todesfällen würde durch das Tragen des angeborenen, gottgewollten Schutzes der Sprachwerkzeuge durch den Bart vorgebeugt werden? Ist das Rasieren also vernünftig? Ist es nicht grausam? Der dritte Grund dagegen ist der des Gefühles für Würde und Schönheit. Ohne Bart sieht die obere Hälfte des Gesichts männlichreif oder greisenhaft-ehrwürdig aus, die untere Hälfte dagegen knabenhaft. Welch ein Widerspruch! Die edleren Gedanken und Gemütsbewegungen werden im oberen Teil des Gesichts ausgedrückt, die sinnlichen und unedlen im untern Teil. Ist es nicht weise vom Schöpfer, den untern Teil hinter dem Bart zu verschleiern? Wie entstellt wird das männliche Gesicht durch die Zahnlosigkeit! Das Kinn wird spitz und nähert sich der Nase; der Bart verhüllt diese Entstellung zum guten Teil.

Endlich die Frage: hat die Kirche den Bart verboten? Wäre es der Fall, so könnte ja doch dies Verbot, welches weder dem Leben in der Welt, noch dem Schönheitsgefühl, noch der Vernunft und Gesundheit entspricht, leicht wieder aufgehoben werden. Der jetzt regierende Papst soll sich ja auch schon in diesem Sinne geäußert haben. Allein die Kirche hat den Bart nicht ausdrücklich verboten. Greg.

Decretalium liber III, Tit. I, de vita et honestate clericorum cap. 5 sagt: Clericus neque comam nutriat neque barbam. Hiernach sind Kopfhaar und Barthaar nicht gerade besonders zu pflegen, „non nutriant"; Santi-Leitner versteht darunter die immoderata cultura comæ, quæ morem lascivum et femineum redolet. Von radere, rasieren, das in c. 21. Dist. XXIII „in modum sphæræ" für das Haupt vorgeschrieben wird (die tonsura), ist für den Bart gar keine Rede.

Im Orient ist den Priestern das Barttragen geradezu vorgeschrieben; z. B. durch das Konsil der Maroniten vom Jahre 1736.

3. Ergänzungen im Pastor bonus 1905, S. 283 f.:

Es dürfte angebracht sein, einige Reminiszenzen wachzurufen. Es erhob schon 867 Photius unter den Vorwürfen gegen die Abendländer auch diesen: quia clerici barbas radere suas non abnuunt." Papst Nikolaus I. (858—867) forderte Hinkmar von Rheims († 882) und andre Metropoliten auf, Entgegnungen zu schreiben. Zur Verteidigung der abendländischen Sitte berief sich Amaas von Paris auf Hieronymus, Gregor, Isidor und die afrikanischen Kanones. Ratramnus von Corvei erklärte es für etwas Indifferentes, was unbeschadet der Rechtgläubigkeit im Abendlande so, im Morgenlande anders gehalten werden könne. Das Corpus iuris can. nahm den Kanon des Konzils von Karthago 390 auf: „Clericus neque comam nutriat neque barbam." (Befiehlt nicht das Rasieren. Die Red.) Cap. V. X. De vita et honest. cleric.; ferner Cap. VII, eiusd. tit.: „Clerici, qui comam nutriunt et barbam, etiam inviti (!) a suis archidiaconis (Dechanten?) tondeantur". Erst in der Mitte des 16. Jahrhunderts kam das Barttragen beim abendländischen Klerus auf, um gegen das Ende des 17. Jahrhunderts wieder zu verschwinden. Viele Synoden des Mittelalters schrieben den Klerikern das Rasieren vor. Pius IX. bezeichnete 1863 in einem Breve an den Nuntius von München das Barttragen als usus iamdin exsolitus, und das Rasieren als vigens ecclesiæ latinæ consuetudo.

Es sei noch aufmerksam gemacht auf die Stellung, welche das vatikanische Konzil zu dieser Frage einnahm. Granderath sagt in seiner „Geschichte des vatik. Konzils" II., S. 195, folgendes: „Alle Vorschläge, die auch in kleineren Dingen von den Vätern gemacht wurden, können wir nicht erwähnen. Eine Ausnahme bilde der Vorschlag des Bischofs von Paderborn (C. Martin), auch den Priestern der okzidentalischen Kirche das Tragen des Bartes zu erlauben. Dies werde von vielen Priestern wegen der Unannehmlichkeit des Scherens und aus Gesundheitsrücksichten gewünscht. Außerdem sei das Barttragen etwas ganz Indifferentes und keineswegs unverträglich mit dem priesterlichen Anstande; fänden wir es ja auch bei den Mitgliedern des Kapuzinerordens. In Dingen, die ganz indifferent seien und den priesterlichen Anstand nicht verletzen, müsse man den Priestern Freiheit lassen. — Wir glauben, daß Bischof Martin durch diesen Vorschlag die Sympatien vieler Priester erworben hat. Er fand aber mit demselben im Konzile keinen Anklang. Kein einziger der andern Väter hat ein Wort zu seinen Gunsten gesagt! mehrere sprachen sich dagegen aus. Man glaubte auch, die Sache sei zu kleinlich, als daß sich ein ökumenisches Konzil damit befassen dürfe. Indessen, wenn ein Konzil über Kleidung und Haartracht Vorschriften geben kann, warum nicht auch über den Bart? Außerdem ist die für die Priester bestehende Vorschrift (!) der Bartlosigkeit so allgemein, daß, wenn man sie aufheben wollte, wohl nur die höchste Autorität in der Kirche hierzu ausreichte." — Bemerkenswert ist auch folgender Antrag desselben Bischofs. „Der Bischof fügt den Wunsch hinzu, daß die Synode den Priestern die Annahme weltlicher Ordensdekorationen verbiete. Das Volk betrachte dekorierte Priester mit Argwohn; und in der Tat seien die durch Orden ausgezeichneten Priester oft zu sehr vom Geist der Welt verführt. Manche Väter sprachen sich gegen diesen Vorschlag aus und machten besonders darauf aufmerksam, daß eine Ablehnung der Orden durch die Priester gehässig sei und die Regierungen leicht beleidigen könne."

4. Vom theologischen Jahresbericht.

Vom theologischen Jahresbericht 1903 (s. „Studierstube" 1904, S. 559) liegt längst die zweite Abteilung das Alte Testament vor (4,70 Mk.): er bringt von Volz bearbeitet auf 116 Seiten in kurzer, streng sachlicher und

stets die Hauptsachen herausstellender Art einen guten Überblick. Die dritte Abteilung **Das Neue Testament** (3,75 Mk.) behandelt auf 91 Seiten aus der Feder von Holtzmann, Knopf und J. Waitz ihren Gegenstand im allgemeinen ähnlich. Doch wirkt der Ton Holtzmanns, den er z. B. gegen Küppers mit seiner allerdings gründlich verfehlten Theorie von der Priorität des Johannesevangeliums anschlägt (250), ähnlich gegen Th. Zahn (254 f.), aber auch sonst (263 f. 277) unangenehm und verletzt ohne Not. Dann kanns natürlich nicht wunder nehmen, wenn, worüber die vierte Umschlagseite der dritten Abteilung klagt und zu klagen seit Jahren Ursache hat, die Beteiligung des Pfarrerstandes mangelhaft bleibt. Hier liegt wenigstens **einer** der Gründe vor.

Vom **theologischen Jahresbericht** 1904 (Berlin, Schwetschke & Sohn) behandelt die erste Abteilung (4,50 Mk.) in gewohnter Weise die **vorderasiatische Literatur** aus der Feder von Beer und die **außerbiblische Religionsgeschichte** von Lehmann-Kopenhagen. Beer richtet wieder mehrfach scharfe Proteste gegen die mythologisierenden Velleitäten der Babylonier (z. B. S. 33) und kritisiert namentlich Jeremias' Aufstellungen (39). Auffallend ist, wie infolge mangelhafter Redaktion das Heftchen von Bertholet über Seelenwanderung zweimal ziemlich eingehend gewürdigt wird (S. 4 f. 74 f.). In der zweiten Abteilung (3,55 Mk.) referieren Holtzmann, Knopf, J. Weiß über das neutestamentliche Gebiet. Hier ist der Ton manchmal noch weit weniger erfreulich als im ersten Heft, weil er nicht rein sachlich ist. Ein störender Druckfehler findet sich S. 158, wo als Quelle für *αγενεαλογητος* Mt. 7, 14 angeführt ist, was Heb. 7, 3 heißen muß. Daß auch hier die Redaktionstätigkeit zu wünschen übrig läßt, beweist ein Vergleich von S. 111. 120. 184, wo auf einen Aufsatz in der **Studierstube** 1904, S. 324 ff. dreimal hingewiesen wird oder werden sollte.

5. Verschiedenes.

1. Das Programm der **Stillen Vereinigung**, der Vorläuferin des „Eisenacher Bundes“ (s. S. 512. 10) und einer Schöpfung von Lepsius, an deren Spitze D. Braun, D. Faber, Kähler, Schlatter u. a. stehen, das Eingeweihten seit Jahresfrist bekannt war und dessen strengste Geheimhaltung von allen Beteiligten geboten wurde, ist jetzt in der Chr. d. Chr. Welt 1905, Nr. 32, nach seinem vollen Wortlaut und mit Aufzählung sämtlicher Anhänger veröffentlicht worden.

2. „Die Kapitulation D. Haupts vor der Christl. W. ist rasch und bedingungslos erfolgt“ (Ref. 1905, Nr. 34, S. 543). Zu S. 512. 11.

Und weiter?

Von Karl Ernst Knodt.

Nun gingst du durch das tiefste Dunkel,
Des Ende lauter Klarheit ist.
Ich trage noch die Wanderzeichen
Und mühe mich zu dieser Frist:
Wo du magst sein? . . . Wie's dir mag gehen? . . .
Ob du wohl schläfst? . . . Ob du gut ruhst? . . .
Von welchem Stern dein Aug' wird sehen
Herab auf mich? . . . Und was du tust? . . .

* * *

Ein höhrer Stern steckt weitre Grenzen.
Und Seligkeit ist nicht **nur** Ruhn.
Ich denk' mir unter ew'gen Lenzen
Auch ein erhöhtes, höchstes Tun:
Ein Wachsen in Unendlichkeiten,
Ein stetes Steigen von Stern zu Stern
Ein Schreiten hin durch Ewigkeiten,
Ein Schreiten bis zu Gott dem Herrn.

Die Studierstube.

3. Jahrg. Oktober 1905. 10. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

9. Wen predigst du?

Οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. 2 Kor. 4, 5.

Wie oft wird die Frage unter uns besprochen: wie sollen wir predigen? Wie predigen wir, um das Evangelium den modernen Menschen annehmbar zu machen, oder um es den niederen Volksschichten nahe zu bringen? Besonders die Frage, wie den Gebildeten zu predigen ist, wird immer aufs neue besprochen. Und wir hören zahllose Antworten und sehen immer neue Versuche, das alte Evangelium zu verkündigen. Bald wird es mit apologetischer Kunst dem Hörer wissenschaftlich bewiesen, bald soll die Gemeinde durch rhetorische Kunst und ästhetische Form gewonnen werden. Dann wieder muß es praktisch gemacht werden, als wäre es eine Theorie, die wir erst nachträglich praktisch machen müßten.

Es steckt gewiß in all diesen Experimenten ein redlicher Eifer und Fleiß. Aber nicht immer fühlt sich der Hörer unter der Kanzel dabei eben so wohl wie der Pastor auf der Kanzel, nicht immer überzeugt der wissenschaftliche Beweis. Sondern zuweilen weckt er erst den Zweifel und überzeugt meist nur den, der schon überzeugt ist. Sehr leicht stößt die rhethorische Form ab, weil sie die große Gefahr der Phrase mit sich bringt. Große Worte ohne große Gedanken verletzen unseren Wahrheitssinn. Und wie leicht wird man in der Absicht, praktisch und populär zu sprechen, trivial und platt.

Wo liegt nun hier der Fehler? Unser Text sagt es uns mit einem Wort. Recht predigen wir dann, wenn wir nicht uns selbst predigen, sondern Jesum, daß er sei der Herr. Wir dürfen uns nicht einbilden, daß wir dem Evangelium etwas hinzufügen könnten, wodurch wir es erst annehmbar, wirksam, praktisch machen. Zusätze sind ebenso verwerflich wie Abstriche. Mit allem, was wir dem Evangelium hinzusetzen, predigen wir uns selbst, und wieviel Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, wieviel Selbsttäuschungen heften sich daran! Wir können dann im besten Falle Bewunderung für uns selbst gewinnen. Aber auch darin täuschen wir uns leicht. Der Beigeschmack, den die Predigt damit bekommt, sagt den wenigsten Hörern zu. Wir haben unsere ganze Kraft, alles, was wir an Verständnis und Darstellungskunst besitzen, nötig, um das Evan-

gelium verständlich zu machen. Wird es nur wirklich verstanden (und das ist sehr selten der Fall, meist wird es unverstanden abgelehnt), dann ist alles geschehen, was wir tun können. Darum kommt alles darauf an, daß wir die Selbstverleugnung und Demut haben, nicht uns selbst zu predigen und damit völlig ohnmächtig zu bleiben, selbst wenn wir das mit noch soviel Selbstgefälligkeit tun.

Der Gefahr, uns selbst zu predigen, können wir aber auch noch auf andere Weise verfallen, nämlich dann, wenn wir unsere eigenen Erlebnisse, wie wir uns auszudrücken pflegen, unsere eigene Erfahrung predigen. Auch wenn ich meine Bekehrung, meine Wiedergeburt, meinen Glauben, mein inneres Leben zum Inhalt nnd Gegenstand der Predigt mache, so predige ich mich selbst. Auch mit dieser Art der Predigt kann sich selbst dann, wenn sie Bußpredigt ist, eine große Selbstgefälligkeit verbinden. In jedem Falle aber ist sie eine starke Beschränkung des Evangeliums. Meine Erfahrung, meine persönliches Erlebnis, mein inneres Leben, meine Wiedergeburt ist nicht das Gesetz, nach dem die Welt regiert wird. Unfehlbar gehen uns dabei eine Menge von Menschen durch die Maschen, auf die unsere Erfahrung nicht paßt. Auch dann, wenn wir uns ein System ausdenken, in welches wir das Wort Gottes gewaltsam hineinzwängen, mag es nun ein orthodoxes oder ein pietistisches oder ein liberales sein, ein System, durch das wir uns gegen die Wirklichkeit blind machen, auch dann predigen wir uns selbst. Heutzutage, wo unsere Theologen Historiker und nicht Systematiker sind, geschieht das so, daß man den Herrn Jesus nicht nimmt, wie er ist, wie ihn uns Gott gegeben hat, sondern daß man sich ein Christusbild macht, wie die Heiden ihre Götzen. Auch ein solches selbstgemachtes Christusbild predigen heißt nichts anderes als sich selbst predigen.

Auch viele von den Bewegungen, die man Erweckung zu nennen pflegt, fallen unter dieses Urteil. Denn oft genug bestehen sie darin, daß eine energische Persönlichkeit der bestimmbaren Menge ihren Stempel aufprägt. Dann entsteht eine vielleicht weit ausgedehnte, aber doch beschränkte Bewegung: eine Gemeinde irgend eines Mannes, die ihn fanatisch verehrt und alles andere ebenso fanatisch verwirft. Denn Menschenverehrung macht immer fanatisch. So etwas gab es schon zur Zeit der Apostel: solche, die sich nach Paulus, nach Kephas, nach Apollos nennen. Diese Verirrung kehrt in der Kirche im Großen und im Kleinen immer wieder. Immer wieder finden sich in der Kirche Menschen, die sich an einen Menschen hängen. In der Kirche führt das zur Sektenbildung. Aber auch die Bildung von Schulen an unseren Universitäten ist nichts anderes. Das Laufen der Leute nach irgend einem Mode- oder Erweckungsprediger ist ganz dieselbe Verirrung. Sie stellt sich unfehlbar dann ein, wenn wir die Regel des Apostels vergessen: wir aber predigen nicht uns selbst, sondern Jesum Christ, daß er sei der Herr, wir aber eure Knechte um Christi willen. Ihm gehören die Menschen, und sie zu ihm zu bringen, ist unser Beruf. Alle Liebe, alle Anhänglichkeit, alle Verehrung, alles Vertrauen, das wir finden, haben wir zu benutzen als ein

Mittel, die Gemeinde zu ihrem Herrn und damit zu Gott zu bringen, so wie Johannes der Täufer die Seinigen von sich fort zu Jesus hinwies als ein treuer Freund, der dem Bräutigam die Braut nicht entführt, sondern nach der Regel handelt: er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.

Der Offenbarungscharakter des Christentums in der modernen Theologie

Von Professor D. Martin Schulze in Königsberg.

Das Christentum ist mit dem Anspruch in die Geschichte getreten, daß es auf einer göttlichen Tat ohnegleichen beruht, durch welche die Menschheit erst wahrhaft mit Gott verbunden und damit das Ziel aller Religion erreicht, ja Religion in vollem Sinne erst möglich gemacht ist. Ohne dieses Selbstbewußtsein hätte unsere Religion die Welt nicht erobert.

Was damals frohen Herzens geglaubt wurde von einem erlösungsbedürftigen Geschlecht, was noch eineinhalb Jahrtausende später unseren Reformatoren der einzige Trost im Leben und im Sterben war, das ist in der Neuzeit immer mehr in Zweifel gezogen worden, und heutzutage ist es für weite Kreise innerhalb der christlichen Welt ein längst überwundener Standpunkt.

Ist wirklich jener Anspruch des Christentums, auf einer spezifischen Gottesoffenbarung zu beruhen, nicht mehr haltbar? in keiner Form mehr haltbar? Denn es muß allerdings zugegeben werden, daß die Art und Weise, wie die altprotestantische Orthodoxie dieselbe behauptete und begründete — ich meine ihre Inspirationstheorie —, schweren Bedenken unterliegt. Darüber ist innerhalb der Theologie kein Streit. Jene Theorie stimmt nicht mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Heiligen Schrift, wie sie einer unbefangenen Erforschung derselben sich aufdrängt; sie macht sich eine mechanische, also unethische Vorstellung von dem offenbarenden Wirken Gottes; sie sieht das Heil des Menschen intellektualistisch in der Mitteilung bzw. Annahme einer Summe von Lehren, auf welche er sonst nicht gekommen wäre und nicht kommen könnte. Sie läßt endlich, konsequent durchgedacht, die Erscheinung Jesu Christi und die ganze Geschichte des Heils, deren Mittelpunkt er bildet, als überflüssig erscheinen.

In ihm hat der christliche Glaube von Anbeginn die Offenbarung Gottes zu unserem Heile gesehen. „Das Leben ist erschienen!“ „Gott war in Christo zur Versöhnung der Welt wirksam.“ Diese Wahrheit ist dann in der Reformation wieder lebensvoll erfaßt worden, nachdem sie jahrhundertelang in Formeln erstarrt und so gut wie begraben war. In Christus hat uns Gott sein väterliches Herz aufgeschlossen, hat er sich in herzgewinnender Weise zu uns herabgelassen, wer in ihm den Vater schaut und ihm vertrauen lernt, weiß sich geborgen für Zeit und Ewigkeit.

Zu ihm als dem übergeschichtlichen Erlöser hat auch der Vater der neueren Theologie seine Zeit zurückgeführt, die in ihrer Vernünftigkeit

mit der Offenbarung nichts mehr anzufangen wußte. Ja, wenn sie nichts anderes zu leisten hätte als Einsichten, auf welche die Menschheit auch von selbst hätte kommen können, ihr ein wenig früher mitzuteilen, dann wäre sie freilich ein Luxus, wie sie andrerseits ein Rätsel für den Menschen sein und bleiben müßte, wenn sie ihm eine höhere Weisheit ohne jede Beteiligung seinerseits einflößte. Schleiermacher suchte die Aufgaben der Offenbarung ganz wo anders als man vor ihm gewohnt war. Es gilt nach ihm eine innere Neubelebung des Menschen, es gilt die Gottbezogenheit in ihm zu der alles bestimmenden Kraft zu erheben; er suchte die Offenbarung also auf dem Gebiete des persönlichen Lebens, in der göttlichen Schöpfung eines Urbildes für dasselbe, ja in einem wahrhaftigen, einzigartigen Gegenwärtigsein Gottes in diesem Urbilde.

Ich glaube nicht, daß es sich bei diesen Behauptungen Schleiermachers um weiter nichts als um eine Akkommodation an die kirchliche Tradition handelte, vielmehr folgte er dabei einem tiefgefühlten religiösen Bedürfnis, ja persönlicher, religiöser Erfahrung. Ihm war Christus wirklich mehr geworden als ein ausgezeichnetes Vorbild oder auch der erste Vertreter eines Prinzips; er war ihm, dem Herrnhuter, der Heiland geworden, und er wußte, daß seine Stiftung damit steht und fällt, daß man ihn als solchen anerkennt. Als solcher ist er aber nach Wesen und Ursprung von allen Menschen spezifisch verschieden, die doch durch ihn und sein Wirken erst werden sollen und können, was sie zu sein bestimmt sind: Menschen Gottes.

Freilich geht neben dieser Beurteilung der Person Christi bei Schleiermacher eine andere nebenher oder vermengt sich auch damit, welche in ihm lediglich den bahnbrechenden Träger des höchsten Gottesbewußtseins sieht und ihn als solchen mit andern religiösen Heroen, die er nur überbietet, in Analogie stellt. Wenn er aber den Rationalismus überwunden und eine neue Zeit für Theologie und Kirche heraufgeführt hat, so ist das ohne Frage seiner gläubigen Verehrung der Person Christi als unsers Erlösers und der Energie, mit der sie sich, allen andern Tendenzen zum Trotz, bei ihm geltend machte, zu danken.

Ich kann es deswegen nicht für einen Fortschritt halten, wenn die Theologie jetzt nach hundert Jahren im Begriff steht, diese Wertschätzung der Person Christi, worin die Kraft jenes Mannes lag, abzustreifen zugunsten der anderen, die bei ihm nur so nebenher spielte.

Es ist nicht das erstemal seit Schleiermacher, daß unsere Wissenschaft diese Wendung nimmt. Schon unter Hegels Einfluß sah die theologische Spekulation — ich erinnere nur an Biedermann — in Jesu lediglich den historischen Quellpunkt des religiösen Prinzips der Gotteskindschaft, welches auch ihr als das wahre galt, wenngleich sie etwas darunter verstand, woran Jesus nicht im entferntesten gedacht hatte. Freilich die Idee der an sich seienden Einheit des unendlichen und des endlichen Geistes bedarf bloß eines genialen Entdeckers und wirksamen Vertreters. Einmal erkannt, steht sie auf eigenen Füßen. Damals ist es die bedeutende Persönlichkeit A. Ritschls gewesen, welche

die Theologie wieder auf den Boden des christlichen Glaubens zu stellen gesucht hat, indem sie die überragende Bedeutung Jesu Christi als der persönlichen Offenbarung Gottes und des Urhebers der Sündenvergebung nachdrücklich geltend machte. Man weiß vielfach gar nicht, daß er dieses Verdienst hat.

Aber merkwürdig! Gerade aus seiner Schule sind die Urheber der seit einer Reihe von Jahren kühn und erfolgreich auf den Schauplatz getretenen „religionsgeschichtlichen“ Theologie hervorgegangen.

Wenn man näher zusieht, kann man das doch ganz gut begreifen. Ritschl hatte in berechtigtem Gegensatz gegen eine die Grenzen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen ebenso wie zwischen der Theologie und der Philosophie verwischenden Richtung sich kurzerhand auf das Christentum zurückgezogen und alles, was außerhalb seines Bereichs lag, vornehm ignoriert. Diese Absperrung mußte nun aber in der Tat Weiterschauende um so mehr befremden, als der Inhalt, welchen Ritschl dem Christentum gab, nichts mehr von dem alten orthodoxen Supernaturalismus verspüren ließ, zu dem diese Isolierung eher gepaßt hätte.

Und doch hatte selbst dieser mit einer allgemeinen Gottesoffenbarung gerechnet. In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hatte er ihr sogar ziemlich weitgehende Zugeständnisse gemacht. Aber gegen diese „natürliche Theologie“ hatte Ritschl eine unüberwindliche Antipathie. Nun stand sie tatsächlich in der alten Dogmatik ziemlich unvermittelt neben der übernatürlichen Offenbarung. Aber man hatte doch die Empfindung, daß das Christentum ohne Anknüpfungspunkte in dem allgemeinen Bewußtsein nicht verständlich und also auch wissenschaftlich nicht zu behaupten sei. Und man durfte dabei gewissen Andeutungen neutestamentlicher Schriften folgen, die zum Teil in recht weitgehender Weise dem „Heidentum“ entgegenkamen.

Ritschl hingegen hat bei der Erklärung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins der Menschheit im allgemeinen von jedem höheren Einfluß abgesehen. In dem Gottesglauben schafft sich der Mensch nach ihm den einzig möglichen Ausweg aus der Spannung zwischen seinem Selbstgefühl als Persönlichkeit und der Abhängigkeit von der Natur, in welcher er sich vorfindet. Das Gewissen wird ihm anerzogen. Er folgte darin unbedenklich dem empiristischen Zug seiner Zeit, welcher den Rückschlag gegen die überstiegene Spekulation der Hegelschen Epoche bildete. Der Unterschied war nur der, daß man sonst auch das Christentum rein durch das Spiel der natürlichen Kräfte des Menschen auf dem Wege allmählicher Verfeinerung entstanden sein ließ, während Ritschl mit ihm eine vollständige Ausnahme machte. Ja man darf sagen, daß er in majorem Christi et Christianismi gloriam jene naturalistischen Deutungen sich aneignete. Man wird aber nicht behaupten können, daß es konsequent war, in einer im übrigen gottverlassenen Welt auf einmal eine göttliche Offenbarung auftauchen zu lassen, zumal wenn man sieht, wie von diesem Punkte an wieder alles ganz empiristisch aufgefaßt wird. Die Aneignung der Offenbarung vollzieht sich nach Ritschl ganz

nüchtern und verständig, indem man den von dem Stifter des Gottesreichs wirksam geoffenbarten sittlichen Weltzweck zu dem seinen macht und die aus ihm sich ergebende Erkenntnis Gottes als des die Welt auf das Ziel der Menschen hin ordnenden, allmächtigen Liebeswillens, sowie die durch beides gesicherte Unabhängigkeit gegenüber der Natur gewinnt.

Von einer unmittelbaren Beziehung und Wirkung Gottes auf und in dem Menschen, wie sie in dem biblischen Begriff des heiligen Geistes zum Ausdruck kommt, ist nicht die Rede; darin wittert Ritschl Schwärmerei, Nachwirkung der pantheistisch-mystischen Naturreligion. Gott hat es direkt nur mit der Gemeinde zu tun, die durch seine Offenbarung hervorgerufen wird und die das Siegel auf seine Offenbarung bildet. Wer sich in diese „mit Bewußtsein einrechnet", darf, indem er „der richtunggebenden Kraft Christi sich fügt", auch „in die von ihm behauptete Stellung zu Gott und zur Welt eintreten".

In diesem Zusammenhange gesehen, erscheint die Behauptung des spezifischen Offenbarungscharakters der christlichen Religion doch in einem etwas anderen Lichte, als sie sich auf den ersten Blick, zumal gegenüber der Beseitigung desselben durch die Vertreter „der Religion Jesu" darstellt. Wird sie sich noch ernst nehmen und aufrechterhalten lassen, wenn man bedenkt, wie wenig der, der sie vertritt, sonst von dem Geheimnis der Religion etwas weiß? wie fern es ihm liegt, Gott und Mensch in direkte Berührung zu bringen? Gewiß, Ritschl war es damit Ernst und er wollte seiner Kirche damit dienen. Ich halte die Ansicht, daß er seinem Rationalismus damit nur habe ein traditionelles Mäntelchen umhängen wollen, für sehr ungerecht. Aber lag nicht ohne sein Wissen und Wollen eine Herausforderung in der Art, wie jene Offenbarung als solche, als göttliche Selbstbekundung nach vorwärts wie nach rückwärts beziehungslos hingestellt wurde! Wie kam sie in eine Welt, mit der Gott im übrigen so gar nichts zu tun hat, hinein?

So kann man sagen, daß Ritschl mehr und mehr in seinem eigenen Kreise eine Disposition für die ihm selbst so fernliegende religionsgeschichtliche Betrachtungsweise geschaffen hat. Die Rolle, welche bei ihm die besondere Offenbarnng spielte, war in der Tat nicht geeignet, sie zu empfehlen. Sie glich nur zu sehr einem Deus ex machina. Je ausschließlicher sie in diesem System betont wurde, desto weniger schien sie darin ein Recht zu haben.

Ließ sie sich denn überhaupt aufrechterhalten? Bildet denn das Christentum mit der Religion Israels, welche es allein an seiner Prärogative teilnehmen läßt, ein Enklave auf dem Gebiete der Religion? Finden sich nicht anderwärts ganz ähnliche Vorstellungen und Gebräuche wie hier? Diese Übereinstimmung ist doch nicht zufällig. Statt das Christentum immer so geflissentlich abzugrenzen, sollte man lieber den Einflüssen nachgehen, unter denen es sich gebildet. Da eröffnete sich ein weites Feld der Tätigkeit für eine wahrhaft wissenschaftliche Theologie, während die „offenbarungsgläubige" in allen ihren Schattierungen herzlich unfruchtbar erschien.

Dies der Sinn des jetzt so viel von sich reden machenden Begriffs

„religionsgeschichtlich". Das Christentum soll samt seiner Vorstufe in die religiösen Bewegungen der Zeit und Umgebung hineingestellt und soviel als möglich aus ihnen erklärt werden. Man ist überzeugt, daß bereits das Urchristentum, das paulinische wie das johanneische tief in die damalige Religionsmengerei verstrickt war. Freilich, alles läßt sich nicht verrechnen. Es bleibt auch für die streng historische Betrachtung ein Rest. Das liegt in der Eigentümlichkeit und in den entscheidenden Erlebnissen der maßgebenden Persönlichkeiten, des Paulus und weiter zurück Jesu. Aber auch in dieser Beziehung steht das Christentum in Analogie zu anderen höheren Religionen. Diese berufen sich mit demselben Recht auf Offenbarungen. Hatte Ritschl die allgemeine Offenbarung der besonderen geopfert, so findet jetzt das Umgekehrte statt. Eine Einseitigkeit löst die andere ab.

Daß das Christentum, inhaltlich angesehen, den ersten Platz einnimmt unter den geschichtlichen Religionen, wird dabei nicht bestritten. Damit ist freilich nicht gesagt, daß es denselben auf die Dauer behaupten wird. Die Geschichte rechnet mit absoluten Erscheinungen auf diesem Gebiete sowenig wie auf anderen. Daß das kirchliche Christentum, das durch Paulus geschaffene, etwas Vorübergehendes ist, davon ist man tief durchdrungen. Anders ist man, soweit man sich darüber ausgesprochen hat, geneigt, über die Leistungsfähigkeit der religiösen Persönlichkeit Jesu zu denken, deren Einfluß bei der Bildung von jenem nur zu sehr zurückgetreten ist, wie man meint, gegenüber anderen Motiven. Freilich kann niemand wissen, was für Überraschungen noch der religiöse Geist der Welt bereitet. Aber man hat doch Grund zu dem Glauben, daß die Gestalt Jesu in ihrer Weite und Freiheit, Tiefe und Innerlichkeit sich auch förder als der Führer der Menschen zu Gott bewähren werde.

Dieses Zugeständnis, welches wir Tröltsch in dem Schlußabschnitt seiner Schrift über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" und Bousset in dem letzten seiner Vorträge über „Das Wesen der Religion" machen sehen, erscheint mir wichtig. Es eröffnet trotz des tiefgehenden Gegensatzes eine Aussicht auf Verständigung. Beachtenswert ist insbesondere der Hymnus, muß ich geradezu sagen, auf Christus und das Heil in ihm, in welchen der Erstgenannte seine scharfen und einschneidenden Darlegungen ausklingen läßt. „Hier ergreift uns", heißt es da u. a., „die Macht Jesu, der wir uns mit gutem Gewissen als der höchsten religiösen Kraft überlassen dürfen, mit solcher Ehrfurcht und Seelengewalt, daß wir all die mühsamen Wege und Umwege vergessen, ohne die ein in alle Mannigfaltigkeit der Historie verstricktes Geschlecht nicht zu ihm kommen kann. Das religiöse Gefühl kann und darf die Historie wieder vergessen und lebt mit naiver Absolutheit nun auch seinerseits in der Gegenwart Gottes, alle Zeit verzehrend in der Anschauung des einen, uns eröffneten göttlichen Zieles. Nicht Theologie und Apologetik, sondern die einfache Stimme des von der Last der Historie befreiten Herzens wird das Paulus-Bekenntnis sprechen: „Einen andern Grund kann niemand legen außer den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus."

Verstehe ich recht, so macht sich in diesen und den folgenden Worten mit einer innigen Verehrung Jesu zugleich Luft ein Gefühl des Unbefriedigtseins und der Ermattung des Gemütes durch die historisch-kritische Arbeit am Christentum. Freilich Tröltsch meint, daß nur sie unser Geschlecht wieder zu dem ungetrübten Eindruck von Jesus führen kann; aber wenn das Ziel erreicht ist, atmet man auf, daß man sie hinter sich hat.

In diesen Ausführungen werden Töne angeschlagen, wie wir sie bei einem anderen Schüler Ritschls zu hören gewohnt sind, welcher der neueren Richtung gänzlich fern geblieben ist, aber der Theologie des Meisters eine andere Wendung gegeben hat. Ich meine Herrmann. Was diesem Mann einen so außerordentlichen Einfluß verschafft hat in der Theologie der Gegenwart — es wird unter den Jüngeren wenige geben, die nicht in irgend welchem Maße von ihm berührt sind — das ist die Unmittelbarkeit und Gewalt, mit der er Jesus die kraft- und trostbedürftige Menschenseele ergreifen läßt. Eben das versteht Herrmann unter Offenbarung. Eine solche wird jedem zuteil, der es in seiner sittlichen Not ernstlich mit der Person Jesu zu tun bekommt und sie auf sich wirken läßt. Er wird nämlich durch das, was er an ihr erlebt, des Gottes der Gnade innerlich vergewissert und damit aus seinem zweck- und freudlosen Dasein herausgerissen. Hatte Ritschl die Offenbarung nur allzu äußerlich in der geschichtlichen Stiftung Jesu gesucht, so sieht Herrmann sie in seinem fortgehenden Erlösungswerk an den einzelnen. Damit hat er in seiner Theologie den Grundzug der Schleiermacherschen Christentumsauffassung wieder hervortreten lassen, indem er diese zugleich bereicherte durch den sittlichen Gehalt der Ritschlschen. Jemand hat von der Christusmystik Herrmanns geredet; ich dächte, es wäre auch hinzugefügt worden, daß sie nicht den Tendenzen seines Lehrers entspricht. Jedenfalls ist es so. Die Art, wie bei jenem alles auf das unmittelbar persönliche Eintreten und Eingreifen Christi in unser Leben gestellt wird, entfernt sich nicht unbeträchtlich von dem Gemeindeprinzip Ritschls. Und darin liegt m. E. ein großer Fortschritt. Ohne eine solche innere Erfahrung von der Erlösermacht Christi muß der ganze Offenbarungscharakter des Christentums zweifelhaft werden.

Indem wir dies sagen, setzen wir nun freilich voraus, daß die göttliche Offenbarung in diesen subjektiven Vorgängen nicht aufgeht. In ihnen wird sie einem allerdings erst zur Offenbarung. Aber sie wird einem doch nur und kann einem nur werden, was sie an sich ist. In gewissem Sinne gibt das auch Herrmann zu. Jene Erlebnisse haben nach ihm eine objektive, geschichtliche Grundlage, und zwar an dem persönlichen Leben Jesu.

Die Frage ist nur, ob nach Herrmann Gott ebenso unmittelbar in dem Inneren Jesu sich ab- und ausprägt, wie dieses auf uns wirkt. Und das wird zweifelhaft, wenn man näher zusieht, wie nach seiner Darstellung Jesus die Menschen zu Gott führt. Der Eindruck seiner sittlichen Hoheit, der uns beugt, vereint mit dem gewaltigen Anspruch, den er erhebt, der ganzen Menschheit zum Heile gegeben zu sein, dieses beides,

wie es sich gegenseitig bestätigt, ist nicht zu trennen von dem Gedanken einer Macht über alles, die mit diesem Jesus und seiner Sache ist. Was in dieser Weise uns ergreift, muß den Sieg behalten. Diese Macht aber kommt uns weiter als uns freundlich gesinnt zum Bewußtsein, wenn wir bedenken, wie der, dessen Gott sie ist (Jesus nämlich), sich zu unsereinem verhält. Sein Gott ist gewißlich auch unser Gott.

Ich lasse hier dahingestellt, ob dieser Gedankengang etwas Zwingendes hat. Aber wenn sich auch nichts dagegen einwenden ließe, müßte doch vom Standpunkte der urwüchsigen christlichen Religion aus gesagt werden, daß Gott dabei nur zu sehr im Hintergrunde bleibt, sowohl was die Erscheinung Jesu als was unsere Erfahrungen mit ihm betrifft. Es kommt lediglich zu dem Postulat eines Gottes, der mit Jesus und seiner Sache sein muß und der dann auch uns gegenüber keine andere Stellung einnehmen wird wie dieser Jesus. In beiden wird aber die Höhe der Gnadenreligion nicht erreicht, wo Gott in dem Mittler unmittelbar gegenwärtig und zum Heile der Menschen wirksam ist und davon den Genossen dieser Religion auch eine unmittelbare Versicherung und Verbürgung gibt in dem Geisteszeugnis.

Nun will Herrmann zwar, nachdem er sozusagen an Jesus zu Gott aufgestiegen ist, Gott auch wieder in Jesus und sein Wirken hineingeschaut haben. Ja, er redet mit Bezug darauf unbedenklich von der Gottheit Christi. Gleichwohl weist er die Vorstellung eines besonderen göttlichen Einflusses an dieser Stelle ab! Eben darauf kommt es m. E. an, wenn das Christentum als die Offenbarungsreligion behauptet werden soll. Die Art, wie das altkirchliche Dogma und ihm nach die altprotestantische Theologie die Immanenz Gottes in Christus begrifflich zu fassen gesucht hat, mag als ungenügend bezeichnet werden. Diese selbst bildet eine Noli me tangere für den christlichen Glauben. Es handelt sich dabei absolut nicht um Spekulation, sondern um die Behauptung des übergeschichtlichen Ursprungs und Wertes des Christentums, wie er sich von der Heilserfahrung aus ergibt als deren objektiver Grund. In dem johanneischen Selbstzeugnis Christi kommt das schlicht zum Ausdruck in den Worten des hohenpriesterlichen Gebetes: „Du in mir, und ich in ihnen," und wir können in seinem Sinne hinzufügen: „Darum auch du in ihnen."

Statt dessen lesen wir bei Herrmann: „Wenn Jesus so auf uns wirkt, daß wir ihn nicht ohne Gott denken können, so wird uns notwendig sein Dasein und sein Wirken auf uns als das Wirken Gottes auf unsere Seele erscheinen." Diese öfter wiederkehrende subjektivistische Wendung erweckt den Eindruck, als handle es sich nach Herrmann bei dem Erlebnis des Glaubens um eine bloße Vorstellungsverbindung unsrerseits, wenn wir uns dessen auch nicht bewußt sind. Herrmann meint doch, daß ihm etwas Wirkliches entspricht, nämlich in Jesus ist uns „ein Zeichen" gegeben für die Macht des Guten über die Welt, sowie für unsre Bestimmung zu einem Leben im Guten. Aber für den christlichen Glauben handelt es sich bei der Person Jesu Christi um ein Mehreres als um einen, wenn auch noch so eindringlichen Hinweis auf Gott,

nämlich um die Selbsthingabe und Selbstmitteilung Gottes für uns und an uns. Es macht sich hier bei Herrmann noch ein gewisser deistischer Zug bemerkbar. Derselbe tritt bei ihm allerdings lange nicht so stark hervor wie bei Ritschl wegen der Innigkeit der Beziehung zu der Persönlichkeit Jesu, durch die sich sein Christentum auszeichnet.

Die aus Ritschls Schule hervorgegangenen Religionsgeschichtler haben auch den letzten Rest dieser Neigung überwunden, freilich um desto mehr der entgegengesetzten zu verfallen, nämlich der Neigung, Gott oder, wie man auf diesem Standpunkt lieber sagt, das Göttliche vollständig in den Strom der Geschichte hinabzuziehen, in ihm auf- und untergehen zu lassen. Damit ist natürlich das Problem einer besonderen Offenbarung überhaupt beseitigt. Alle Religion ist schließlich ein Entwicklungsprodukt derselben geistigen Kraft. Diese Entwicklung vollzieht sich in verschiedenen Reihen, und sie stellt sich in der einen derselben fortgeschrittener dar als in der anderen, und an dem einen Punkt einer Reihe fortgeschrittener als an dem anderen; aber die Unterschiede sind schließlich alle relativ, einen Punkt, wo die Ewigkeit der Zeit, Gott der Geschichte sich völlig und endgültig mitteilte, gibt es nicht. Tröltsch, der freilich, wie gezeigt, auch andere Stimmungen kennt, hat die bekannte Äußerung von Strauß über die Idee und ihr Verhältnis zur Geschichte nur mit anderen Worten wiederholt: „Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten."

Das steht schließlich von vornherein fest, heute wie damals. Es pflegt nur jetzt als ein Ergebnis der vergleichenden Religionsforschung bzw. als eine Konsequenz ihrer Ergebnisse angesehen zu werden. In dem historischen Zeitalter führen sich dergleichen Dogmen natürlich anders ein als in dem spekulativen.

Aber, so möchte man fragen, hat man nicht inzwischen tatsächlich die vollständige Verflochtenheit des Urchristentums in die allgemeine Religionsbildung jener Zeit nachgewiesen? Das müßte natürlich im einzelnen untersucht werden. Ich kann hier nur sagen, daß nicht bloß mir, sondern auch Spezialforschern auf dem Gebiete an diesem Nachweise viel zu fehlen scheint. Ich kann auch ein charakteristisches Beispiel dafür anführen, daß es sich dabei lediglich um eine kühne Behauptung handelt. Gunkel will in seiner Abhandlung „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" die ganze Paulinische Christologie auf orientalische, gnostische Mythen zurückgeführt haben. Nachdem er eine Fülle von Analogien zwischen beiden ordentlich hervorgesucht hat, erklärt er, um den Zusammenhang verständlich zu machen, der Verschmelzungsprozeß müsse bereits im Judentum stattgefunden haben, wenn ein Nachweis dafür vorderhand auch nicht zu erbringen sei. Paulus habe das unter jenen Einflüssen gebildete bzw. umgebildete messianische Bewußtsein dann nur auf Jesus zu übertragen brauchen. Das ist jedenfalls keine vorurteilsfreie Wissenschaft. Das angebliche Resultat exakter Forschung ist tatsächlich ein Postulat der evolutionistischen Grundanschauung, von welcher man ausgeht. Mit der Möglichkeit, daß der christliche Glaube auf einer völlig einzigartigen Tat des lebendigen

Gottes beruht, wird gar nicht gerechnet. Man kennt eben keinen dem Geschichtsverlaufe gegenüber selbständigen, in ihm seine Zwecke verwirklichenden Gott. Man weiß nur von dem religiösen Geist der Menschheit, der sich freilich nicht, wie man ehedem meinte, immer in geradlinigem Fortschritt und überhaupt nicht in einer einzigen Linie entfaltet. Insofern hat das Studium der Religionsgeschichte und der Geschichte überhaupt, dem Hegel allererst eine mächtige Anregung gegeben hat, umbildend auf den Evolutionismus eingewirkt. Dafür hat man jetzt auch mit der Ansicht gebrochen, welche er und seine Schüler im allgemeinen vertraten, daß jene Entwicklung im Christentum ihren Höhepunkt erreicht. Dieses Zugeständnis war allerdings, näher besehen, von zweifelhaftem Wert für das Christentum, da ja die Philosophie jenen Gipfel erst noch von den ihn bedeckenden Schlacken der Vorstellung reinigen zu müssen sich bewußt war, um die volle Wahrheit zu haben. Denn daß es sich dabei nur um eine andre Form für denselben Inhalt handelt, wird heutzutage niemand mehr im Ernst behaupten wollen. Und so war Strauß schließlich nur konsequent, wenn er das geschichtliche Christentum auflöste. Genug, es ist die im weiteren Sinne pantheistische Weltbetrachtung, ich könnte auch sagen Stimmung, welche die Anerkennung des Christentums als der Offenbarungsreligion hindert. Die Religionsgeschichte, genauer: Religionsvergleichung, nötigt in keiner Weise dazu, sondern nur ihr Betrieb von jener Voraussetzung aus. Da werden die Analogieen übertrieben, und aus den Analogien werden ursächliche Zusammenhänge. So schmeichelt man sich, das Christentum aus dem allgemeinen Fluß der Dinge begriffen zu haben und bezichtigt jeden, der an solche Erklärung nicht glaubt, einer künstlichen Abgrenzung des biblischen Gebietes.

Ich finde, es ist gar nicht auf unsere Kunst angewiesen. Es grenzt sich selbst ab. Was wir da vor uns haben, ist wirklich eine einzigartige „Geschichte Gottes mit den Menschen“. Und dabei denke ich nicht sowohl an einzelne in den Schriften Alten und Neuen Testamentes berichtete wunderbare Vorgänge — die würden es nicht tun, sondern ich denke an die ganze Kette von Erfahrungen, welche das Volk Israel trotz des zweifelhaften „religionsgeschichtlichen Milieus“, das es umgab, vor dem Versinken im Polytheismus bewahrt, ja schließlich zu einem so reinen und sittlich durchgebildeten Monotheismus haben gelangen lassen, wie er seinesgleichen sucht auf dem ganzen Gebiete der Religion. Ich denke ferner an die nach dem Urteil eines Ranke einzigartige Geschichte, welche den durch den Ernst dieses Gottesbewußtseins Hindurchgegangenen das Herz des „Heiligen Israels“ aufgeschlossen, sie an seine weltüberlegene und weltumfassende Liebe glauben gelehrt hat. Ich denke endlich an den entscheidenden Moment, da dieser Glaube zum erstenmal zum vollen Durchbruch und zu voller Klarheit über sich selbst und seine Konsequenzen kam in dem „auserwählten Rüstzeuge“, welches, von der gekreuzigten und erhöhten Liebe ergriffen, sein Leben ihr in Dienst gab zur Weltmission, zur Überwindung aller die Menschheit trennenden Schranken in dem Bewußtsein des gleichen Heils, der allen eröffneten Gotteskindschaft.

Das sind doch auch Tatsachen! Auf ihren wunderbaren Zusammenhang und auf die Größe des dadurch erreichten Ziels dürfen wir hinweisen, wenn wir das Christentum samt seiner Vorstufe als die Offenbarungsreligion allen andern gegenüberstellen. Was wollen gegenüber der Wucht dieser Tatsachen die Analogien oder auch Beziehungen bedeuten, welche zwischen den bei dem Aufbau und Ausbau der biblischen Glaubenswelt verwendeten Vorstellungen und solchen anderer Religionssysteme bestehen? Kein Verständiger unter uns leugnet, daß es dergleichen überhaupt gibt; es wäre unnatürlich, wenn es anders wäre. Aber vergeblich sucht man auf dieser Berührungsfläche die Wurzeln der rein sittlichen Religion, der Heilsreligion. Was man findet, sind nur einige Ausdrucksmittel, deren diese sich bediente, ihren Reichtum zu entfalten und den Menschen nahe zu bringen, und die bei ihr einen unendlich viel höheren Inhalt bekommen haben.

Es wird soviel gegen Intellektualismus geeifert, und mit Recht. Aber manche, die es tun, wissen nicht, daß sie selbst bis über die Ohren drin stecken. Oder ist es nicht auch eine Art von Intellektualismus, wenn man sich eine Erscheinung wie das Christentum aus einer Summe geborgter Vorstellungen zusammensetzt? Es ist das freilich nicht bloß Intellektualismus, es ist ein Widersinn.

Ich bin der festen Überzeugung, daß diese Betrachtungsweise keine Zukunft hat. Dazu haftet sie zu sehr an der Schale. Man wird wieder auf den Herzschlag der urchristlichen Verkündigung achten lernen, den man jetzt im Übereifer für die Erklärung ihrer Formen so gar überhört, wird aus ihr wieder die Tatensprache des lebendigen Gottes vernehmen, die eine sterbende Welt zu neuem Leben erweckt hat: seine Herablassung in Christus. Daß in ihm Gottes eigenes Leben uns erlösend berührt, und daß wir also durch ihn, seine Hingabe an und für uns wahrhaftig zu Gott kommen aus aller Entfremdung und Ohnmacht heraus, das ist die selbsterlebte Wahrheit, welche die neutestamentlichen Männer bezeugen.

Und diese Wahrheit wird sich allem Evolutionismus und Historismus zum Trotz durchsetzen auf Grund des heute noch fortwirkenden Eindrucks von dem Ewigkeitscharakter dieser Person. Es fehlt, wie wir sahen, schon nicht an entgegenkommenden Stimmungen in den Kreisen. Sie bilden eine Brücke zu dem Herrmannschen Standpunkt, und dieser braucht nur von dem Rest von Deismus gereinigt zu werden, welchen wir fanden, um dem reformatorischen zu entsprechen, mit dem er sich identifiziert.

Es handelt sich hier um die gleichmäßige Behauptung eines doppelten Interesses. Dasselbe liegt der ganzen kirchlichen Lehrbildung zugrunde, und sofern sie diese Tendenz hat, ist gar nichts dagegen zu sagen: nur ein unmittelbar in die Geschichte hineinwirkender, ja mehr, mit seinem Leben eingehender Gott kann uns wahrhaft mit sich verbinden. Andrerseits muß freilich zugleich dieser Gott über der Geschichte stehen, ihrer unbedingt mächtig sein,

wenn wir durch ihn von unserm „vergänglichen Wesen“ (ich meine das Wort nicht im physischen, sondern im ethischen Sinne) befreit werden sollen. Das ist das Unvergleichliche am Christentum, daß von seinem Gott dieses beides gilt. Von Inkarnationen weiß man auch sonst, aber es wird dabei die Grenze zwischen Gott und der Welt sowie den Menschen verwischt. Man denke nur an den späteren Buddhismus! Von der Erhabenheit Gottes hat man auch sonst, vor allem im Islam, einen tiefen Eindruck, aber dabei bleibt Gott einem so fern und so unheimlich, so unberechenbar in seiner Allmachtswillkür. Der „Vater unsres Herrn Jesus Christus“ ist weder mit der Welt verworren, noch von ihr geschieden; seine Erhabenheit hindert ihn nicht, uns persönlich nahe zu kommen, und in seinem Nahekommen vergibt er sich nichts, die heilige Liebe.

In ihrer Offenbarung, in dem dadurch geweckten Glauben an sie, ist das Suchen aller Religion zum Finden geworden; das dürfen wir getrost behaupten. Wir tun damit den anderen Religionen kein Unrecht. Wir können es vor dem Forum ihrer Geschichte verantworten. Was in dem Namen dieser zurückgewiesen werden muß, ist nur die rohe Gegenüberstellung von Wahr und Falsch in dieser Beziehung. Sie ist auch in der Theologie so ziemlich verschollen. Es fällt keinem, der von den Dingen etwas versteht, ein, die edlen und ergreifenden Züge, den Ernst und die Innigkeit zu leugnen, die sich auch sonst hin und her in dem Glauben und der Frömmigkeitsübung der Menschen finden. Ja, wir erkennen Spuren des Wahren an in den am tiefsten stehenden Kulten. Die neutestamentliche Verkündigung selbst leitet uns dazu an mit dem Urteil: „Gott hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen.“ Dieser Weitherzigkeit, welche sonst der Religion nicht eignet, ist das Christentum fähig, weil es den lebendigen Gott wirklich kennt und hat. Er kann nicht außer aller Beziehung zu dem überwiegenden Teil der Menschheit gedacht werden. Andrerseits bleibt es doch dabei, daß erst im Christentum und nur in ihm den Menschen eine wahrhaftige, eine wirklich befriedigende Gemeinschaft mit diesem Gott eröffnet ist! Dann handelt es sich bei seiner Stiftung aber auch nicht bloß um den Kulminationspunkt, womöglich gar um einen vorläufigen Kulminationspunkt in der allgemeinen Entwicklung der religiösen Anlage oder Kraft, sondern es handelt sich um eine völlig einzigartige, unüberbietbare Gottestat. Diese Gottestat ist Christus. In ihm schlägt uns das Herz unseres Gottes sozusagen leibhaftig entgegen, und darum kommen wir durch ihn am Herzen Gottes zur Ruhe.

Das heilige Abendmahl einst und jetzt.

1. Seit mehr als einem Jahrzehnt steht das heilige Abendmahl im Vordergrunde theologischer Verhandlungen. Es war Grafe, der auf einem theologischen Ferienkursus in Bonn 1894 zum ersten Male weiteren Kreisen Kenntnis von den neuesten das Abendmahl betreffenden Forschungen gab,

und indem er als seine eigene Ansicht freimütig bekannte, daß ihm der Stiftungscharakter des Abendmahls zweifelhaft sei, einen wohl begreiflichen Sturm der Entrüstung in den weitesten kirchlichen Kreisen entfesselte. Dieser Sturm ist vorübergegangen, und es ist ein Zeichen der Zeit, aber kein gutes, daß die damals gegebene Anregung im Sande verlaufen ist. Ebenso ist's bekanntlich mit der vor Jahresfrist so reichlich erörterten Kelchfrage, ebenso ist's mit der Babel-Bibel-Frage gegangen. Unsere Zeit ist zu raschlebig: ein Interesse verjagt das andere, noch ehe die zugrunde liegende Frage genügend erörtert ist und eine Frucht gezeitigt hat, die da bleibt. Die Kirche der Gegenwart leidet ebenfalls darunter: sie ist schwerfällig und Neuerungen grundsätzlich abgeneigt, nicht bloß um am bewährten Alten festzuhalten, sondern auch, wenn sie das Recht der Neuerungen im Prinzip anerkannt hat. Vor allem aber wäre es doch von Zeit und Kirche zu erwarten, daß sie mit ihrer Teilnahme, nachdem sie einmal geweckt ist, bei ihrem Gegenstande verharrt, bis er erledigt ist. Die Kirche darf nicht darin mit der Zeit gehen, daß sie dem Zufall den Gang der Dinge überläßt, daß sie die Theologie arbeiten sieht, und statt ihr Wünsche und Direktiven zu geben, nur mit Mißtrauen und Anathema ihre Arbeiten verfolgt, daß sie überall die Revolution des Unglaubens wittert, wo es sich in Wirklichkeit nur um Probleme und Versuche handelt. Die Kirche soll und darf sich, der Wahrheit, dem lebendigen Gott mehr Zutrauen schenken, als sie gemeinhin tut. Anderseits sollte die theologische Wissenschaft ihrerseits nicht jedes neue Fündlein als gesichertes Ergebnis ihrer Forschung ausgeben, nicht ohne Not und zwingende Ursache die fromme Christengemeinde, den Glauben, die höchsten inwendigen Heiligtümer ärgern, verletzen, zugrunde richten. Wenn diese Normen auf beiden Seiten mehr Beachtung fänden, dann würde trotz allem die Kirche, d. i. die Christenheit, von der Theologie Gewinn und Förderung empfangen, dann würde die Theologie, indem sie nicht bloß abstrakte Wissenschaftlichkeit pflegt, sondern weil sie von Theologen, die doch auch Christen sind und sein wollen, getrieben wird, die Frömmigkeit nicht vermissen lassen. So würde auch die Abendmahlskontroverse, die in der Theologie bis zur Stunde fortgeht, trotz aller Neuerungen, die sie je und je zeitigt, für die christliche Erkenntnis gute Frucht bedeuten.

Wir haben nicht die Absicht, im folgenden eine vollständige Übersicht über den Stand der Abendmahlsfrage auf Grund einer lückenlosen Aufzählung der literarischen Erscheinungen zu geben. Das ist oft geschehen, hin und her, teils in Broschüren und Zeitschriften, teils in Vorträgen und Vortragsreihen. Wir meinen, uns daran genügen lassen zu können, wenn wir aus neuster Zeit einige charakteristische und die verwandte Literatur berücksichtigende Werke herausheben und zunächst über sie Bericht erstatten.

2. Richard Adolf Hoffmann schrieb 1896 über die Abendmahlsgedanken Jesu Christi (Königsberg, Thomas und Oppermann. 2,80 Mk.). Er nannte sein Werk einen biblisch-theologischen Versuch und ging gleich auf den tiefsten Grund, wenn er in Christi Gedankenwelt eintrat und sie für das heilige Abendmahl zu erhellen suchte.

So weist er von vorneherein Gardners Auffassung zurück, da dieser den Bericht über die Abendmahlsfeier auf Paulus zurückführt und von diesem Bericht die synoptische Darstellung abhängig macht. Eingehend erörtert er dann die Schwierigkeiten, die der lukanische Bericht, welcher bekanntlich von zwei Bechern weiß, früher und heute bereitet, spricht sich aber doch im Gegensatz zu anderen Textkritikern für den rezipierten, unverkürzten Text aus. Er unterscheidet drei selbständige Abendmahlsberichte, aus dem die anderen geflossen sind: den bei Paulus, den bei Markus, den bei Justinus. Des Paulus Bericht geht auf eine dem Apostel durch die Urapostel überkommene Überlieferung zurück, ohne daß freilich damit der Wortlaut bis aufs ß gesichert wäre, da es dem Apostel 1 Kor. 11 nach dem Zusammenhang vielmehr auf ganz bestimmte Gedanken ankam. Doch steht die Geschichtlichkeit des Grundstocks der Abendmahls-Überlieferung vollkommen fest.

Nach dieser Vorbereitung untersucht R. A. Hoffmann aufs genaueste die Gedanken Jesu in steter Auseinandersetzung vor allem mit Haupt und Titius. Die Grundlagen des „Neuen Bundes" werden in Jesu Predigt aufgezeigt und wider alle, die ihn leugnen, festgestellt. Der Heilswert des Todes Jesu und seine Beziehungen zum Abendmahl werden nachgewiesen. Der Nachweis freilich dafür, daß Jesus der Gedanke an die sühnende Wirkung seines Todes für seine Jünger ferner gelegen habe, scheint uns nicht erbracht, so bestechend sonst die Theorie, daß Jesus zwar unabhängig von seinem Tode vielen die Sündenvergebung gebracht habe, für das verstockte Volk aber erst das Opfer seines Todes notwendig geworden sei, klingen mag, S. 66. Ernste Bedenken dawider legen sich von selber nahe; es widerspricht vor allem das Verhalten der Jünger in so manchem entscheidenden Augenblick und das Urteil des Herrn über sie, das selbst vor dem Vorwurf der Verstocktheit nicht zurückschreckt (z. B. Mark. 6, 52; 8, 17; 9, 32). Dagegen hält Hoffmann die Parallelisierung von Abendmahl und Passahfeier mit den meisten Neueren für unzulässig, und das mit Recht, will dafür lieber an eine Parallele mit der Bundesschließung am Sinai denken (s. 2 Mose 24). Original ist bei Jesu die Verbindung einer tatsächlichen Mahlzeit mit der Idee der inneren Aneignung seines Wesens, seiner Persönlichkeit (79), berechtigt die Abweisung des Spittaschen messianischen Freuden- und Siegesmahls. Das Brechen des Brotes hat keine weitere Bedeutung als die einer Nutzbarmachung für den Genuß (89). Zur Frage der Abendmahlsstiftung wird bemerkt, daß nach Luthers gelegentlicher Äußerung in seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" Christus keineswegs ein Abendmahlsgebot gegeben habe, sondern es den Jüngern freigestellt habe, das Abendmahl zu begehen (S. 99). Diese Stelle, die auch sonst häufig zitiert wird, sei ihrer Bedeutung wegen kurz angeführt: „non quod peccent in Christum, qui una specie utuntur, cum Christus non praeceperit ulla uti, sed arbitrio cuiuslibet reliquit dicens: quotiescunque haec feceritis, in mei memoriam facietis" .... „non hoc ago, ut vi rapiatur utraque species, quasi necessitate prae-

cepti ad eam cogamur, sed conscientiam instruo, ut patiatur quisque tyrannidem Romanam, sciens sibi raptum per vim ius suum in sacramento propter peccatum suum.“ [1]) Wenn aber auch seit Luther viele andere sich ähnlich geäußert haben, so ist doch nach Hoffmann an einer wirklichen Einsetzung festzuhalten: Jesu Wille ist die Wiederholung.

Nach Jesus ist Paulus gekommen und hat den Sinn des Herrenmahls gewandelt. Diese Auffassung hängt bei Hoffmann mit seiner oben erwähnten, u. E. unhaltbaren Theorie vom Heilswert des Todes Jesu, der den Jüngern nicht gelte, zusammen. Wer nämlich den Kelch trinkt, wird nach Paulus von neuem der Bundesgnade vergewissert, und ihm wird das *πνεῦμα*, d. h. positive göttliche Kräfte mitgeteilt. In der Didache dagegen ist die Gnade, die an den Genuß des Mahls geknüpft ist, nicht Sündenvergebung, sondern Stärkung der Gemeinde in ihrem Heiligkeitscharakter: damit ist die Didache näher an Jesus herangekommen als Paulus.

Die ganze Abhandlung ist durch einen wohltuenden warmen Ton und flüssige Darstellung ausgezeichnet. Ihr Hauptwert liegt in dem Ernst und der Energie, mit der auf Jesus selbst zurückgegriffen und den Kern des Evangeliums herangegangen wird. Vielleicht bedingt das, theologisch betrachtet, eine Schwäche insofern, als nach der heute allgemein gültigen Auffassungsweise zu einem sachgemäßen Verständnis Jesu und seiner Gedankenwelt, der Evangelien überhaupt nur zu gelangen ist, wenn man das ganze Urchristentum, von dem in den Evangelien nur ein Ausschnitt vorliegt, als Hintergrund nimmt.

3. Diesen Gedanken bringt schon im Titel Johann Hoffmann, ein Schüler Otto Pfleiderers, Das Abendmahl im Urchristentum, zum Ausdruck (Berlin, Reimer 1903. 4 Mk.). Er geht von drei methodischen Regeln aus: 1. Die Dinge sind einfach und natürlich, nicht als Geheimnisse anzusehen. 2. Die Erklärung dessen, was bei Paulus seltsam scheint, ist in der Eigentümlichkeit des populären Glaubens und des Denkens der Antike zu suchen. 3. Die künstlerische Betrachtung der literarischen Form ist nicht außer acht zu lassen. Sehen wir zu, wie diese Regeln, die teils richtig, teils bedenklich, teils zweifelhaft lauten, ausgeführt werden. Zur Sache kommend stellt J. Hoffmann fest, daß vier Ansichten vom Abendmahl zu unterscheiden sind. Die erste: der Herr stiftet das Abendmahl als Sakrament, indem er es zum ersten Male feiert als Darreichung seines Leibes und Blutes. Für diese Auffassung sind die Texte, aber sie ist historisch unmöglich. Die zweite: das Abendmahl ist eine symbolische Handlung Jesu, womit Jesus die Gemeindefeier hat stiften wollen als Feier des Gedächtnisses seines Erlösungswerkes. Die dritte: das Abendmahl ist eine symbolische Handlung, die aber bloß für die Gegenwart Bedeutung hat. Von der zweiten und dritten Auffassung ist zu urteilen, daß sie unhaltbar sind. Die vierte: das Abendmahl ist die Vorwegnahme des

[1]) S. Luthers Werke, Weimar, Bd. 6, S. 507, 7—10; 21—24.



künftigen messianischen Mahls, keine Stiftung. Diese Auffassung kommt der Wahrheit nahe, bedarf aber der Korrektur.

Für den antiken Menschen ist nämlich, um die erste Auffassung zu begründen, die äußere Handlung des Sakraments niemals eine bloß symbolische, sondern das Mittel, wodurch die Gemeinschaft mit der Gottheit vollzogen wird. Für uns dagegen ist das Gebet das Mittel der Gemeinschaft mit Gott. Die antike Religion legt den Ton auf die äußere Institution, die heutige auf die Gesinnung (S. 17). Der Glaube ist in jener selbstverständliche Voraussetzung, der Ungläubige in der Antike kommt nicht zum Sakrament. Schon diese Unterscheidung will uns unsachlich erscheinen: oder ist denn die Religion des Paulus, die urchristliche, die neutestamentliche Religion ohne weiteres eine „antike" Religion? Darf man das Urchristentum hier wirklich in Gegensatz zum gegenwärtigen Christentum stellen? Diese Bedenken werden wir nicht leicht los. Im Zusammenhang mit diesen von Hoffmann gestellten Voraussetzungen ist es nicht so ganz leicht zuzustimmen, wenn es heißt, daß also Leib und Blut Christi bei Paulus (nur) Symbole des Sühnetodes Christi, nicht aber des Lebens und der Person Christi sind. Daher ist die Beweisführung Hoffmanns hier gewunden und gequält. Dazu stimmt die Kritik der Auffassung, daß Jesus habe ein Sakrament stiften wollen, wie unsere vier Abendmahlstexte zeigen: das hänge mit der Wertung der Person Christi als eines göttlichen Wesens zusammen, während er doch (nach Hoffmann) historisch betrachtet nur ein glaubender Mensch war. Vorurteilsfreier Beobachtung will es freilich nicht gelingen, die Absicht, ein Sakrament im antiken Sinn des Wortes zu stiften, zu erkennen, da schon eine Stelle wie Mark. 14, 25 zur Genüge dawider zeugt.

Die symbolische Auffassung ferner darf nach Hoffmann nicht das Essen, sondern einzig die Speisen, Brot und Wein, ins Auge nehmen. Um das zu erhärten, arbeitet Hoffmann solange an den Einsetzungsworten, bis er einem guten Teil von ihnen das Rückgrat gebrochen hat. Er sagt: „Im Wesen der Speisen ist es nicht, wie beim Leib und Blut Christi, begründet, daß sie durch Vernichtung nutzbar werden." Aber ist das nicht angesichts des Textwortlautes, daß die Jünger gegessen und getrunken haben, eine allzukühne Behauptung? Ist die Aufnahme von Speise und Trank in den Körper nicht in der Tat eine „Vernichtung" zu nennen, einer Vernichtung zu vergleichen, so gut wie der Tod von Leib und Blut Christi? Hoffmann erreicht seinen Zweck nur, indem er die alte Regel vergißt, daß man Gleichnisse nicht pressen darf, und mit den Texten ziemlich gewalttätig umgeht, Mark. 10, 45 z. B. für ungeschichtlich erklärt (S. 49), ebenso die Leidensweissagungen (S. 52), und diese dahin verleumdet, sie „sagten die ganze Leidensgeschichte voraus" (S. 113) u. ä. Daß dabei der Ton nicht immer der hohen Sache würdig bleibt, muß recht wundernehmen. Wie mancher wird nicht ohne Ursach daran Anstoß nehmen, wenn es heißt, daß die Bedeutung des Todes Christi als Sühnopfer nicht der geschichtlichen Wahrheit entspreche, sondern zur Gesetzesreligion gehöre und für den evangelischen Christen als minderwertig zu gelten habe (S. 57).

Auf die Kritik folgt die positive Darlegung: sie entspricht nach Inhalt und Form dem vorangehenden kritischen Teil. Daß Jesus nämlich zuerst aus dem Abendmahlsbecher getrunken habe, das „müssen wir annehmen" (S. 86): wir müssen's, weil's zur Erklärung, die folgen soll, paßt. Denn Jesus hat sich nach Hoffmann durch das gemeinsame (Essen und) Trinken mit den Seinen zu einem Freundeskreis zusammengeschlossen. Etwas derb gesagt, also: Brüderschaft getrunken.[1]) Aber wann, sollte das wirklich erst jetzt geschehen sein? Erst bei der letzten Mahlzeit? Das wäre doch wohl früher am Platze gewesen, in gewissen Höhestunden des Zusammenseins, nicht aber jetzt, wo es Abschied nehmen galt, wo die Erwartung der baldigen Entscheidung, des Kommens des Reichs nimmermehr zur Erklärung genügen kann, im Gegenteil die unsichere, schwankende, bang ahnende Stimmung der Jünger und des Meisters unbegreiflich erscheinen läßt. Mit anderen Worten: wir können der ganzen Geschichtskonstruktion, die den Quellen ins Gesicht schlägt, die freudigste Hoffnung statt banger Traurigkeit beim letzten Abendmahle walten läßt, unsern Beifall nicht geben.

Dasselbe ist von dem Folgenden zu urteilen. Hoffmann führt aus, wie die Gemeindefeier des Abendmahls ursprünglich nichts mit dem letzten Mahle Jesu zu tun hatte. Sondern die Gemeinde, die aus dem Glauben an den Auferstandenen geboren war und daher in der Erwartung des Wiederkommenden lebte, versammelte sich in dieser Erwartung alle Tage zu einer Mahlzeit und hoffte ihn, den Wiederkommenden, zu erleben. Solche Mahlzeiten mit religiösem Charakter waren etwas Echt-jüdisches und daher den Jüngern geläufig. Aber, möchte man wider solche Geschichtskonstruktion einwenden, wo ist das jüdische Vorbild derartiger täglicher Mahlzeiten? Sollen denn die Mahlzeiten, die Jesus mit den Seinen zu halten pflegte, die Mahlzeiten, zu denen er eingeladen war, religiösen Charakter gehabt haben? Das ist unbewiesen und schwerlich denkbar. Gegenüber einer derartigen Konstruktion ist es in der Tat viel einfacher und naturgemäßer und glaubhafter, daß die täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein andersartiger Grund oder Anlaß nicht vorlag, Wiederholungen des letzten Mahles Jesu waren und auf seinen Befehl zurückgingen. Aber weiter: allmählich wurden die beiden eschatologischen Brudermahle (Hoffmann sagt stets: Mähler) Jesu und der Christen aufeinander bezogen, und in jenes dann der Tod Christi als Sühnetod hineinbezogen, darauf wurde es zur Stiftung, zuletzt zum Sakrament. Paulus mit seiner Lehre vom Sühnetod, Gesetzesabschaffung, Geist wurde beim Übergang des Evangeliums auf den Boden des Christentums für jene Entwicklung ein wichtiger Faktor. Ihm trat das Eschatologische zurück gegen das Religiös-Sittliche. Daher war ihm auch das Abendmahl nicht ein eschatologisches Brudermahl, sondern eine Feier zum Gedächtnis des Sühnetodes Christi. Auf einer späteren Stufe hat dann Paulus die Beziehung auf den Tod fallen lassen und als Inhalt des Sakraments den lebendigen Christus oder das Leben Christi gefaßt.

[1]) Daß die gleiche Auffassung neuerdings von Mauritz in Bremen vorgetragen wurde und soviel Ärgernis erregte, sei nur nebenbei erwähnt.

Während bei Paulus zuerst das Herrenmahl eine ganze Mahlzeit gewesen war, wurde es mit Eintritt des sakramentalen Charakters auf einen besonderen Akt konzentriert.

Was wird man zu dieser ganzen Konstruktion J. Hoffmanns sagen? Vielleicht: sie ist zu schön, um wahr zu sein? Den ästhetisch-literarischen Gesichtspunkt, den er (s. o.) für die Auffassung der Materie anwenden will, hat er allzusehr in die Materie selbst hineingearbeitet, und ein derartiges System, ein folgerichtiges, geschlossenes Ganze aus den vorliegenden Daten und einigen dazu, die nicht da sind, gemacht, so sehr, daß es schon darum kaum richtig sein kann. Dieses Bedenkens kann man sich nicht erwehren. Was bedarf es z. B. jener Konstruktion des allmählich entstehenden sakramentalen Charakters, um die Konzentration auf einen Akt verstehen zu machen? Ist nicht das Zunehmen der Zahl der Gemeindeglieder ein vollkommen genügender Grund dafür, daß gemeinsame Mahlzeiten nicht mehr möglich waren?

Der Überblick über das ganze Urchristentum, den Hoffmann ferner gibt, ist lehrreich genug, wenn man auch mancherlei in anderem Licht zu sehen Veranlassung nehmen kann. Daß Ignatius (S. 165) Leib und Blut Christi öfter bildlich gebraucht (*σάρξ* = Glaube, *αἷμα* = Liebe, Freude; Evangelium = *σὰρξ Χριστοῦ* S. 176), ist doch eine wichtige Gegeninstanz gegen die sakramentliche Fassung und ihre Überschätzung, eine Gegeninstanz, die man nicht so kurz abtun dürfte. J. Hoffmann erörtert in diesem Zusammenhang gelegentlich auch die paulinische Christologie und ihre Fortsetzungen, das Verhältnis der Synoptiker und des Johannes, auch den Inhalt der Didache (S. 207 f.), Justins Bedeutung als Lehrer der christlichen Kirche (S. 224 ff.), ohne daß die Ausführlichkeit durch das Thema gerechtfertigt erschiene; nebenbei wird auch die Geringschätzung, die Harnack und Loofs den Apologeten angedeihen lassen, als unberechtigt abgewiesen. Daß Joh. 3 die Lehre von der christlichen Taufe, Joh. 6 die vom Abendmahl enthalte, ist durch den Text nicht angezeigt; im Gegenteil widerspricht der letzteren These 6, 10 ff. aufs deutlichste, wogegen nach Hoffmann freilich Joh. 6 am Schluß lehren soll, daß es sich um den Genuß des verklärten Leibes und Blutes Christi handle, nicht um irdisch Leib und Blut, die Symbole des Sühnetodes sind. Im Johannesevangelium „findet sich das Herrlichste und Tiefste, was je ein Mensch über die religiösen Dinge auszusagen vermochte ... Die Persönlichkeit des Johannes ist ein wahrhaft lebendiges Zeugnis für das, was die christliche Religion alles dem Hellenismus verdankt, nämlich ihren idealen und geistigen Charakter ... Mit dem Sakramentsglauben ist im Urchristentum der eschatologische Glaube der Gemeinde überwunden worden. Den Anfang hat Paulus gemacht, Johannes hat auch hier sein Werk zu Ende geführt. Die urchristlichen Lehrer haben mit vollem Bewußtsein die Sakramente eingeführt, weil sie die Notwendigkeit dafür erkannten. Es ist unberechtigt und ungeschichtlich, ihnen daraus den Vorwurf der Verweltlichung des Christentums zu machen, denn ihr Sakramentsglaube ist grundverschieden vom antiken Mysterienglauben, und steht, sittlich

beurteilt, über dem eschatologischen Glauben der Urgemeinde, so daß auch hierin ein Fortschritt, keine Verkehrung zu erkennen ist. Johannes zeigt sich in seiner ganzen Größe, wenn er den Unmündigen nicht feste Speise, sondern Milch gibt, die sie vertragen können. Er übernimmt daher auch die überkommene Abendmahlslehre und gestaltet sie um. Von seiner gesamten theologischen und kirchlichen Stellung aus erklärt sich seine Abendmahlslehre aufs beste und einfachste" (S. 205—206). Die Didache und der Abschluß des Urchristentums bei Justin zeigen uns das Sakrament nicht nur als kultischen Akt, sondern als Tun und Handeln der Gemeinde selbst, als christliches Gemeindeopfer. Aber bei Justin gilt das Abendmahl auch wieder als Feier der Erinnerung an das Todesleiden des Erlösers (S. 240). Ein solches Gedächtnismahl war es also auch dann geblieben, als mannigfache andere Gesichtspunkte für die Auffassung des Abendmahls eintraten.

Zuletzt (S. 246 ff.) kommt J. Hoffmann auf das religionsgeschichtliche „Problem", das im Genuß von Leib und Blut Christi liegt, ausführlich zu sprechen. Ein solcher Genuß war nach Hoffmann möglich, weil der fleischgewordene *λογος*, der menschgewordene Gottessohn einzig im Evangelium vorhanden ist. So brauchen wir also keine Analogie in anderen Religionen oder Mysterien zu suchen oder zu erwarten, wir dürfen es nicht. Darum gibt es auch nur im Christentum heilige Speisen pneumatischer Art: Christus = *πνεῦμα*, derartiges gab's im ganzen Heidentum nicht. Hoffmann wundert sich, ebenso wie der oft von ihm zitierte Eichhorn, darüber, daß ein derartiges sakramentales Essen außerhalb des Christentums nicht nachzuweisen ist. Die Lösung, die er bietet, hat sich freilich nachdenklichen Leuten längst, ehe es als religionsgeschichtliches „Problem" auftauchte, nahegelegt, und die „Lösung", die Hoffmann bietet, ist nichts weniger als original.

Das Schlußwort S. 259—267 faßt die Ergebnisse zusammen, die wir zumeist ablehnen mußten, und gibt zugleich praktische Weisungen. Mit diesen wie mit den allgemeinen Bemerkungen über das Verhältnis von Theologie und Kirche in der Gegenwart kann man sich eher befreunden als mit dem Tenor des Buches. J. Hoffmann schließt: „Während die Theologie als eine Wissenschaft nur ein Ziel, die reine Wahrheit, kennt, so gilt in der kirchlichen Praxis neben der Wahrheit auch die Liebe. Mit der Liebe verbunden wird die Wahrheit der Wissenschaft zu einer Wahrheit des Lebens."

Zum Verständnis des Reiches Gottes (4).

Von Julius Boehmer.

1. Der König in der Schätzung des Judentums (die Grundlage der Entstehung von מלכות שמים).

In den Schriften, die das nachkanonische Judentum auf hebräischem wie auf griechischem Sprachboden hervorgebracht, ist von Königen

sehr oft die Rede. Zunächst ebenso, wie auch in anderen Schriften und denen des Alten Testaments nicht minder. Sofern die Aussagen rein historisch geartet sind und einfach auf Könige der Gegenwart oder der Vergangenheit blicken, damit sie nach Namen und Taten und Wert ihre Bezeichnung finden, können sie hier außer Betracht bleiben. Anders dagegen, wenn ein Urteil über sie gefällt wird nicht um ihrer selbst und um der Wahrheit willen, sondern wenn sie eben als Könige ins Auge gefaßt werden. Das geschieht nicht allzuhäufig. Aber doch so, daß, wo es deutlich genug hervortritt, die Schätzung von König und Königtum eine bestimmte Richtung verrät und von Objektivität weit entfernt ist.

Eine Schrift, eigentlich die einzige, die König und Königtum um ihrer selbst willen ansieht und beurteilt, ist das Buch des Siraciden. Zwar weiß auch sie die Könige der Vergangenheit, die Israel gehabt, und ihre Bedeutung zu würdigen. In dem berühmten „Preis der Väter“ stehen Kap. 47—49 auch einige Könige. Indes werden sie mit andern großen Männern, namentlich Propheten, durchaus in eine Linie gestellt und nicht, weil sie Könige sind, anders vor Gott gewertet. Schon hier kann der Verfasser sich nicht versagen, hervorzuheben: „außer David, Hiskia und Josia haben alle Könige Judas sich versündigt“ (49, 4). Im ganzen ist die Stellungnahme zum König recht negativ gefärbt, wie aus folgenden Stellen zur Genüge hervorgeht.

7, 4—6: „Nicht suche bei Gott eine Herrscherstellung
und ebensowenig beim König einen Ehrensitz.
Nicht stell dich vor dem Könige (griechisch: κυριος) gerecht,
und vor dem König tu nicht verständig.
Nicht suche Herrscher (מושל = Beamter) zu sein, wenn du nicht das Vermögen hast, Frevel zu dämpfen,
damit du dich nicht vor dem Fürsten (נָדִיב) zu fürchten brauchst,
und Schaden entstehe trotz deiner Rechtschaffenheit.“

9, 13: „Halte dich ferne von einem Manne, der die Macht zu töten hat (= König, Herrscher),
so wirst du nicht fortwährend in Todesfurcht zu schweben brauchen.
Wenn du dich aber nahst, mache dich nicht schuldig,
damit er dir nicht den Odem raube.
Wisse, daß du da zwischen Furcht und Bangen schreitest,
ja auf einem Netz wandelst.
„Lauf nicht herum mit dem Bösewicht,
damit er nicht den Fürsten verächtlich begegne“ (und du nachher mit ihm die Strafe zu tragen hast).

Man kann zwar, wenn man recht achtgibt, den Gefahren, welche die Nähe des Fürsten bringt, entgehen, durch Weisheit nämlich: „der kluge Mensch wird dem Großen gefallen“ (20, 27, ähnlich auch sonst). Aber derartige Gedanken sind die Ausnahme. Im ganzen bleibt es dabei: die Nähe eines Fürsten ist gefährlich; Unglück und Strafe ist da immer mehr als Glück und Lohn; ob man als Beamter in seinem Dienste

stehen möchte, ist sehr zu überlegen. Besser ist besser: am liebsten hat man mit dem Könige nichts zu tun.

Woher diese Stimmung? Sirach sagts uns. Das eine Mal gelegentlich, wie

8, 2: „Viele hat das Gold übermütig gemacht,
und Reichtum führt das Herz der Fürsten irre."

Ausführlicher ein andermal

10, 1—3: „Ein (rechter) Regent des Volkes stärkt sein Volk,
und die Herrschaft des Verständigen ist festgegründet.
Ja, wie der Regent des Volkes, so seine Beamten,
und wie das Haupt der Stadt, so ihre Bewohner.
Ein zuchtloser König richtet die Stadt zugrunde,
wohlbewohnt aber ist eine Stadt durch die Klugheit des Herrschers."

Man meint herauszuhören: derartige kluge Regenten kommen ja wohl auch vor, doch in der Regel taugen die Herrscher nichts, und (so darf man im Geist der Zeit fortfahren:) infolgedessen taugen die Menschen alle nichts; die Welt, in der es schlechte Herrscher gibt, muß schlecht sein, bis der rechte Herrscher von Gott kommt. Daß dieser Schluß im Sinn des Verfassers liegt, ergibt das Folgende:

10, 4. 5. 8: „In der Hand Gottes ist die Herrschaft der Erde,
und er setzt rechte Herrscher zur rechten Zeit auf ihr ein.
In der Hand Gottes ist die Herrschaft aller Männer,
und dem Fürsten[1]) erteilt er die im gebührende Ehre.
Die Königsherrschaft (= Weltherrschaft gemäß V. 4. 5[2])
geht von einem Volk auf das andere über,
wegen Gewalttat und Hochmut."

Ähnlich

11, 5: „Viele wurden gedemütigt, die auf dem Throne saßen."[3])

Daß die Könige von Gott kommen, ist dem Siraciden wohl bewußt. Aber ebenso klar liegt die Erfahrung vor ihm, daß auch im besten Fall die von Gott gesandten Herrscher nicht lange am Ruder bleiben. Und der Grund für die fortwährenden Veränderungen in der Königsherrschaft, in den über die Juden gesetzten Obrigkeiten liegt ihm in der Schlechtigkeit der Herrscher, in den Sünden der Könige. Das ist noch ärger als das Unglück, das im folgenden zur Sprache gebracht wird:

10. 11: „Bei einem bischen Krankheit freut sich der Arzt (sc. wegen der Aussicht auf Heilung).
Doch heute ist einer noch König und morgen schon tot.
Wann aber der Mensch stirbt,
so sind Maden, Würmer, Ungeziefer, Kriechtiere sein Teil"
(auch des Königs).

---

[1]) מחוקק. LXX haben dafür γραμματευς, was sichtlich nicht in den Zusammenhang paßt.

[2]) Vgl. das Buch Daniel, s. alttest. Unterbau S. 220.

[3]) ישבו על כסא: zugleich ein Beweis gegen Orellis These. Theol. Lit.Bl. 1903, Nr. 43. Der Zusammenhang beweist hier deutlich, daß mit dem Thron (כסא) auf Herrscher hingewiesen wird.

Daß auch der König den Arzt braucht, das muß dem Verfasser überhaupt ein wichtiger Gedanke gewesen sein, da er anläßlich der Schilderung der Bedeutung des Arztes es sich wieder nicht versagen kann, auch auf den König hinzuweisen.

38, 1—3: Ehre den Arzt nach Gebühr,
auch ihn hat Gott geschaffen.
Von Gott lernt der Arzt seine Kunst,
und vom König empfängt er Geschenke.
Das Wissen des Arztes macht sein Ansehen groß,
und selbst vor Fürsten (נדיבים) muß er stehen."

Also: selbst die Könige bedürfen des Arztes, o die Armen!

Zu dem allem stimmt es aufs beste, wenn die Mahnung lautet

7, 31: „Ehre (כבד) Gott und ehre (כבד) den Priester
und gib ihnen ihr Teil, wie dir befohlen ist."

Früher (s. Unterbau S. 202) standen Gott und der König nebeneinander, jetzt Gott und der Priester. Das ist freilich nicht auffällig, sondern nur natürlich, wenn man bedenkt, daß die Juden zur Zeit des Siraciden längst keine Könige mehr hatten, und auch keine Aussicht auf Erlangung von solchen bestand. Das ist richtig, könnte aber daran ein Gegengewicht haben, wenn den Königen, eben weil es Heiden sind, ausschließlich jüdische Verachtung oder Ignorieren begegnete. Das ist aber doch keineswegs der Fall, vielmehr ist der Verfasser sichtlich bemüht, Objektivität und Neutralität auch den heidnischen Königen gegenüber walten zu lassen. Um so mehr fällt sein ablehnendes Urteil über alles, was König und Königtum heißt, ins Gewicht. Wohin er schaut, ob auf israelitische Könige der Vergangenheit (s. o.) oder auf heidnische Könige der Gegenwart, ob er solche, die Israel freundlich oder die ihm feindlich gesinnt sind, im Auge hat, überall ist das Urteil dasselbe. Und eben in diesem Zusammenhang gewinnen so manche andern Stellen, die an sich harmlos sind und rein sachlich genommen werden könnten, einen besonderen Sinn. Z. B. wenn es heißt

46, 20: Samuel verkündigte dem König Saul sein Ende,
48, 6: Gott hat Könige in die Unterwelt hinabgestürzt,[1])

so fühlt man dem Verfasser ab, wie ganz das aus seinem Sinn heraus geredet war.

Das Gesamturteil des Siraciden muß also folgendermaßen formuliert werden. Der König als solcher hat etwas Gefährliches an sich, die Königsherrschaft gibt zu vielen Bedenken Anlaß. Es genügt dem Siraciden nicht: ohne Gott kein König. Nein: außer Gott kein König, der des Namens wert ist, so müßte man seine Gedanken wiedergeben.

Die Stimmung des Siraciden dem Königtum gegenüber ist typisch. Nicht anders finden wirs in den übrigen nachkanonischen Schriften, soweit sie Urteile laut werden lassen. So gefällt sich auch die Weisheit Salomos darin, das Buch, das sich ja eigens an die Könige wendet, wenn hier auch gelegentlich von verständigen Königen (6, 24), von verehrten Königen

[1]) 51, 7 muß außer Betracht bleiben, weil der Text unsicher ist.

(14, 17, hier freilich im Sinn der Heiden geredet) die Rede ist, lieber von grausamen (10, 16), von strengen (10, 10) Königen zu reden, zu betonen, daß Könige nichts Besseres sind als alle Leute und dasselbe wie sie zu leiden haben (18, 11), daß sie auf dieselbe Weise in die Welt hineingeboren werden wie andere (7, 5), daß sie vor Gott gar nichts sind und ihm keine Vorhaltungen zu machen sich erlauben dürfen (12, 14).

Ebenso hält es Baruch für richtig zu betonen, daß er, wie die übrigen Beter Israels, weder auf der anderen Väter noch auf der Könige Verdienst sich berufen könnte (2, 19), daß mit den Gebeinen der übrigen Väter insbesondere auch die Gebeine der Könige geschändet worden seien (2, 24). Im Briefe Jeremias wird hervorgehoben, wie mit den Völkern auch die Könige zur Einsicht kommen, daß sie bisher nichtigen Götzen gedient haben (V. 50). In den Zusätzen zu Esther wird 4 Z. 34 (in einigen Handschriften) „der fleischliche König" (*βασιλευς σαρκινος*) dem „göttlichen König" (*βασιλευς των εϑνων* 4 Z. 37) gegenübergestellt und seine Nichtigkeit angedeutet. „Der König von Fleisch und Blut" geht bekanntlich durch das ganze altjüdische Schrifttum (s. S. 537).

Auf der anderen Seite schließt diese abschätzige Beurteilung des Königtums nicht aus, daß die Juden den gegebenen Verhältnissen Rechnung trugen und sich mit den Königen zu stellen suchten, ihre tatsächliche Bedeutung sehr wohl zu würdigen wußten. So wenn es 1 Makk. 11, 51 heißt, daß die Juden vor dem Könige, wie vor allen Bewohnern des Reiches, groß dastanden, oder daß Jonathan zu einem der „Freunde des Königs" ernannt wurde (11, 59). Aber auch in solchen Fällen klingt es durch, daß dennoch die Juden, das Volk Gottes über den Königen steht. So 3, 7, wo Juda frohlocken darf, während viele Könige ergrimmen, oder 2, 19. 20: wenn alle des Königs Gebot Gehorsam sind, weigern sich Mattathias und die Frommen.

Wie aber auch immer der König in der nachkanonischen Literatur angesehen werden mag, vergebens bemüht man sich, einen Lobspruch auf ihn zu entdecken. Höchstens daß einmal, wie nebenbei, als Reminiszenz durchklingt, daß ein Mittel, die Herrschaft zu behaupten, auch sei, wenn ein König *το του ϑεου δια παντος επιεικες* nachahme und auf diese Weise die Schlechten von der Bosheit abbringe und zur *μετάνοια* führe (Aristeasbr. 188). Die Anerkennung, die noch in den Sprüchen zu lesen ist (Unterbau S. 177 ff.), ist verschwunden. Einer rein objektiven Betrachtung aber müßte eine solche doch möglich gewesen sein, auch wenn Israel keine Könige hatte, zumal Israel doch sonst zu so mancher ausländischen Institution eine freundliche Stellung einnahm, außerdem Reminiszenzen aus der eigenen Geschichte und Blicke in die eigene Zukunft wohl eine freudige Stimmung gegenüber dem Königtum hätten erzeugen können.

Wie das Buch Sirach in der hellenistischen, so nehmen die Königsgleichnisse in der älteren talmudischen Literatur eine charakteristische Stellung ein (s. Fiebig, altjüdische Gleichnisse). Es verdient in jedem Fall unsere Aufmerksamkeit, wenn zu einer Zeit, als Israel selbst dem Königtum ferner als je stand und nur „gottlose" Könige kannte, gleich-

wohl König und Königtum so oft angezogen wurden, um wichtige Wahrheiten zu illustrieren. Damit wird doch wesentlich nur zum Ausdruck gebracht die Tatsache, vor der auch Juda, ob gern oder ungern, sich beugen mußte, daß nun einmal in Wahrheit der König auf Erden der oberste ist.

Daß er ungerne, mindestens nicht mit Pathos anerkannt wurde, ist im Judentum selbstverständlich. Wenn auch der König seine hervorragende Stellung behielt, so war doch jetzt tatsächlich etwas Höheres vorhanden: eben der Rabbinismus selbst. Dieser wendet daher מלך öfter für „Oberhaupt einer Schule an.[1])

So tritt die erhabene Stellung des Königs in Sätzen an den Tag wie

Sanh. 3, 2 ff.: „Der König richtet, wird aber nicht gerichtet. Er legt kein Zeugnis (vor Gericht) ab, und man legt kein Zeugnis gegen ihn ab. Er geht keine Leviratsehe ein, und seine Witwe darf nicht in Leviratsehe genommen werden. Er darf beim Tode eines Verwandten nicht aus seinem Palast gehen" usw.

Diese Grundsätze werden Sanh. 19 b auf Simeon ben Schetach, den Zeitgenossen von Alexander Jannäus, zurückgeführt und aus einem besonderen geschichtlichen Anlaß abgeleitet (vgl. Bischoff, Thalmud S. 59 f.). Oder Keth. 105 b, wo auf Spr. 29, 4 hingezielt wird: „Wenn der Richter einem Könige gleicht, der von niemandem etwas zu nehmen braucht, so richtet er die Welt auf."

Im Bilde ist der König in der Regel Typus des Mächtigen, des Übermächtigen. Darauf wird man, auch wo es zuerst unsicher scheint, immer wieder zurückgeführt, sobald man genauer zusieht. So heißt es

Sanh. 4, 5: „Ein Mensch, der mit einem Stempel viele Münzen prägt, kann alle nur gleich machen. Aber der König der Könige der Könige, der Heilige, gepriesen sei er, hat jeden Menschen mit dem Stempel des ersten Menschen geprägt, und doch ist nicht einer dem andern gleich. Daher muß jeder einzelne zu sich selbst sagen: meinetwegen ist diese Welt erschaffen worden." Was anders will die Ausdrucksweise „König der Könige der Könige" zum Ausdruck bringen als die unbegrenzte, wunderbare Machtfülle Gottes?

Aus dem gleichen Gesichtspunkt wird יצר רע „der böse Trieb" als „der König" bezeichnet, der durch den „guten Trieb" יצר טוב, den vom dreizehnten Lebensjahr an im Trachten nach Erwerbung von Gesetzeskenntnissen ausgeprägten, gezügelt werden müsse (Kohel. rabba 70 b. c). Ähnlich heißt Nedarim 32 b der böse Trieb „der große König". Laut wajjikra rabba c. 34 und schir rabba 78 c den guten Trieb zum König über den bösen Trieb machen.[2])

Nichts anderes bringen auch die Königsgleichnisse zum Ausdruck. Z. B. Mechilta 67 a: „Ein König von Fleisch und Blut ging in ein

---

[1]) Z. B. Ber. 64 a. Gitt. 62 a — manche wollen sogar das מלכתי Koh. 1, 12 dahin verstehen (so P. Haupt in Verh. Basel S. 121).

[2]) Zu der ganzen Ausdrucksweise vgl. die des Paulus Röm. 5, 14: εβασιλευσεν ο θανατος.

Land. Da sprachen seine Knechte zu ihm: ‚gib den Bewohnern deine Befehle!‘ Er antwortete: ‚wenn sie erst mein Königtum anerkennen, werde ich ihnen Befehle geben. Denn wenn sie mein Königtum nicht anerkennen, werden sie auch meine Befehle nicht anerkennen.‘ — Gleich also sprach Gott zu Israel: ‚ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst nicht andere Götter neben mir haben.‘ D. h.: ich bin der, dessen Königtum ihr in Ägypten angenommen habt. Sie sprachen: ‚Ja‘. Er sagte: ‚wie ihr mein Königtum angenommen habt, gleich also nehmt auch nun meine Befehle an‘.

Gleichwohl ist auf der anderen Seite auch die alttestamentliche Erkenntnis des Königtums in höherem Sinn nicht verloren gegangen. So findet sich Mechilta 66 b folgende Erzählung: „Es sagte jemand: ‚ich will König über euch sein‘. Sie antworteten: ‚hast du uns irgend etwas (Gutes) erwiesen, daß du über uns herrschen willst?‘ Darauf baute er ihnen eine Mauer, leitete ihnen Wasser (einen Kanal?) zu und führte Krieg für sie. Darnach sagte er zu ihnen: ‚jetzt will ich über euch herrschen.‘ Nun sagten sie zu ihm: ‚Ja, ja‘. — Gleich also führte Gott die Israeliten aus Ägypten, spaltete für sie das Meer und sandte ihnen das Manna, ließ für sie einen Brunnen quellen, bescherte ihnen Wachteln und führte für sie einen Krieg mit Amalek. Dann sagte er zu ihnen: ‚nun will ich über euch herrschen‘, und sie sprachen zu ihm: ‚ja, ja.‘“ Hier wird deutlich, wie der König trotz allem in der Hauptsache nicht als Gewalthaber, sondern als Wohltäter gedacht ist.

Indes steht dieser ganzen Gedankengruppe eine durchaus andersartige gegenüber. Laut Sifra 40 a (zu Num. 18, 20) gibt es in Israel drei Kronen, die des Königtums, des Priestertums, der Thora: die erste ist das Vorrecht des Hauses David, die zweite des Hauses Aaron, die dritte ist für alle. Die dritte ist wertvoller als jene beiden. Wer die dritte hat, hat alle drei. Königtum und Priestertum kommen nur aus der Kraft der Thora (ähnlich Schemot rabba c. 34).

Hierzu sei an die bekannte Anekdote über Simeon ben Schetach erinnert. Er war der älteste Gesetzeslehrer, von dem uns die Überlieferung genauere Kunde bewahrt hat. Als nämlich einst persische Juden bei Alexander zu Gaste waren, wünschten sie auch jenen gefeierten Lehrer zu sehen. Der König lud ihn ein. Er kam und setzte sich ohne weiteres zwischen den König und die Königin. Gefragt, warum er so tue, berief er sich auf Sir. 11, 1. Als er das Tischgebet halten sollte, sprach er: „Gepriesen sei Gott für die Nahrung, die Jannai und seine Genossen empfangen haben.“ Erst als auch ihm Speisen vorgesetzt waren, dankte er mit den Worten: „Gepriesen sei Gott für das, was wir gegessen haben.“ (Vgl. Beresch. rabba c. 91).[1])

Ferner lesen wir Aboth VI, 1 aus dem Munde R. Meirs den

[1]) Daneben kommen auch gelegentlich, aber selten allgemein-menschliche Auffassungen vor, so in dem im edelsten Sinne humanen Traktat Aboth, wo als Lehre Simeons gilt (IV, 17 ed. Goldschmidt; IV, 13 b nach Strack): „Höher als die Krone des Gesetzes, des Priestertums und des Königtums steht die Krone des guten Mannes.“



Ausspruch: „Die Thora verleiht מלכות und ממשלה und Erforschung des Rechts" usw.

Noch deutlicher ist, was derselbe VI, 5 lehrt: „Wenn du das Gesetz hast und treibst, so laß dich nicht gelüsten nach der Tafel der Könige. Denn deine Tafel ist größer als ihre Tafel, und deine Krone höher als ihre Krone. Dein Arbeitgeber aber ist treu, daß er dir den Lohn deines Tuns auszahlen wird. Größer ist die Tora als Priestertum und Königtum: denn das Königtum wird erworben durch Erfüllung von 30 Bedingungen, und das Priestertum durch Erfüllung von 24, die Thora aber wird erworben durch Erfüllung von 48 Bedingungen, nämlich" (es folgt die Aufzählung der 48).

Und wie zur Bestätigung und ferneren Erläuterung heißt es 13 a: „Ein Gesetzesgelehrter ist (in vieler Hinsicht) über dem Könige. Denn für den Gesetzesgelehrten finden wir nicht leicht Ersatz. Wenn aber ein König stirbt, so ist jeder Israelit zur Übernahme der Regierung befähigt."

Der Gesetzesgelehrte also, der Rabbi, das leuchtet nach allem ein, steht grundsätzlich über dem Könige, und es ist Israels Stolz, daß jedes seiner Glieder König sein kann, nicht dagegen kann sich jeder Israelit rühmen, Rabbi zu sein.

Unter eben diesem Gesichtspunkt geschieht es dann auch, daß die alttestamentlichen Frommen namentlich der Vorzeit zu Königen gemacht werden. Abraham wird einem Könige gleich geachtet (Beresch. rabba 43 f., die Könige wollten Abraham zum König und Gott der Welt machen; er aber lehnte ab, indem er auf Gott als den rechten König und Gott der Welt hinwies — vgl. dazu Gen. 23, 6 LXX), Josef in Ägypten zum Könige gemacht (rabba Ex. 18, 6: וְעָשׂוּ אוֹתוֹ מֶלֶךְ עֲלֵיהֶם] Sklaven werden durch Annahme des ersten Gebots Könige (Mechilta 67 a zu Ex. 20, 2 עֲבָדִים לִמְלָכִים הָיוּ).

Es ist nach allem eigentümlich, wie hoch und gering zugleich der Königsname gewertet wird. Daß man aber, trotzdem der Rabbi grundsätzlich über den König gestellt wurde, sich gleichwohl bewußt blieb, daß es eigentlich nichts höheres als den König gab, zeigt die eigentümliche Stelle Pl. Gitt. 62 a un., wo die Gelehrten ausdrücklich als Könige begrüßt werden und zur Begründung auf Spr. 8, 15 hingewiesen wird. Daher kommt es, daß מְלִיךְ oder מַלְכָּא geradezu den Gelehrten, den Rabbi bezeichnet. Daraus erklärt es sich, daß מְלַךְ „König sein" Ber. 64 a von einem Rabbiner gesagt „Oberhaupt einer Schule sein" bedeutet. (s. o.).

Eine eigentümliche Verbindung einander widerstrebender echtjüdischer Gedankenkreise enthält die Überlieferung Tamid 32 a, wo Alexander die Weisen des Südens fragt: „was muß ein Mensch tun, um Menschen wohlzugefallen? Sie antworteten: „er muß Königtum und Herrschaft hassen" (verschwiegener Hintergedanke: weil von ihnen nur Unheil kommt). Er antwortete ihnen: „mein Rat ist besser als der eurige. Er muß Königtum und Herrschaft lieben (und darnach trachten), um den Men-

Land. Da sprachen seine Knechte zu ihm: ‚gib den Bewohnern deine Befehle!‘ Er antwortete: ‚wenn sie erst mein Königtum anerkennen, werde ich ihnen Befehle geben. Denn wenn sie mein Königtum nicht anerkennen, werden sie auch meine Befehle nicht anerkennen.‘ — Gleich also sprach Gott zu Israel: ‚ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst nicht andere Götter neben mir haben.‘ D. h.: ich bin der, dessen Königtum ihr in Ägypten angenommen habt. Sie sprachen: ‚Ja‘. Er sagte: ‚wie ihr mein Königtum angenommen habt, gleich also nehmt auch nun meine Befehle an‘.

Gleichwohl ist auf der anderen Seite auch die alttestamentliche Erkenntnis des Königtums in höherem Sinn nicht verloren gegangen. So findet sich Mechilta 66 b folgende Erzählung: „Es sagte jemand: ‚ich will König über euch sein‘. Sie antworteten: ‚hast du uns irgend etwas (Gutes) erwiesen, daß du über uns herrschen willst?‘ Darauf baute er ihnen eine Mauer, leitete ihnen Wasser (einen Kanal?) zu und führte Krieg für sie. Darnach sagte er zu ihnen: ‚jetzt will ich über euch herrschen.‘ Nun sagten sie zu ihm: ‚Ja, ja‘. — Gleich also führte Gott die Israeliten aus Ägypten, spaltete für sie das Meer und sandte ihnen das Manna, ließ für sie einen Brunnen quellen, bescherte ihnen Wachteln und führte für sie einen Krieg mit Amalek. Dann sagte er zu ihnen: ‚nun will ich über euch herrschen‘, und sie sprachen zu ihm: ‚ja, ja.‘“ Hier wird deutlich, wie der König trotz allem in der Hauptsache nicht als Gewalthaber, sondern als Wohltäter gedacht ist.

Indes steht dieser ganzen Gedankengruppe eine durchaus andersartige gegenüber. Laut Sifra 40 a (zu Num. 18, 20) gibt es in Israel drei Kronen, die des Königtums, des Priestertums, der Thora: die erste ist das Vorrecht des Hauses David, die zweite des Hauses Aaron, die dritte ist für alle. Die dritte ist wertvoller als jene beiden. Wer die dritte hat, hat alle drei. Königtum und Priestertum kommen nur aus der Kraft der Thora (ähnlich Schemot rabba c. 34).

Hierzu sei an die bekannte Anekdote über Simeon ben Schetach erinnert. Er war der älteste Gesetzeslehrer, von dem uns die Überlieferung genauere Kunde bewahrt hat. Als nämlich einst persische Juden bei Alexander zu Gaste waren, wünschten sie auch jenen gefeierten Lehrer zu sehen. Der König lud ihn ein. Er kam und setzte sich ohne weiteres zwischen den König und die Königin. Gefragt, warum er so tue, berief er sich auf Sir. 11, 1. Als er das Tischgebet halten sollte, sprach er: „Gepriesen sei Gott für die Nahrung, die Jannai und seine Genossen empfangen haben.“ Erst als auch ihm Speisen vorgesetzt waren, dankte er mit den Worten: „Gepriesen sei Gott für das, was wir gegessen haben.“ (Vgl. Beresch. rabba c. 91).[1]

Ferner lesen wir Aboth VI, 1 aus dem Munde R. Meirs den

[1] Daneben kommen auch gelegentlich, aber selten allgemein-menschliche Auffassungen vor, so in dem im edelsten Sinne humanen Traktat Aboth, wo als Lehre Simeons gilt (IV, 17 ed. Goldschmidt; IV, 13 b nach Strack): „Höher als die Krone des Gesetzes, des Priestertums und des Königtums steht die Krone des guten Mannes.“



Ausspruch: „Die Thora verleiht מלכות und ממשלה und Erforschung des Rechts“ usw.

Noch deutlicher ist, was derselbe VI, 5 lehrt: „Wenn du das Gesetz hast und treibst, so laß dich nicht gelüsten nach der Tafel der Könige. Denn deine Tafel ist größer als ihre Tafel, und deine Krone höher als ihre Krone. Dein Arbeitgeber aber ist treu, daß er dir den Lohn deines Tuns auszahlen wird. Größer ist die Tora als Priestertum und Königtum: denn das Königtum wird erworben durch Erfüllung von 30 Bedingungen, und das Priestertum durch Erfüllung von 24, die Thora aber wird erworben durch Erfüllung von 48 Bedingungen, nämlich“ (es folgt die Aufzählung der 48).

Und wie zur Bestätigung und ferneren Erläuterung heißt es 13 a: „Ein Gesetzesgelehrter ist (in vieler Hinsicht) über dem Könige. Denn für den Gesetzesgelehrten finden wir nicht leicht Ersatz. Wenn aber ein König stirbt, so ist jeder Israelit zur Übernahme der Regierung befähigt.“

Der Gesetzesgelehrte also, der Rabbi, das leuchtet nach allem ein, steht grundsätzlich über dem Könige, und es ist Israels Stolz, daß jedes seiner Glieder König sein kann, nicht dagegen kann sich jeder Israelit rühmen, Rabbi zu sein.

Unter eben diesem Gesichtspunkt geschieht es dann auch, daß die alttestamentlichen Frommen namentlich der Vorzeit zu Königen gemacht werden. Abraham wird einem Könige gleich geachtet (Beresch. rabba 43 f., die Könige wollten Abraham zum König und Gott der Welt machen; er aber lehnte ab, indem er auf Gott als den rechten König und Gott der Welt hinwies — vgl. dazu Gen. 23, 6 LXX), Josef in Ägypten zum Könige gemacht (rabba Ex. 18, 6: [וַעֲשׂוּ אותו מֶלֶךְ עֲלֵיהֶם] Sklaven werden durch Annahme des ersten Gebots Könige (Mechilta 67 a zu Ex. 20, 2 עֲבָדִים לִמְלָכִים הָיוּ).

Es ist nach allem eigentümlich, wie hoch und gering zugleich der Königsname gewertet wird. Daß man aber, trotzdem der Rabbi grundsätzlich über den König gestellt wurde, sich gleichwohl bewußt blieb, daß es eigentlich nichts höheres als den König gab, zeigt die eigentümliche Stelle Pl. Gitt. 62 a un., wo die Gelehrten ausdrücklich als Könige begrüßt werden und zur Begründung auf Spr. 8, 15 hingewiesen wird. Daher kommt es, daß מַלִּיךְ oder מַלְכָּא geradezu den Gelehrten, den Rabbi bezeichnet. Daraus erklärt es sich, daß מְלַךְ „König sein“ Ber. 64 a von einem Rabbiner gesagt „Oberhaupt einer Schule sein“ bedeutet. (s. o.).

Eine eigentümliche Verbindung einander widerstrebender echtjüdischer Gedankenkreise enthält die Überlieferung Tamid 32 a, wo Alexander die Weisen des Südens fragt: „was muß ein Mensch tun, um Menschen wohlzugefallen? Sie antworteten: „er muß Königtum und Herrschaft hassen“ (verschwiegener Hintergedanke: weil von ihnen nur Unheil kommt). Er antwortete ihnen: „mein Rat ist besser als der eurige. Er muß Königtum und Herrschaft lieben (und darnach trachten), um den Men-

schen Gutes erweisen zu können." Dieses war ja ebenfalls jüdische und alttestamentliche Auffassung, nur gab es für die Juden derartige Könige, die Gutes taten, nicht mehr, seit sie keine angestammten Könige mehr hatten. Darum konnten sie nur Gott als König im wahren Sinn des Worts anerkennen, auf Erden aber war in Wahrheit der Rabbi „König".

Jedenfalls ist als Ergebnis festzuhalten, daß die Durchschnittsstimmung des Judentums eine dem Könige und Königtum durchaus ungünstige ist. Damit war aber eigentlich nur eine altisraelitische Linie, die 1 Sam. 8 ansetzt, weitergezogen und beendigt. Nachdem die Erfahrungen mit israelitischen Königen in der späteren Auffassung fast durchweg (ausgenommen werden nur David, Hiskia, Josia) als schlechte galten, nachdem das einheimische Königtum seit dem Exil endgültig von Israel genommen war, als Israel gar persische Könige kennen lernte, die Gott gleich gestellt wurden, und sogar unter deren Herrschaft stehen mußte, als vollends Alexander der Große und erst recht seine Nachfolger auf dem syrischen Thron direkt göttliche Ehren für sich in Anspruch nahmen, da ging es in Israel mit der Liebe zu Königen und der Begeisterung für das Königtum mehr und mehr bergab. Im Licht dieser Umstände versteht man wohl alle die oben angeführten Stellen und begreift, daß Gott allein noch König heißen konnte, wie er von Anfang an hieß, daß Gott allmählich alles in sich vereinigen mußte, was an einem Könige Großes und Gutes und Rühmenswertes war.

Wurde aber Gott allein der Titel König im wahren Sinn des Wortes zuerkannt, so war auch damit noch nicht genug geschehen. Weil man gemäß der seit dem Exil mehr und mehr gesteigerten Transzendentalisierung der Gottesidee sich scheute, Gott geradezu einen König zu nennen, womit man ihn nach strengster Auffassung wenigstens dem Anscheine nach einem Menschen gleichgemacht hätte, weil man daher aus peinlich gesteigerter, religiöser Scheu Gott seinen Namen (Jahwe) entzog und sich mit Umschreibungen und Andeutungen (Name, Wohnung, Ort, Himmel usw.) begnügte, so wurde auch lieber von Gottes Königtum oder von Gottes Königsherrschaft als vom Könige Gott geredet, so daß der Weg vom Könige Gott über das Königtum Gottes zum Königtum des Himmels (geläufiger: Himmelreich) führte. Allerdings konnte der König Gott niemals ganz ausgerottet werden, einfach weil er biblischen Halt hatte. Der König Gott blieb daher vor allem im liturgischen Gebrauch, in der Lehrsprache aber zog der Rabbinismus das Königtum des Himmels vor.

Der מלכות שמים wurde in diesem Sinne zunächst gegenübergestellt מלכות הארץ oder עול בָּשָׂר וָדָם (entsprechend עול מלכות שמים, vgl. auch מלך בָּשָׂר וָדָם), also: Herrschaft der Erde oder eines Irdischen, eines Menschen. Es wird מלכות הארץ überliefert von Simeon ben Lakisch (Ber. R. 9, um 260 n. Chr.), während עול בשר ודם von Chanina, der עול קדוש ברוך הוא gegenüberstellt, und von Jochanan ben Zakkai, der den Satz hat: „Der Israelit, der freiwillig für immer Sklave wird, schüttelt das Joch der Himmelsherrschaft ab und nimmt das Joch von

Fleisch und Blut auf sich" (beide lebten um 80 n. Chr.), berichtet ist (vgl. Dalman, Worte Jesu, S. 75 ff.).

Anders und zwar deutlicher und bestimmter wird מלכות שמים erläutert durch folgende Gegensätze: מַלְכוּת זָדוֹן (schmone-esre 12 bab.), gelegentlich auch מֶמְשֶׁלֶת זָדוֹן (im Musaphgebet auf den Neujahrstag), ferner מלכות הָעַוְלָה (Mechilta 30 b zu Ex. 14, 21 und im Musaphgebet), endlich מלכות חייבת (Mechilta 51 a. 71 a. b. pesach 54 b). In diesen drei (oder vier) Wendungen wird die irdische oder menschliche Herrschaft, die Gott entgegensteht, ethisch charakterisiert: es ist die böse, schuldige, daher dem Untergange verfallene Herrschaft, während Gottes Herrschaft die gute, ewige, einst gewißlich ganz verwirklichte ist (vgl. Volz, Eschatologie S. 72).

Für das sichere Verständnis von מלכות שמים ist in sprachlicher Hinsicht dreierlei bemerkenswert. Erstlich wird שמים in der fraglichen Verbindung stets ohne Artikel gebraucht, weil man das Wort, seit es metonymisch für Gott gesetzt wurde, als eine Art Eigennamen empfand. Zweitens kann מלכות zwar sonst, ebensogut wie in abstraktem Sinne die Herrschaft, auch konkret, wenn auch selten, seltener jedenfalls als im Alten Testament, das Reich bezeichnen: allein in der Verbindung mit Gott heißt מלכות an allen bisher nachgewiesenen Stellen stets nur die Herrschaft (= Herrschermacht), nie das Reich (= Bereich). Endlich bedeutet מלכות, wenn es absolut gebraucht wird, nur in konkretem Sinn die Regierung, d. i. den Herrscher und seine Beamten, also die Obrigkeit (allerdings die Frevelherrschaft).

Weiter ist auch das zum vorläufigen Verständnis besonders zu beachten, daß in der Wendung „Königsherrschaft Gottes" der ganze Ton auf G o t t, nicht etwa auf Königsherrschaft liegt. Auf G o t t kommt alles an, und von i h m gelten alle Aussagen, die über seine Königsherrschaft getan werden. Es entspringt einem weitverbreiteten, aber groben Mißverständnis, wenn in der K ö n i g s h e r r s c h a f t Gottes allerlei Geheimnisse gefunden und über sie Spekulationen angestellt werden. Dem jüdischen Bewußtsein lag es vollkommen fern, daran zu denken, daß die Königsherrschaft ein für sich bestehendes, von Gott (auch nur in der Idee) zu trennendes, abstrakt zu fassendes Heilsgut sei, daß sie sogar als transzendent und präexistent zu gelten habe. Aber daß G o t t transzendent und präexistent sei, das freilich war Lehre des Judentums. Gott vor allem, seine Person wird ins Auge gefaßt, wenn von seiner Königsherrschaft die Rede war. Das abstrakte Königsherrschaft war nur sprachliche Hülle, vermeintlicher Schutz gegen Profanation. Blick und Sinn des Glaubens hafteten ganz und einzig an Gott.

Daraus ergibt sich und versteht sich ohne weiteres, daß d i e K ö n i g s h e r r s c h a f t Gottes auf denjenigen Gebieten kund wird, wo G o t t sich in Israel offenbart, nämlich

1. im Gesetze,
2. in der Natur,

3. in der Geschichte, und zwar hier
   a) der Vergangenheit und Gegenwart,
   b) der Zukunft.

2. Gottes Königtum und das Gesetz.

Das Verhältnis zwischen Gott und Israel hatte seinen Grund und Anfang genommen in der Ausführung aus Ägypten (Ex. 20, 2) und war in der Gesetzgebung des Sinai bestätigt oder zur vollen Wirklichkeit geworden und hatte als für alle Zeiten gültig seine Anerkennung gefunden. Damit hatte Israel seinen Lauf begonnen und war durch seine Propheten auf die Höhe seiner Religion geführt worden. Nachdem im Exil ein gewisser Abschluß der prophetischen Wirksamkeit erreicht war, wurde der weitere Fortschritt plötzlich abgeschnitten. Seit der Rückkehr aus dem Exil wurde das religiöse Ideal in der Vergangenheit gesucht, das mosaische Zeitalter, wie man es verstand, in die Zukunft projiziert. Alles, was zwischen Mose und der Gegenwart gewesen war, wurde so angesehen, daß es der Entwicklung und Vertiefung des Gesetzes und seines Verständnisses diente oder wenigstens hätte dienen sollen.

Wohl erkannte Israel Gott in der Geschichte und unterstellte alles Geschehene seit Erschaffung der Welt der Leitung Gottes. Auch die Gegenwart, so kümmerlich sie war, galt doch als von Gott geschaffen. Vielleicht oft als von Gott verlassen, ihr Charakter war eben diese gottgewollte Gottverlassenheit. In der Vergangenheit erstrahlte dafür Gottes Gegenwart um so herrlicher, und je weiter zurück in die Vergangenheit, je näher der Gesetzgebung am Sinai und der Patriarchenzeit, um so erkennbarer und greifbarer war Gott in der Geschichte. Das Verhältnis Gottes zu Israel aber, sein Walten in der Geschichte Israels, liebte man im jüdischen Zeitalter, je weiter ab vom Exil, um so mehr, unter den Titel eines Königs zu fassen.

Eigentlich war im Exil Jahwe der König Israels im spezifischen Sinn, der König κατ' ἐξοχην Israels geworden. Damals hatte sich dabei der Blick vor allem in die Zukunft gerichtet und die zu erwartende Herrlichkeit des Königtums Jahwes geschaut. Als aber die Ereignisse nach dem Exil schon im ersten Jahrhundert und in den folgenden nicht minder die von den Propheten verkündigte Zeit des vollkommenen Heils mehr als je in die Ferne zn schieben schienen, als man die Kraft der Religion und das Mittel der Verwirklichung des erwarteten Heils im Gesetz, in dessen Besitz und Erfüllung erkannte, da wurde Vergangenheit und Gegenwart alles, und auch der König Gott wurde in Vergangenheit und Gegenwart geschaut. Sein Königtum wurde so verstanden und gedeutet, daß es sich immer mehr nach rückwärts ausdehnte und zugleich für die Gegenwart immer mehr auf Israel beschränkt wurde.

Als endlich in unserem Zeitalter Israels Geschichte und Größe wesentlich auf das mosaische Zeitalter beschränkt war (nach demselben war nur Stillstand oder Rückschritt, vermehrte Liebe der Frommen zum Gesetz oder verschlimmerte Abkehr der Gottlosen von ihm zu erkennen),

und Israels Gesetz seinen Ruhm und seine Religion wesentlich bildete, da war auch das Königtum Gottes identisch mit der Geltung des Gesetzes in Israel. Soviel das Gesetz in Israel galt, soweit war Gott als König offenbar geworden. Die volle Königsherrlichkeit Gottes in Israel stand darin, daß das Gesetz in allen seinen Buchstaben und nach seinem kleinsten Titel, wie es die Pharisäer und Schriftgelehrten ausgelegt hatten, gehalten wurde.

Am Sinai, so lautete die rabbinische Auffassung, die jedenfalls nach ihren Grundzügen im Zeitalter Christi feststand, hat Israel mit der Thora die מלכות שמים empfangen. Gottes Offenbarung war schon damals fertig. Die erste und letzte und höchste Gottesoffenbarung ist am Sinai geschehen. Alsbald hätte Gott seinen Heilsratschluß an Israel vollendet und seinem Volke seine volle Herrlichkeit zuerteilt, wenn nicht Israel einen Fall getan hätte, nämlich durch die Anbetung des goldenen Kalbes (מַעֲשֵׂה עֵגֶל). Wie Gen. 3 den Sündenfall der Menschheit, so bedeutet Ex. 32 den Sündenfall Israels. Also selbst im Sündenfall, wie in allem, nimmt Israel eine Sonderstellung unter den Völkern ein. Seit geschehen, was Ex. 32 geschrieben steht, ist die מלכות שמים in die Geschichte eingegangen. Sie muß gewissermaßen restauriert oder wenigstens wiedergewonnen werden. Israel hat schon viele Jahrhunderte dazu gebraucht, ohne das Ziel zu erreichen. Das Himmelreich, genauer: Gottes Königtum hat also eine Geschichte, zu der der Anstoß durch Israels Sündenfall gegeben worden ist. Das Ziel dieser Geschichte liegt — merkwürdig genug — an ihrem Anfang. Alle folgende Offenbarung, die höchste zu erwartende Heilsgabe kann nie hinausführen über das, was am Sinai empfangen und alsbald wieder verloren gegangen ist. Die Thora, ihr vollkommener Besitz, ihre vollkommene Erfüllung, wie sie einst Israel eigen war, aber nur in der kurzen Zeit zwischen Ex. 20 und 32, muß wieder erstrebt werden. Ist sie wieder erlangt, so ist „das Reich Gottes" da.

Es kann nicht mehr wundernehmen, daß unter diesen Gesichtspunkten die Hoffnung auf die zukünftige Heilsvollendung sehr gering im Werte stand. Je ernstlicher das Gesetz A und O der jüdischen Religion wurde, je länger das Gesetz Leben und Weben, Sinnen und Denken des Frommen in Israel erfüllte, um so mehr mußte grundsätzlich das Heil der Zukunft in den Hintergrund treten, wenn es auch keineswegs vergessen wurde (siehe darüber im folgenden: Abschnitt 4). Was ist aber eine Zukunftshoffnung wert, die nur Verlorenes wiederbringt? Und doch plagt sich Israel mit Werken des Gesetzes und der Buße, um das „Reich Gottes", das Gesetz, ganz und vollkommen, wie es einst am Sinai eine kurze Weile war, wiederzugewinnen.[1])

Wie real und praktisch die am Sinai über Israel aufgerichtete Königsherrschaft Gottes gefaßt wurde, daß sie wirklich und wesentlich in dem Besitz und der Erfüllung des Gesetzes erkannt ward, leuchtet auch aus den Reflexionen heraus, die über das Patriarchenzeitalter angestellt

---

[1]) Vgl. Weber, Lehren des Talmud, S. 264—267.

wurden. „Ehe unser Vater Abraham in die Welt kam“, heißt es Sifre 134 b (ed. Friedmann), „war Gott (gleichsam) nur König über den Himmel. Als aber Abraham kam, machte der ihn zum König über Himmel und Erde.“ Das ist so zu verstehen, daß Abraham der erste war, der die Gottheit Jahwes anerkannte und ihre Anerkennung in seinen Kreisen durchsetzte. So blieb es im Zeitalter der Patriarchen. Anders wurde es, als Israel die Gottesherrschaft auf sich nahm. Denn obgleich das nach manchen Stellen schon am Roten Meer geschehen war (vgl. Ex. 15, 18), so ist das nicht anders als proleptisch zu verstehen. Die ganze Zeit, von der Ausführung aus Ägypten an bis zur Gesetzgebung am Sinai, wird als ein einziger Augenblick geschaut, und die Gesetzgebung, wozu ja nach Ex. 12. 13 ein Recht vorlag, schon in die Zeit der, ja vor die Ausführung aus Ägypten verlegt. Seitdem ist die Annahme der Gottesherrschaft, des Himmelreichs, soviel als: Gehorsam gegen das Gesetz. Oder anders gesagt: die Anerkennung der Gottheit Jahwes und seiner Einzigkeit, die seitens Abrahams in anderer Weise stattfand (Glaube an bestimmte, gerade an ihn ergangene Verheißungen, Gehorsam gegen einzelne, nur ihm geltende Gebote), geschah seit der Bundesschließung am Sinai durch theoretische und praktische Anerkennung der Thora insgesamt und aller einzelnen Gebote. So kann es auch heißen, daß der Mensch, der sich von der Übertretung des über das Schweinefleisch gegebenen Gebots u. dgl. fernhält, die Gottesherrschaft auf sich nimmt (מְקַבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם): gemäß Sifra 93 d. ed. Weiß die Auslegung des Eleasar ben Azarja zu Lev. 20, 26.

Im Lichte dieser dem Judentum geläufigen Kombination von „Reich Gottes“ und pharisäischem Gesetz kann es nun nicht mehr auffallen, daß מַלְכוּת שָׁמַיִם in einer nicht seltenen Metapher als Joch (עֹל) erscheint. Dalman (S. 80) zwar beruft sich auf Sifra 112 b, wo es heißt: „trotz euer richte ich meine Herrschaft über euch auf“ und meint: die Gottesherrschaft kann ein Joch heißen, weil Gott Israel auch gegen seinen Willen zu seinem Dienst zwingen kann.“ Aber diese Erklärung ist wohl zu weit hergeholt. Der Sinn der Stelle ist vielmehr einfach: Gott zwingt durch Erweckung von Furcht, durch Vorstellung von Lohn und Schande, durch Sendung von Unglück auch die, die seinen Geboten ungehorsam sind, daß sie sich beugen und folgen müssen (vgl. die Drohungen und Verheißungen Lev. 26, Deut. 28). Im übrigen aber ist das ganze Judentum ein Joch und sollte ein Joch sein. Der Pharisäismus wollte es so haben und setzte seinen Stolz darein, was er alles tragen und leisten könne, um so sein Verdienst vor Gott zu mehren. Dazu vergleiche man Luk. 11, 46 und das bekannte Wort Jesu Matth. 11, 29, 30 „nehmet auf euch mein Joch“, „mein Joch ist sanft“, woraus sich auch ergibt, wie geläufig den Jüngern das Bild: Beugung unter ein Joch, für Annahme einer Lehre gewesen sein muß, umsomehr als selbst Jesu Lehre und Gemeinschaft, die doch wahrlich nichts Joch-ähnliches hatte, so genannt worden ist. Ähnlich kommt „Joch“ auch sonst vor, wenn nicht sensu bono, so doch als vox anceps, z. B. Sir. 51, 26.

Indem also die Gottesherrschaft ein Joch hieß, war sie als ein Stück Gesetz charakterisiert. Als Gegensatz zu Joch des Himmelreichs gilt im Rabbinismus עֲבוֹדָה זָרָה „fremder Dienst", „Götzendienst". Von hier aus begreift sich die häufige Wendung קִבֵּל מַלְכוּת שָׁמַיִם = empfangen, übernehmen, auf sich nehmen die Himmelsherrschaft, gewissermaßen eine Abkürzung, wenn man sich deren auch nicht mehr bewußt war, von „übernehmen des Joches der Himmelsherrschaft".[1])

Von hier aus folgt das weitere Verständnis des „Reiches Gottes" in jüdischem Sinne von selbst. War es die Überzeugung Israels, daß es allein das Volk Gottes *κατ' ἐξοχην* sei und berufen, über die anderen alle zu herrschen, selbst aber von keinem beherrscht zu werden (schon Deut. 15, 6, dann Dan. 2. 7, Hen. 90, 30, 108, 12, überhaupt Kap. 92. 105 usw.), wurde diese Überzeugung, die sich auf Weissagungen der Propheten gründen konnte, später wesentlich auf den Besitz des Gesetzes vom Sinai gestellt, so ergab sich unmittelbar, daß die Gottesherrschaft, wenn sie erst völlig durchgeführt war, ein von jeglicher Fremdherrschaft freies Israel meinte, das seinerseits die Herrschaft über alle Völker führte. Wenn es so oft heißt, daß die Völker alle die Gottesherrschaft anerkennen oder auf sich nehmen werden, so ist darunter freilich zunächst die Anerkennung des Gottes Israels als des höchsten, des einzigen und wahren Gottes gemeint: aber darin liegt ja auch ohne weiteres schon die Untertänigkeit unter Gottes Volk Israel, das ja von seinem Gott zum Herrscher der Völker bestimmt ist. Wie dieses Verhältnis im einzelnen gedacht wurde, wie es sich in politischer, sozialer, kultureller Hinsicht ausgestalten sollte u. dgl., das zu erörtern, kann hier nicht die Aufgabe sein.

Man muß nun freilich hier auf den Einwand gefaßt sein, daß die Zusammenstellung vom Königtum Gottes und Herrschaft des Gesetzes erst in rabbinischen Quellen nachweisbar sei, also frühstens für das mischnaische Zeitalter gelten könne. Darauf ist zu erwidern, daß wir in Sib. III, 652—794, also in einem Abschnitt, der gewöhnlich aus der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts abgeleitet wird, einen zwingenden Beweis für das hohe Alter der Zusammengehörigkeit jener beiden Begriffe haben. Der Dichter legt Wert darauf, daß Gottes Gesetz nicht nur bei Israel (diese Verengerung allerdings drang erst im Mischna-Zeitalter durch), sondern bei allen Völkern zur Durchführung gelange. Darin eben wird das ewige Königtum Gottes über alle Menschen offenbar (766 *βασιλήϊον επ' ανθρωπους*). Es ist irrig zu sagen: „Nicht allein dies erwartet der Verfasser, daß Gottes Gesetz zur Geltung und Anerkennung gelangt, sondern auch die Aufrichtung eines ewigen Reiches über alle Menschen" (Schürer II, 509). Daß vielmehr dem Verfasser Reich und Gesetz, Gesetz und Reich zusammenfallen, macht er deutlich, indem er beides, die Annahme des Gesetzes (710—726) und die An-

[1]) Danach haben also, trotz J. Weiß, Reich Gottes S. 7 und anderer, Stellen wie Mark. 10, 15, Matth. 18, 52 mit dem rabbinischen „übernehmen der Gottesherrschaft" schlechterdings nichts zu tun.

erkennung der Königsherrschaft Gottes (766—794) in diesem und jenem Abschnitt kennzeichnet durch Sendung von Gaben (Tribut) in den Tempel Gottes (717—719. — 768 f., 772 f.).

Es genügt hier festzustellen, daß, wenn Israel und die Völker einander gegenüberstehen, die Völker durch den Titel מַלְכוּת הָרִשְׁעָה und ähnliche (s. o.) charakterisiert werden und eine Einheit bilden, die nicht mit „Weltreich", wie mans gewöhnlich, aber mißverständlich ausdrückt, zusammengefaßt werden darf, sondern als behaftet mit der Art einer „Frevelherrschaft" erscheint, während Israel auch nicht eigentlich „das Reich Gottes" auf Erden in sichtbarer Gestalt ist, wie man wohl gesagt hat, aber alle Merkmale der „Gottesherrschaft" an sich trägt. Fehlt aber auch jener Ausdruck im rabbinischen und überhaupt im jüdischen Sprachgebrauch, so ist es doch sachlich ebenso berechtigt, wie Augustin von der Kirche als civitas Dei sprach, wie die Papstkirche als „das Reich Gottes" angesehen sein will, von einem „Reich Gottes auf Erden" zu sprechen, das in Israel sichtbare Gestalt angenommen hatte. Mit anderen Worten und genauer: wo Juden wohnen, der Thora treu ergeben und völlig dienstbar, da ist die Himmelsherrschaft vorhanden, erkennbar, vollendet.

Es ist nun ein Mißverhältnis sondergleichen, wenn zurzeit Israel gewissermaßen unter beiden steht: die Himmelsherrschaft freiwillig übernommen hat und doch auch die Frevelherrschaft tragen muß. [In diesem Zusammenhang z. B. könnte man nicht sagen, daß „das Reich Gottes" (= Himmelsherrschaft) dem „Weltreich" (= Frevelherrschaft) untertan zu sein hat.] Das ist aber nun einmal so, und Israel macht damit vollen Ernst. Es heißt z. B. Mechilta 19 b (ed. Weiß): „so oft Israel von der Weltmacht unterjocht worden ist, ist sozusagen die Schechina mit unterjocht worden." Es ist aber nur vorübergehend so. Israel soll seinerseits sich, soweit es irgend möglich, von der „Frevelherrschaft", von den Völkern allen, zu deren Beherrschung es ja bestimmt ist, fernhalten (was mit Hilfe und unter dem Schutze Gottes ihm nicht minder in der Heimat als in der Diaspora leicht gelingt), bis es einst die ihm zustehende Herrschaft erlangt. Wie das im einzelnen zu geschehen hat, darüber hat der strenge Rabbinismus mancherlei Vorschriften erlassen, die im einzelnen nicht hieher gehören, von denen Weber S. 77 einige aufzählt. Daß aber ihre Grundzüge schon um die Wende der Zeiten feststanden, ergibt sich mit Sicherheit z. B. aus einer Stelle wie Abot III, 8, wo der Gegensatz zwischen Gottes Herrschaft, die er durch die Handhabung des Gesetzes ausübt, und der Herrschaft menschlicher Macht deutlich vorliegt. Ähnliche Stellen mehr findet man bei Bacher: Agada der Tannaiten, S. 57. 58. Als Parallele dürfen auch Stellen wie 1 Kor. 6, 1; 8, 10; 10, 20 gelten. Das talmudische Judentum freilich hat dann den Gegensatz je länger, je schärfer gemacht und eine Menge Bestimmungen erzeugt, die den Gegensatz zwischen dem heiligen Israel und der profanen Heidenwelt auf die krasseste Weise zum Ausdruck bringen (Weber, S. 58—64). Alt schon ist, wie wir sahen, die Folgerung aus dem Titel „Königsherrschaft Gottes", daß alle Israeliten als Königssöhne anzusehen sind (כל ישראל בני מלכים הם) Sabb. 14, 4), mit allen

ihren Konsequenzen (vgl. schon Ex. 19, 3): so lehrte nach der Überlieferung Simon ben Jochai, der darin einem verwandten Ausspruch seines Lehrers Akiba folgte (vgl. Bacher I, 289; II, 101).[1])

Allein so ganz unbedingt ist dennoch auch im orthodoxen Judentum die Gleichstellung von Gottesherrschaft und Toraherrschaft in Israel nicht durchgedrungen. Den Stellen gegenüber, die wir angeführt haben, wo die Gesetzesherrschaft stark in die Vollendungszeit hineinspielt, läßt sich wenigstens eine, gleichfalls schon angeführte, geltend machen, wo zwischen Gesetzesherrschaft und Gottesherrschaft eine scharfe Trennung vollzogen wird. Mag sie auch aus späterer Zeit herrühren (Pesikta Rabbati 159 a), so ist doch nicht ausgeschlossen, es spricht vielmehr alles dafür, daß eine solche Trennung im Zeitalter Christi in gewissen Kreisen erst recht statthatte. Jene merkwürdige Stelle lautet: „Obwohl ich auch eigentlich," sprach Gott zu den frommen Israeliten, „Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harrtet, und nicht meiner Herrschaft, schwöre ich euch doch, daß ich jedem, der meiner Herrschaft harrt, es zum Guten bezeugen werde." Darin liegt zwar der wichtige Grundsatz, daß Israel vor allem auf das *Gesetz* bedacht zu sein hat, und dagegen gehalten die zukünftige Gottesherrschaft, die Zeit des vollkommenen Heils, zu erwarten und zu ersehnen *Nebensache* ist, daß es aber *immerhin* auch ein gutes Werk sei, Sinn und Gedanken auf die zukünftige, vollkommene Gottesherrschaft zu lenken. Hier war man sich also bewußt, daß es eine *Gottesherrschaft unabhängig vom Gesetz und besser als das Gesetz* gab, daß noch längst nicht alles erreicht war, wenn das Gesetz durchgeführt wurde. Doch so vereinzelt diese Stimme, so selten ist auch wohl, je länger je mehr, seit Beginn des christlichen Zeitalters die ihr zugrunde liegende Stimmung geworden.

3. Gottes Königtum und die Natur.

Daß Gott in der Geschichte walte und darum den Königsnamen führe, war ein spezifisch israelitischer Besitz. Daß dieser Besitz zur Gebunden-

[1]) Ähnlich wie der Königsname Gottes wurde übrigens in unserem Zeitalter auch sein Vatername benutzt, um die Sonderstellung Israels zum Ausdruck zu bringen. Während im Alten Testament und auch im ältesten Judentum der Vatername Gottes und auch besonders die Anrede „unser Vater" nichts weiter bedeutet, als daß Gott *Israel als Gesamtheit* zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, ist der Vatername später auch auf das Verhältnis des *Einzelnen* zu Gott angewandt worden. Zwar ob Sir. 51, 1. 10 hieher gehören, muß fraglich erscheinen, obwohl „Vater" beide Male im hebräischen Text steht. Allein die Septuaginta hat es im ersten Falle überhaupt nicht, im zweiten ist der Text unsicher, so daß die Frage nahe liegt, ob es nicht an beiden Stellen erst später in den Text eingedrungen ist. Außerdem drängt sich die Frage auf, ob nicht das ganze Gebet Sir. 51, 1—12 ursprünglich *Gemeindegebet* war, was es nach seinem ganzen Charakter und seiner Verwandtschaft mit ähnlichen Psalmen sehr wohl sein kann, wenn nicht sein muß. Das letztere gilt auch von Tob. 13, 4 (*θεος αυτος πατηρ ημων εις παντας τους αιωνας*). Sehr selten ist die Vaterbenennung Gottes jedenfalls, und auch bei den Rabbinen ist sie erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert nachzuweisen. So wird von Simeon ben Jochaj der Ausspruch überliefert: „über einen weisen Sohn freut sich sein irdischer Vater (אָבִיו שֶׁבָּאָרֶץ) und sein himmlischer" (אָבִיו שֶׁבַּשָּׁמַיִם).

heit Gottes an das Gesetz und zur Identifikation von Gottes Königsherrschaft mit dem Besitz des Gesetzes versteinerte, war die letzte und unterste Stufe der Entwicklung. Älter als dieser spezifisch-israelitische Besitz und seine versteinerte Gestalt war die Auffassung, daß Gott in der Natur walte und Macht über die Natur und die leblose Schöpfung, über die ganze Welt und die Menschheit (von der Seite ihrer persönlichen Freiheit abgesehen) habe. Diese Auffassung bestand in Israel fort und fristete neben den übrigen ihr Dasein. Auch sie ward unter den Königstitel Gottes gestellt. Und zwar aus dem Grunde, weil die Semiten allgemein ihre Gottheit als Naturmacht, meist nach ihrer erschreckenden, gefährdenden Seite hin als König benannten. So ist es recht eigentlich ein altsemisches Erbe, das wir in der Religion des Judentums wahrnehmen, wenn Gott in seiner Macht über die Natur, um seiner Weltregierung willen als König bezeichnet wird.

Ohne Zweifel ist dies die gebräuchliche Auffassung des Judentums gewesen, so daß man sagen kann: wenn von dem Könige Gott und von der Königsherrschaft Gottes ohne Zusatz und nähere Erläuterung die Rede ist, so ist die Erhabenheit Gottes über die Natur und seine Machterweisung in der leblosen Schöpfung, genauer: auf dem Gebiet, wo die Freiheit nicht zu Hause ist, gemeint. Es hatte eine Zeit gegeben, wo, eine Frucht der Wirksamkeit der Propheten, die altsemitische Auffassung der Gottheit als auf das Gebiet der Natur bezogene Macht in Israel zurückgetreten war, wo das Wirken Gottes an und in den Menschenkindern im Vordergrunde gestanden hatte. Aber als im Exil und nach dem Exil die Reflexion sich auf andere Mächte der Welt, auf die Götzen der Heiden und ihre Tätigkeit, erstreckte, als Naturanschauung und Naturbetrachtung, zu der die Propheten nur Ansätze gemacht hatten und die sie immer nur in den Dienst der geschichtlich orientierten Predigt gestellt hatten, nun mehr und mehr Selbstzweck wurden, und Psalmisten wie Liebhaber der Chokma die Herrlichkeit Gottes in der Natur zu preisen anhuben, da wurde auch hier mit Vorliebe der Titel König auf Gott angewandt, weil, wenn irgendwo, gerade in der Natur auch dem blöden Auge deutlich die Macht und Gewalt Gottes zu erkennen war. Daß er Sonne, Mond und Sterne geschaffen habe und regiere, daß er Wolken, Regen, Schnee, Blitz, Donner als seine Boten aussende, daß er den Erdboden mit Blumen und Bäumen, mit Bächen und Bergen, mit Segen und Schaden kleide nach seinem Wohlgefallen, daß er Macht habe die Welt zu regieren und zu leiten und alles sich und seinen Zwecken dienstbar zu machen: das stand dem Israeliten hoch im Werte, seitdem Gott im Roten Meere für sein Volk eine Straße gebahnt, am Sinai aus dem feuerspeienden Berge Mose erschienen war, das Land Kanaan, ein Land, da Milch und Honig fließt, Israel beschert hatte.

Das Königtum der Natur war ein Königtum, das auch den Heiden zu erkennen gegeben war. Gott wegen seiner Macht, die er über die Natur hatte, zu loben, das konnte auch von den Heiden erwartet werden. Es wurde ihnen daher oft genug zugemutet, und sie aufgefordet, den

Herrn über alle seine Werke zu loben. Den Schöpfer, der so furchtbar und gewaltig in der Natur einherschritt, der im Gewitter seine oft genug in Vergessenheit geratene Gegenwart und Erhabenheit aufs nachdrücklichste in Erinnerung brachte: er wurde als König, König über alles, König der Welt vor allem gerne angerufen und gepriesen. Und weil der Himmel seine vornehmste Offenbarungsstätte, vom Himmel her als seiner Wohnung seine Herrlichkeit am hellsten leuchtete, so ward er gerne (Gott des Himmels und dann auch) König des Himmels genannt.

Daß dieser Gott aller Macht aus der Natur auch ins Menschenleben hinübergriff und es nach seinem Wohlgefallen lenkte und leitete, folgt von selber und wird überdies ausdrücklich ihm als dem Könige nachgesagt. So fragt Nikanor 2 Makk. 15, 3. 4, ob *ἐν οὐρανῷ δυνάστης* sei, der den Sabbat zu halten befohlen habe. Die Juden bejahen diese Frage: *ἔστιν ὁ κύριος ζῶν αὐτὸς ἐν οὐρανῷ δυνάστης,* der den siebenten Tag zu feiern verordnet habe. Aber Nikanor setzt sich dem *δυνάστης ἐν οὐρανῷ* entgegen als *δυνάστης ἐπὶ τῆς γῆς,* der zu den Waffen zu greifen gebiete.

In diesem Zusammenhang ist es denn auch leicht verständlich, daß gelegentlich selbst in historischer Darstellung, wenn auch umständlich oder feierlich charakterisiert, *ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων* geradezu zum Gottesnamen wird, z. B. 2 Makk. 13, 4 („der König der Könige“ [1]) erweckte den Zorn des Antiochus Eupator gegen den Bösewicht Menalaos). Ähnlich 3 Makk. 5, 35: die Juden, die von der Rettung ihrer Volksgenossen hören, priesen Gott, der sich also geoffenbart, „den König der Könige“, weil sie auch dieser Hilfe von ihm teilhaftig geworden waren.

Man sieht, wie leicht diese Königsbenennung Gottes, die um seiner Macht und Gewalt über Natur und Menschen willen geschah, dann, wenn sie auf Israel und seine Geschichte bezogen wurde, hinüberspielt in den Sinn, der laut S. 615 mit dem Namen König verbunden war. Doch kann man je nach dem Ausgangspunkt, der wie hier die Macht Gottes, nicht sein Heilswille ist, deutlich unterscheiden, wohin die Stellen gehören. Immerhin darf nicht übersehen werden, daß eine Reihe von Stellen, die grundsätzlich in diesen Abschnitt gehören und im folgenden angeführt sind, sich der Grenze zwischen diesem und dem folgenden Abschnitt nähern oder auf der Grenze liegen. Sie sind aber in sich selbst so klar, daß auf diese ihre Sonderart nicht jedesmal aufmerksam gemacht zu werden braucht. Diese Beobachtung ist vor allem wichtig für die so häufig vorkommende Beziehung zwischen der Macht Gottes und dem Endgericht. Denn wenn an zahlreichen Stellen Gott, der das Gericht hält, als König erscheint (z. B. Ps. Sal. 17, 3. Sib. prooem. 80. 3, 46—48. 55 f. 559. 717. 5, 499), so steht der König Gott hier zwar in eschatologischem Zusammenhang, aber doch unter dem Gesichtspunkt der Macht, als Herrscher und Gewalthaber in Natur und Menschenwelt. Nicht sein

[1]) Daß „König der Könige“ als Gottesname ursprünglich einen anderen Sinn hatte und die Stellung Gottes über anderen Göttern bezeichnete, gehört nicht hieher. Daran haben die Verfasser obiger Stellen schwerlich gedacht: man muß sie vielmehr aus den ihnen geläufigen Gedankengängen zu verstehen suchen.

Heilswille, sondern sein Unheilswille, wenn man so sagen darf, ist hier das Entscheidende.

Schon in den Makkabäerbüchern findet sich eine Reihe von Stellen, wo Gott als Herr der Natur und Menschenwelt König heißt und so angerufen wird. I. 1, 24 heißt er *ὁ μόνος βασιλεύς*, nachdem wie zur Erläuterung „Herr Herr Gott, Schöpfer aller Dinge, furchtbar, gewaltig, gerecht, barmherzig“ vorangeschickt worden ist. 12, 5 wird er genannt: *ὁ μέγας τοῦ κόσμου δυνάστης* (ähnlich 12, 28). II. 15, 23 erscheint Gott als *δυνάστης τῶν οὐρανῶν* (29 in gleicher Meinung als *δυνάστης*). Laut III. 2, 2 betet der Hohepriester Simon: *Κύριε, κύριε, βασιλεῦ τῶν οὐρανῶν καὶ δέσποτα πάσης τῆς κτίσεως κτλ.* 9: *σὺ βασιλεῦ κτίσας . . τὴν ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον γῆν . .*

Ähnlich wird an einer Reihe von Stellen die Königsbenennung und Königsherrschaft Gottes ausdrücklich mit der Schöpfung oder Regierung der Welt in Zusammenhang gebracht. Für die Schöpfung zeugen die oben angeführten Stellen, außerdem in den Jubiläen die Schluß-Doxologie (in C und D), dann Hen. 84, 2 (o Herr König, groß und mächtig in deiner Größe, Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, König der Könige, deine Königsherrschaft usw.), ferner Himlf. Mos. 4 (König auf hohem Sitz, der über die Welt herrscht). Für die Regierung etwa 3 Makk. 6, 2, wo gebetet wird: *βασιλεῦ μεγαλοκράτωρ, ὕψιστε, παντοκράτωρ θεὲ τὴν πᾶσαν διακυβερνων εν οικτιρμοις κτισιν*, oder Est. Zus. 4, Z. 2 (Kautzsch III, 2): *Κύριε, κύριε, βασιλεῦ πάντων κρατῶν, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου τὸ πᾶν ἐστι* (es heißt weiter: *καὶ οὐκ ἔστιν ὁ ἀντιδοξῶν σοι ἐν τῷ θέλειν σε σῶσαι τὸν Ἰσραήλ*), oder Sib. II, 80: den König Gott, den Aufseher über alles (griechisch).

Wo aber der „König des Himmels“ oder auch „König“ ohne Zusatz von Gott gesagt wird, ist es seine unbegrenzte Macht und Gewalt und Herrlichkeit, die ihm diesen Titel beilegen heißt. So 3 Makk. 2, 13: *ἅγιε βασιλεῦ.* Oder Tob. 13, 2, wo *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* gepriesen wird, weil er *μαστιγοῖ καὶ ἐλεεῖ, κατάγει εἰς ᾅδην καὶ ἀνάγει* und niemand seiner Hand entrinnen kann.“ Ebd. V. 7 heißt es: *ἡ ψυχή μου τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ* „meine Seele gehört dem Könige des Himmels“ = ist ihm zu Lobpreis verbunden. Ähnlich V. 15: „meine Seele soll loben Gott den großen König“. Vgl. Zus. Esth. 4, Z. 10 f.: *ὁ θεὸς ὁ βασιλεύς*, Weish. Sal. 6, 8: *ὁ πάντων δεσπότης*, 10, 10: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die einzigartige Stelle (s. S. 459 f.), 18, 5: *ἐκ θρόνων βασιλειῶν*, Ps. Sal. 2, 30: Gott ist König droben im Himmel, Sib. I, 716: der unsterbliche König, III, 499. 560: Gott, der große König, V, 499: der König. Hen. 9, 4: König der Könige, 12, 3: König der Welt, 81, 4: ewiger König der Herrlichkeit, 84, 5: großer König, slav. Hen. 39, 8: König des Himmels, Testam. XII, 10: König des Himmels, Apok. Mos.: ewiger König.

Im gleichen Sinne sind die in der rabbinischen Literatur so häufigen Wendungen wie „König der Könige“, „König der Könige der Könige“, „König der Welt“, „König“, Herrlichkeit seines Königtums“

gemeint (s. S. 535 ff.). Nur wo der Zusammenhang bestimmt auf eine Beziehung zu Israel hinweist, ist eine solche anzunehmen.

Nach dem allem begreift es sich vollkommen, daß, wo im heutigen jüdischen Sprachgebrauch Gott ohne nähere Bezeichnung als König angerufen, gepriesen oder genannt wird, es stets in dem Sinne geschieht, daß seine Weltschöpfung und Weltregierung, daß die göttliche Vorsehung, wie die jüdische Gemeinde selber es ausdrückt, dabei vorschwebt. So allenthalben im jüdischen Gebetbuch und in den rabbinischen Reflexionen. In diesem Sinne wird auch landläufig zumeist von מלכות שמים geredet. Z. B. im Morgengebet: יוֹרֶה גְּדֻלָּתוֹ ומלכותו = „er offenbare seine Größe und sein Königtum" (= Weltregierung im Sinn des ersten Artikels), oder: „dir gebührt Lob, Macht, מלכות, Segen und Dank in Ewigkeit" (S. 46).

4. Das Königtum Gottes und die Geschichte Israels.

Der Gedanke, der die vom Alten Testament in den Vordergrund gestellte Auffassung des Königs als Helfer oder Heilsspender zum Ausdruck bringt, hat in der nachkanonischen Literatur seine Wiederholung und Fortsetzung gefunden. Wenn auch schon im Alten Testamente der Gesichtspunkt der Macht und Gewalt, die dem König gebührt, je länger, je mehr in den Vordergrund tritt (vgl. z. B. Esra 4, 1 ff.: die dort gegebene Schilderung der Macht des Königs ist für eine bestimmte Richtung des Judentums bezeichnend), so wird doch nicht minder an vielen Stellen das Heil, das vom Könige ausgeht, gepriesen. Ja, an vielen Stellen ist es in so engen Zusammenhang mit der Macht des Königs gestellt, und Macht und Heil bilden so sehr ein einheitliches Ganzes, daß man nicht mit Bestimmtheit entscheiden kann, welcher von beiden Gesichtspunkten der ausschlaggebende sei. Nur im allgemeinen läßt sich sagen, daß das Heil, das vom Könige Gott kommt, sich auf das Volk Israel beziehe, seine Macht dagegen die ganze Schöpfung (einschließlich Israels natürlich) zum Gegenstand habe.

Es liegt sehr nahe, wenn von dem Könige Gott und von dem Heil, das er Israel spendet, die Rede ist, auf den verwandten und geläufigen Vaternamen zurückzugreifen (s. schon S. 611). Ursprünglich bezeichnet der Vatername Gottes im Judentum nur so viel, daß Gott Israel zu seinem Eigentum erwählt habe. Aber dabei blieb es nicht: im ersten christlichen Jahrhundert wurde Gott auch Vater des einzelnen frommen Juden genannt (s. o.). Indessen ist auch hier fraglich, ob dabei über den Schöpferbegriff hinausgegangen sei. Es gibt keine Stelle, die das Gegenteil deutlich erwiese und die Heilsspendung oder ihren Ursprung in Gott, die Liebe, als Charakteristikum des Vaternamens erscheinen ließe. Daß Vater und König in gewissem Sinne Korrelata, oder wenigstens Parallelbegriffe seien, steht fest. Ist Vater der Schöpfer, so ist König der Regierer des von jenem erschaffenen Volks. Ist Vater der Inhaber der Macht und Gewalt in der ihm zugehörigen Familie, so ist König der Inhaber der Macht und Gewalt über ein ganzes Volk.

Aber nie läßt sich sagen, daß der Vater Israels oder der Israeliten Heilsspender seines Volkes sei. Die Bedeutung Heilsspender ist nur mit dem Königsnamen verknüpft.

Allerdings sind schon die Stellen der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur, die hieher gehören, gering an Zahl. Unwidersprechlich deutlich ist eigentlich nur Est. Zus. 4, Z. 23 ff., wo Esther betet: „Mein Herr, unser König bist du allein. Hilf mir, die ich allein stehe, die keine Hilfe hat als dich... Die Heiden wollen dein Volk, deinen Altar, dein Heiligtum vernichten. Dann werden die Heiden ihre Götzen preisen, und ein König, der Mensch ist (βασιλεὺς σάρκινος = מֶלֶךְ בָּשָׂר וָדָם s. S. 537) wird ewiglich bewundert werden" (sc. statt des Königs Gott). — Ebenso gehört hieher Ps. Sal. 17, 1: „Herr, du selbst bist unser König immer und ewig", was im folgenden erläutert wird: „In dir, Gott, rühmt sich unsere Seele... Darum hoffen wir auf Gott unsern Heiland. Denn die Macht unseres Gottes ist eine ewige und erbarmungsreiche." Danach ist Gott als König Gegenstand der Freude, und während der Mensch vergänglich ist, nur ein kurzes Leben hat, also nicht viel helfen kann, ist Gott ein gerechter Helfer allezeit.

An allen anderen Stellen hingegen, die hier in Betracht kommen können, wird deutlich zugleich auf die Macht des Königs Gott reflektiert. Wir führen einige an. 1 Makk. 1, 24: „Herr Herr Gott, Schöpfer aller Dinge... Du alleiniger König, alleingütiger, der allein gerecht, allmächtig und ewig ist, der Israel von allem Uebel errettet, der unsere Väter auserwählt und geheiligt hat." Eine ähnliche Vermischung beider Gesichtspunkte finden wir 3 Makk. 2, 2—9. 5, 35; 51. 6, 2. Ebendasselbe gilt von dem langen Gebet Tob. 13, 1—15, das freilich aus Propheten, Psalmen, Deuteronomium kompiliert, also aus alttestamentlichen Reminiszenzen zusammengesetzt ist: „Gepriesen sei Gott der Lebendige in Ewigkeit und seine Königsherrschaft (βασιλεία). Denn er züchtigt und übt Erbarmen, führt ins Totenreich und wieder heraus." Zu vergleichen ist auch Esth. 4, Z. 2, 10 f., 37 ff.

Wenn aber die Apokryphen und Pseudepigraphen wenigstens an einzelnen Stellen den integrierenden Zusammenhang zwischen Königtum und Heil bewahrt haben, so ist derselbe doch, wie es scheint, bald gänzlich verloren gegangen. Wenigstens finden wir im älteren rabbinischen Schrifttum keine Stelle, die hieher zu ziehen wäre. Im Gegenteil, der Titel König und Königtum ist so sehr nach der anderen Seite, die dem Heil entgegengesetzt ist, hinübergezogen worden, daß sogar מלכות ohne Zusatz als Ergänzung הָרְשָׁעָה erfordert und die Frevelherrschaft bedeutet, also von der Gegnerin der Gottesherrschaft gebraucht wird (Levy, Neuhebräisches Wörterbuch III, 131). Das ist um so bemerkenswerter, als in der Evangelien-Literatur bekanntlich βασιλεία ohne Zusatz die Gottesherrschaft bedeuten kann.[1])

---

[1]) Vgl. Matth. 6, 33. 25, 34. Luk. 12, 32. 22, 29. Dalman hat diese Stellen an ihrem Ort (S. 77) angeführt außer Luk. 12, 32, worauf er allerdings in anderem Zusammenhang S. 101 zurückkommt, und Luk. 22, 29, worauf er

Ganz vergessen hatte freilich auch der Rabbinismus nicht, daß des Königs eigentliche Tätigkeit im Hilfegewähren und Heilspenden lag. Dafür ist die oben angeführte Stelle (S. 616) bezeichnend. Aber erstlich steht diese Stelle ganz vereinzelt, und zweitens hat sie auf Gott und sein Königtum durchaus keinen Bezug. Dennoch erweist das jüdische Gebetbuch, das Überlieferungen der verschiedensten Zeitalter enthält, aufs deutlichste, daß jener Zusammenhang auch im Blick auf Gott zu keiner Zeit ganz vergessen war. S. 47 lesen wir: „Gepriesen seist du, König der Welt, der das Licht bildet und die Finsternis schafft, der das Heil macht nnd das All schafft.“ S. 56: „Du bist der Herr deines Volkes und ein starker König, ihren Streit zu führen.“ S. 58: „Gedenke unser zum Leben, o König, der am Leben Wohlgefallen hat, ... König, Helfer, Heiland, Schild ... wer gleicht dir, o König, der tot und lebendig macht und Heil sprossen läßt?“ S. 60: „Verzeih uns, unser König, daß wir gefrevelt haben, denn ein Verzeiher und Vergeber bist du.“ S. 62: „Ein heilender, zuverlässiger und barmherziger Gott und König bist du.“ S. 68: Eine Bitte um Hilfe an „Gott den König, gnädig und barmherzig.“

Noch viele andere Stellen ließen sich in diesem Sinne anführen. Doch sei nur noch eine als besonders merkwürdig erwähnt, die Seder Rab Amram I, 29 b steht und lautet: „Freuen mögen sich über dein Königtum, die den Sabbat halten (ישמחו במלכותך שׁוֹמְרֵי שַׁבָּת;) mögen sich alle sättigen und erquicken an deiner Güte“ (ebenso im jüdischen Gebetbuch S. 210 u. ö.). Die unmittelbare Parallele von Königtum und Güte an dieser Stelle ist mehr als beachtenswert. Ähnliches findet sich ja im Alten Testament (Ps. 145) und in den Pseudepigraphen (Ps. Sal. 5, 18 f.). Aber daß das an diesen Stellen eschatologisch gemeinte Königtum hier zum Sinne von „Weltregierung“ verflacht und dann doch mit der Güte des Königs Gott kombiniert wird, das ist das Eigenartige der Stelle.

5. Das Königtum Gottes und die Zukunft.

Ist schon die Auffassung des Königs Gott als Helfer und Heiland überhaupt im nachkanonischen Judentum, wie wir sahen, erhalten geblieben, so gilt das, ebenfalls eine Frucht alttestamentlicher Aussaat, noch viel mehr von dem, was für den Bestand der israelitischen Religion und

---

S. 109 hinweist. So hat er die unhaltbare Behauptung aufstellen können, nur Matthäus kenne den Gebrauch von *βασιλεία* ohne Zusatz. Wenn Dalman aber auch Luk. 22, 29 anderer Exegese zufolge streicht, so wird er doch an 12, 32 nicht vorbei können. Luk. 22, 29 könnte er zur Not für *βασιλεία τοῦ πατρός μου* geltend machen, was auch Matth. 13, 43. 26, 29, Luk. 12, 31 steht. Aber selbst dann wäre nicht zu folgern, daß Jesus die Nennung des Gottesnamens „gerne vermied“ (77): hat er doch Gott oft genug so genannt (z. B. Matth. 5, 8. 9. 34. 6, 24. 30, Mark. 18, 19, Luk. 11, 20. 49. 12, 21. 24), hinsichtlich des Sprachgebrauchs aber, statt Gott Vater, statt Gottesherrschaft Himmelsherrschaft usw. zu sagen, sich einfach nach dem gerichtet, was seinerzeit üblich war. Vielleicht darf man die Folgerung daraus wagen, daß zu auch Jesu Zeit *βασιλεία* ohne Zusatz von der Herrschaft Gottes gebräuchlich war.

ihre Fortentwicklung die Hauptsache war, von der Auffassung des Königs Gott als des Helfers und Heilandes der *Zukunft*, als des Bringers des *vollkommenen* Heils. Der Titel König war so sehr Bezeichnung oder fast Eigenname Gottes geworden, daß, wenn die höchste Erwartung und Hoffnung von Gott ausgesprochen wurde, dies gerne mit dem Namen des Königs geschah. Und weil in der Herbeiführung der Zeit des vollkommenen Heils, der Vollendung Israels Gott seine Liebe und Güte vor allem an Israel betätigte, seine Israel gegebenen Verheißungen erfüllte, sich als Israels Gott bewährte, der Gott Israels aber, der sein Volk liebte und segnete, eben als solcher sein König hieß, so lag nichts näher als mit dem Titel König den Urheber des vollkommenen Heils der Zukunft und mit dem Titel Königtum Gottes das vollkommene Heil der Zukunft selbst zu bezeichnen.

Fassen wir die einzelnen Stellen ins Auge, die den König Gott und das vollkommene Heil der Zukunft miteinander verbinden, so müssen wir wohl unterscheiden zwischen solchen, in denen Gott auch unabhängig von dem zukünftigen Heil (in anderem Sinn, entweder als der Allerhabene und Allmächtige oder als Helfer und Heiland überhaupt) als König bezeichnet wird, und denen, wo sein Königsein ausdrücklich in der Herbeiführung des vollkommenen Heils erkannt und gepriesen wird. Man hat dies nicht immer auseinandergehalten und dadurch der Sache geschadet, eine klare Erkenntnis des Sinnes von König und Gott und Königtum Gottes unmöglich gemacht. So ist sicherlich in dem Gebete Tob. 13, 1—15 die Zeit des künftigen Heils beschrieben, und ebenfalls in diesem Gebete Gott öftere Male König genannt. Allein sein Königtum wird entweder in seiner Allerhabenheit oder in der gegenwärtigen Betätigung seiner Hilfe erkannt (s. S. 615). Auch wenn es V. 11 heißt: „viele Völker kommen zu Gott herzu, Geschenke in den Händen, Geschenke für den König des Himmels," oder V. 15: „meine Seele soll loben Gott, den großen König, den Jerusalem wird gebaut werden" . . ., so ist hier zwar in der Tat der König Gott in die Zeit des Zukunftsheils hineingestellt, aber in keinem anderen Sinne, als in dem von ihm auch in der Gegenwart die Rede sein könnte.

Ganz anders dagegen lautet eine Stelle wie Weish. Sal. 3, 8, wo nach Beschreibung der Erlösung und Auferstehung und Verherrlichung der frommen Märtyrer, die die Weltherrschaft antraten (1—8), fortgefahren wird: *βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας*, d. h. sie sind im Besitz des vollkommenen Heils. Danach bestimmt sich auch der Sinn von 5, 17: „die Gerechten werden das Königtum der Herrlichkeit *(τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας)* empfangen." Dieser Sinn leuchtet erst recht klar hervor auf dem Hintergrunde des Folgenden, wo es heißt, daß der Heiden Könige gezüchtigt werden sollen, da der Allherrscher *(ὁ πάντων δεσπότης)* sein Antlitz nicht verbergen noch sich vor ihrer Größe scheuen werde (6, 8, vgl. auch 18, 15). — Weish. 3, 8 wird dem Sinne nach wiederholt Jub. 1, 27 f.: „Jeder wird erkennen, daß ich der Gott Israels und der Vater aller Kinder Jakobs und *der König auf dem Berge Zion in alle Ewigkeit* bin." Wenn auch hier die Zeit

von der Schöpfung an als Regierungszeit des Königs Gott gilt, so ist doch eingeschlossen die zukünftige Zeit, die das höchste Heil für Israel bringt. — In den Psalmen Salomos ist es nicht anders. Hier wird Gott bezeichnet als König droben im Himmel, der, stark und gewaltig an Kraft, Könige richte, Fromme verherrliche, Gottlose stürze: „ein Großer ist König." Aber sein Königsein dient auf Grund der Macht des Königs dazu, Verderben zu bringen wie auch Heil zu verleihen. Macht und Gericht ist das Attribut des Königtums (2, 31; 32). Nicht anders ist es an einer Stelle wie 17, 1—3, wo Gott als ewiger König und Heiland gepriesen wird, wo seine Macht als großes Erbarmen erscheint, wo hingeblickt wird auf die herrliche Zukunft, deren Programm der ganze folgende Psalm beschreibt, die aber nichts anderes als die Fortsetzung der Gegenwart ist und den König Gott als denselben, der er bisher gewesen, und in derselben Tätigkeit, die er bisher geübt hat, erscheinen läßt. Allein anderseits wird das Königtum Gottes auch auf das zukünftige, vollkommene Heil Israels bezogen, so wenn es 5, 18 f. heißt: „die den Herrn fürchten, werden sich des Segens freuen. Deine Güte komme über Israel in deinem Königtum. Gepriesen sei des Herrn Majestät, denn er ist unser König."

In den sibyllinischen Weissagungen ist es ebenso. Auf der einen Seite kommen Stellen vor, die den König Gott in das Zukunftsbild hineinstellen, lediglich als den Mächtigen, den Richter der Heiden (prooem. 80, 3, 46—48; 55 f., 559. 717). Auf der anderen Seite ist deutlich, wie, mitunter in demselben Zusammenhang erwähnt, das vollkommene Heil, das für Israel bestimmt ist, als Betätigung der königlichen Regierung Gottes gefaßt wird. Denn Sib. 3, 767 wird beschrieben, wie Gott ein ewiges Universal-Königreich errichtet, wo ihm die aus allen Ländern herbeigeeilten Frommen ewiglich in allen Freuden und im Frieden dienen: dazu hat er, der große Gott, seine Herrschaft *(βασιλεία)* aufgerichtet (784).

Noch viel seltener aber sind in der älteren rabbinischen Literatur die Stellen, wo Gott im Blick auf das Heil der Zukunft König genannt ist. Sie sind rasch aufgezählt (s. S. 534 f.). In späterer Zeit sind sie häufiger geworden. Namentlich durch zahlreiche Zitate aus dem Alten Testament (Ps. 93. 95—99 sind sehr beliebt) ist es geschehen, daß sie Besitz des Judentums bis in die Gegenwart geblieben sind. Allein selbst diese Zitate und Anklänge an sie sind oft genug verblaßt, und wo sie ursprünglich von der Heilssphäre, in der Israel lebte, gemeint waren, sind sie allgemein auf die Macht und Erhabenheit Gottes und auf die Bekundung seiner Gewalt über die Natur gedeutet worden. So ist das Königtum Gottes doch viel seltener eschatologisch-soteriologisch orientiert, als es auf den ersten Blick scheint.

Die Stellen, die hier in Betracht kommen, sind etwa diese. Aus älterer Zeit stammt die häufige Wendung: (ימליך מלכותו) er wird (möge) sein Königtum bei euren Lebzeiten, in euren Tagen, im Leben des ganzen Hauses Israel in Eile, in naher Zeit aufrichten. Nachweislich aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts stammt auch das Musaphgebet für den

Neujahrstag, עָלֵינוּ genannt, wo erbeten wird, daß Gott durch seine Königsherrschaft die Welt zurechtmachen (in ihren normalen Zustand versetzen: לְתַקֵּן עולם במלכות שדי) möge: alsdann werden sie alle das Joch deiner Königsherrschaft auf sich nehmen, und du wirst König über sie sein (וִיקַבְּלוּ אֶת עוֹל מַלְכוּתֶךָ וְתִמְלוֹךְ עֲלֵיהֶם), s. jüdisches Gebetbuch S. 394. Hier ist allerdings die eschatologische Beziehung deutlich von der echtjüdischen, gesetzlichen Auffassung (s. S. 606 ff.) gefärbt worden, daß auch in der Vollendungszeit die Herrschaft des mosaischen, besser: rabbinischen Gesetzes als Ideal erscheint.

Nicht anders meint es das Gebet Seder Rab Amram I, 9 a (Dalman, S. 82, jüdisches Gebetbuch S. 476): „Unser König und Gott, mache deinen Namen zum einzigen (יַחֵד) in deiner Welt, mache deine Königsherrschaft zur einzigen in deiner Welt, mache dein Gedächtnis zum einzigen in deiner Welt."

Allgemeiner lauten zwei Stellen, auf die ebenfalls Dalman (S. 82) aufmerksam macht: „Jahwes ist die Königsherrschaft in dieser und in der zukünftigen Welt" (= עָלְמָא, *αἰών*) (aus Machzor Vitry 343, ähnliche Stellen sind übrigens nicht selten, sie gehören zu den oben erwähnten Zitaten); ferner: „es offenbare sich und erscheine seine Königsherrschaft über uns" (Sopher. XIV, 12: תִּגָּלֶה וְתֵרָאֶה מַלְכוּתוֹ עָלֵינוּ).

Wie man aber auch den gesamten vorgelegten Tatbestand beurteilen möge, er genügt, um das Urteil Dalmans mit Erfolg zu beanstanden. Dalman sagt nämlich: „Nie ist der Begriff מלכות יהוה ein spezifisch-eschatologischer gewesen oder geworden" (S. 110). Richtig wäre der Satz, wenn es hieße: „ein bloß eschatologischer". Daß das Judentum aller Zeiten den König Gott und das Königtum auch (spezifisch =) eschatologisch angesehen hat, ist sicher. Mit der Bezeichnung „König Gott", „Königtum Gottes" erschien im geeigneten Zusammenhang dem frommen Israeliten sofort der Komplex aller Israel verheißenen Güter der Vollendungszeit, nur daß Israel freilich gerade diese Auffassung nie zur herrschenden gemacht hat. Daher sind verbale Verbindungen mit dem eschatologisch gefaßten Königtum Gottes selten, während sie mit dem anders gefaßten Königtum Gottes vorkommen (z. B. empfangen קבל, s. S. 608).

Für den Arbeitstisch.

1. Aus dem Gebiet der systematischen Theologie.

Von Pfarrer Lic. D. Gloatz in Dabrun (Bez. Halle).

1. Zur Würdigung Kants in der Gegenwart. Die vielen Stimmen, die zur Zentennarfeier des Königsberger Weisen laut geworden, sind nicht eintönig in dessen Preis, vereinigen sich vielmehr in ihrer Mannigfaltigkeit zu einer schönen Harmonie. Ein harmonischer Dreiklang

sei hier angeführt in drei Schriften. Den Grundton gibt an D. Julius Kaftan: Kant, der Philosoph des Protestantismus, Rede, gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12. Februar 1904. (Berlin 1904. Reuther & Reichard, 34 S., 50 Pf.) Die würdige, formvollendete Gedächtnisrede weist zuerst mit Recht hin auf den gewaltigen Eindruck, den Kant schon auf seine Zeitgenossen machte, den unerhörten Zudrang um seinen Lehrstuhl im entlegenen Osten, sodann aber, daß er die neue Bahn für die ganze Folgezeit der Philosophie erst in einem Alter gebrochen, wo sich bei andern das Ruhebedürfnis geltend macht; 57 Jahre alt gab er die Kritik der reinen Vernunft heraus. Mängel des beginnenden Alters werden in dieser und den folgenden Schriften nicht verschwiegen, doch auch der Wendepunkt für das menschliche Denken in ihnen aufgewiesen (S. 6). Ebenso wird die Einseitigkeit der an Kant zunächst anknüpfenden idealistischen Entwicklung hervorgehoben zugleich mit der Warnung vor Undank gegen das, was auch von deren Vertretern noch zu lernen ist (S. 8). Schön wird auch die Verwandtschaft wie der Unterschied von Philosophie und Religion dahin bestimmt, daß jene nach Gott frage, diese seiner gewiß sei (S. 10), in der Gottesleugnung aber zugleich die Verneinung der Philosophie gefunden (S. 13). Die bedeutendsten Vertreter einer philosophischen Gotteserkenntnis: Plato, Aristoteles und Kant, werden dann (S. 15 ff.) miteinander verglichen; Kant habe erst die Grenzen des menschlichen Erkennens festgestellt, aber durch die praktische Vernunft das Ziel der Philosophie, Gott, erreicht (S. 21). Plato sei der Philosoph der griechischen, Aristoteles derjenige der römischen Kirche, Kant der des Protestantismus (S. 31 f.). Freilich bedarf das einer Ergänzung. Darauf weist zunächst Pfarrer Dr. Schnedermann, Die bleibende Bedeutung Immanuel Kants in einigen Hauptpunkten gezeichnet, Vortrag in der Jahreskonferenz der Geistlichen der Ephorie Leipzig II am 13. Juni 1904. Leipzig 1904, J. C. Hinrichs. 19 S. 50 Pf.) Er geht davon aus, Kants Kritiken in Zusammenhang mit dem neuen Geistesleben zu betrachten, das damals in Deutschland überall sich regte, zunächst in der schönen Literatur (S. 4), aber auch in Zusammenhang mit der früheren Aufklärungsphilosophie. Dieser habe auch Kant noch in manchen Zügen seinen Tribut entrichtet, noch nicht vermocht, wozu erst Hegel geholfen, aus dem geschichtlich Gegebenen die Gedanken eines höheren Ratschlusses zu erlauschen, sei aber ihrem auch sittlich erschlaffenden Dünkel eines unter dem Deckmantel des gesunden Menschenverstandes Empirisches und Rationales unklar vermengenden Wissens entgegengetreten und habe nach seinem eignen Wort durch Aufhebung des Wissens zum Glauben Platz bekommen (S. 6 f.). Freilich führt nun Kants Erkenntniskritik nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus; aber doch will Schnedermann ihre Bedeutung nicht auf die Vollendung des englischen Skeptizismus beschränken; sie habe vielmehr ins Reich der Ideen geführt, den spekulativen Trieb entbunden, aus ihnen auch die Wirklichkeit, Natur und Geschichte zu begreifen, damit aber auch die transzendente Einheit in irgend einer Weise zu erfassen, und, wenn dazu die

sinnliche Erfahrung nicht ausreicht, so habe schon Kant eine höhere Art der Erfahrung in der moralischen aufgewiesen und Schleiermacher diese ergänzt durch das religiöse Gefühl (S. 8 ff.). In der Tat hat Kant auch Humes Skeptizismus überwinden wollen, indem er die dem Geist eingeborenen Anschauungs- und Denkformen als allgemein und notwendig nachwies; zwar schienen sie ihm nur subjektiv notwendig zur Ordnung des sinnlichen Erfahrungsstoffs und in diesen von unserem Geist erst hineingetragen; aber darüber führt hinaus, daß Kant selbst ontologisch Dinge an sich voraussetzt, die doch neben unserm Geist Grund oder Ursache der Erscheinungen sind. Damit aber sind die Grundkategorien der Substanz und Kausalität auch objektiv notwendig, weil sonst überhaupt nicht Erfahrung möglich wäre, und daran haben nicht bloß die spekulativen Nachfolger Kants angeknüpft, sondern auch Herbart und Trendelenburg, und der Protestantismus darf diese Denker, die Kants Einseitigkeit ergänzen, zugleich mit ihm für sich in Anspruch nehmen. Endlich feiert Schnedermann (S. 11 ff.) die feste Begründung der Moral auf das von Kant als allgemein und notwendig erwiesene Prinzip des kategorischen Imperativs, seine rücksichtslose Klarlegung des radikalen Bösen und Forderung einer Umwandlung in der Gesinnung, erkennt aber auch unumwunden an (S. 16), daß er vom Standpunkt des Gesetzes noch nicht zu dem des Evangeliums, der doch der innerste Gehalt des Protestantismus ist, hindurchgedrungen ist; erst Schiller habe diesem evangelischen Standpunkt der Gotteskindschaft nähergeführt durch das Ideal der schönen Seele, die nicht bloß aus Achtung vor dem Gesetz, sondern aus freier Neigung es erfüllt und schließlich nicht mehr anders kann, weil das Gute ihr Charakter, ihre andere Natur geworden. Doch, wie der Protestantismus auch das Gesetz als den unentbehrlichen Zuchtmeister auf Christus gewürdigt hat, so behält auch Kants kategorischer Imperativ seine bleibende Bedeutung. Dazu läßt sich fragen, ob nicht Kant auch das Christentum wenigstens als das vollkommene Gesetz der Freiheit im Sinne des Jakobus erfaßt und sogar ein tieferes Verständnis der paulinischen Stellvertretungslehre angebahnt, ob er nicht gerade darin der Fortsetzer des echten Protestantismus ist, daß er sich nicht bloß bei dem äußerlichen Fürwahrhalten des empirisch Überlieferten beruhigt, sondern es in ein innerliches Erleben umzusetzen sucht, und nur seine erkenntnistheoretischen Bedenken ihn hinderten, dem Christentum wie nach seiner transzendentalen so auch nach seiner historischen Seite und ihrem Zusammenschluß in der Person Christi noch mehr gerecht zu werden. Solche Fragen hat eingehend und aus umfassendsten Gesichtspunkten erörtert Prof. Dr. Ernst Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. (Berlin 1904. Reuther & Reichard. 134 S., 3 Mk.). Schon das Vorwort gibt dieser Schrift ein aktuelles Interesse durch die Bezugnahme auf die Anknüpfung der Theologie an Kant in Ritschls Schule und die Frage nach der Verwendbarkeit des modernen, aber auch schon bei Kant sich findenden Entwicklungsgedankens für die historische und systematische Theologie. Das ungemein inhaltreiche Buch,

das hier nicht exzerpiert, sondern nur zum Studium dringend empfohlen werden kann, gliedert sich in folgende größere Abschnitte: 1. Die Darstellungen von Kants Religionsphilosophie (bis S. 20). 2. Kants Ausgangspunkt für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Geschichte (bis S. 37). 3. Der Kompromißcharakter der Hauptschrift (bis S. 75). 4. Die eigentliche Lehre Kants. Da ein Inhaltsverzeichnis fehlt, ist noch darauf hinzuweisen, daß dieser Schlußabschnitt nach Kants Unterscheidung sich weiter gliedert in seine anthropologisch-kausale Geschichtsbetrachtung (bis S. 100), in seine kritisch-regulative oder systematische (bis S. 118), endlich in die von Kant allerdings nur als wahrscheinliche Hypothese hingestellte metaphysisch-spekulative. Die kürzeste und schlagendste Formel für Kants Stellung zum Kirchenglauben wird (S. 131) in seinem Satz gefunden: „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration." Tröltsch findet die Ergänzung in dem Kant überhaupt noch fremden Begriff des Individuellen bei Schleiermacher, aber wehrt den Vorwurf der Geschichtslosigkeit von Kant ab, der vielmehr mit Aufgabe der Quasi-Historie des Wunders und mit historischer Kritik die Einverleibung der Heiligen in die allgemeine Religionsgeschichte begonnen habe (S. 133 f.). Bilden die besprochnen drei Schriften, die sich unmittelbar auf Kant beziehen, einen harmonischen Akkord zu seiner Säkularfeier, so soll hier doch noch für die Würdigung Kants in der Gegenwart eine vierte angereiht werden, die nicht sowohl über ihn historisch-kritisch referiert als vielmehr auf dem von ihm gelegten Grunde weiterbaut, sich zunächst an seine Kritik der praktischen Vernunft anschließt, aber diese ergänzt durch einen systematischen Aufbau der Ethik im Rahmen seiner Religionsphilosophie und Heranziehung der Geschichte. Diese schätzenswerte Berührung der ethischen Wissenschaft gibt Lic. Dr. Wilhelm Koppelmann, Oberlehrer in Leer, Kritik des sittlichen Bewußtseins vom philosophischen und historischen Standpunkt. (Berlin 1904, Reuther und Reichard, 385 S., 6 Mk.). Die Kritik richtet sich hier vorzugsweise gegen die in der Gegeuwart weit verbreitete Wohlfahrtstheorie (Kap. 1 bis S. 72). Sodann wird die Ethik unter dem Gesichtspunkt des guten Prinzips ausgeführt als Vernunftgemeinschaft auf dem Gebiet zuerst der erkennenden, dann der anwendenden Vernunft mit der Grundpflicht der Wahrhaftigkeit und der Liebe als Ziel (Kap. 2 bis S. 153). Danach wird die geschichtliche Entwicklung des sittlichen Bewnßtseins dargestellt, schön zuerst die Allgemeinheit und Unveränderlichkeit des Bewußtseins der Grundpflicht festgestellt, dann die Abhängigkeit der Gestaltung der sekundären Pflichten von den historischen Verhältnissen verfolgt; daran schließt sich eine Geschichte der Familie, des Staats, des Völkerrechts, des Verhältnisses von Recht, Sitte und Moral (Kap. 3 bis S. 227). Nun folgt die theoretische Behandlung des bösen Prinzips mit Entartung des Trieblebens zu Genuß- und Ehrsucht als Quelle des Bösen, das sich durch die Menschheit verbreitet und in Selbstsucht vollendet (Kap. 4 bis S. 297). Der Kampf des guten und des bösen Prinzips wird (Kap. 5) zugleich durch die Geschichte verfolgt bis zum Sieg des Guten in seinem Zusammenhang mit der Religion (S. 346).

Den Beschluß macht die Person und Ethik Jesu als „die reinste, konsequenteste und höchste Entfaltung des in jedem Menschen wirksamen sittlichen Grundprinzips“ (S. 385). Die systematische Kraft des Verfassers, von Kant aus auch die Geschichte mit der Theorie der Ethik zu verbinden, verdient volle Anerkennung.

In Dr. Bruno Bauch, Privatdozent der Philos. an Univ. Halle, Luther und Kant (Berlin, Reuther und Reinhard, 1904. 4 Mk.) zeigt ein Fachphilosoph, der mit Vaihinger die Zeitschrift Kantstudien herausgibt, welche Würdigung die von Kant beeinflußte neuere Philosophie auch dem Wittenberger Reformator zuteil werden läßt, schon durch den Hinweis auf Arbeiten von Dilthey (S. 7 ff.) und Paulsen (S. 11 f.), dann durch die eigne Vergleichung. Diese gestaltet sich sachgemäß so, daß die zu vergleichenden Geistesheroen zuerst für sich vorgeführt werden, aber nach den Seiten, wo sie überhaupt vergleichbar sind und konvergieren. Teil I stellt daher die für die Vergleichung in Betracht kommenden sittlich-religiösen Anschauungen Luthers heraus mit reichlichen Belegen aus seinen Schriften in 3 Kapiteln: vom Glauben für sich (bis S. 42), vom Glauben und den Werken (bis S. 64), von der Persönlichkeit und der sittlich-religiösen Gemeinschaft (bis S. 91). Dann folgen in den zwei ersten Kapiteln von Teil II Kants ethische (bis S. 127) und religions-philosophische Prinzipien (bis S. 143). Das Schlußkapitel zieht in acht Paragraphen den Vergleich. Man darf bei dem Resultat nicht außer acht lassen, daß es sich eben nur um das Vergleichbare handelt, wobei allerdings die Übereinstimmungen vielfach schlagend dargelegt sind. Die Besprechung in der deutschen Literaturzeitung Nr. 3 erinnert aber an parallele Stellen aus Altertum und Mittelalter. Das ist eine Mahnung zur Unterscheidung von Gesetzesideal und Erfüllung; Luther zeigt auch den Weg, auf dem man fortschreitend zu dieser gelangen kann, mit den stärksten, aller philosophischen Reflexion überlegenen Motiven.

Dr. Heinr. Romundt, Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte (Gotha, E. F. Thienemann, 1905. 2 Mk.). Dieser unermüdliche Kantforscher sucht hier in das Verständnis seines Meisters und zwar dessen grundlegender Vernunftkritik einzuführen durch Rückgang auf deren Entstehung. Dem gemäß wird Kants Auffassung der Kausalität in seiner Auseinandersetzung mit Hume, dessen skeptische Konsequenzen aus dem Empirismus ihn zu neuer Untersuchung darüber angeregt, in den Vordergrund gestellt und bildet den Hauptinhalt des Buchs, von dessen zehn Kapiteln das zweite bis zum achten (S. 5—42) ihr gewidmet sind. Es war dies um so mehr geboten, da selbst so namhafte Philosophen wie Paulsen und Stein den englischen Verstandeskritiker gegen Mißverständnisse des deutschen Vernunftkritikers in Schutz genommen haben, auf deren Einwände sogar noch weit mehr hätte Bezug genommen werden müssen, als es S. 27 ff. geschehen ist, wogegen die unverhältnismäßig lang gewordenen zwei letzten Kapitel (S. 42—112), die sich bis auf die praktische Vernunft und Religion erstrecken, so Schätzenswertes sie auch enthalten, schon zugunsten des Ebenmaßes hätten gekürzt werden können.

Das nur formale Zugeständnis, Kants Mangel bestehe in den von ihm selbst bedauerten Schwächen seiner Darstellung (S. 31 ff.), genügt nicht. Es mußte, wenn nicht Hume Recht behalten soll, namentlich gegen Stein (in „Zukunft", Aug. 1904) gezeigt werden, daß unser Denken nicht bloß eine nach Kategorien sich und den Erfahrungsstoff ordnende Phantasietätigkeit ist; hier liegt eben die Achillesferse des Kantischen Kritizismus, nicht bloß, sofern mit der Kausalität auch die Wahrnehmung und Realität der Außenwelt in Frage gestellt ist, sondern auch das Recht dahinfällt, unsere eigne Selbsttätigkeit und unsern einheitlichen Ichgedanken für objektivreal zu nehmen, wobei dann auch die praktische Vernunft und Religion imaginär wird. Kant hat zwar, wie auch Eucken in der Revue de Métaphysique et de Morale 1904 betont, ein Neuland entdeckt in den apriorischen Elementen unseres Bewußtseins, aber sie noch nicht genügend mit den Erfahrungselementen zu verknüpfen vermocht. Dies ist erst, allerdings auf dem von Kant gewiesenen Pfade, Schleiermacher gelungen durch Rückgang auf die gemeinsame Wurzel im unmittelbaren Selbstbewußtsein, das aller Selbsttätigkeit in Denken und Wollen zugrunde liegt, darum aber nicht selbst Phantasieprodukt sein kann.

Wie Romundt, ist Ludwig Goldschmidt, Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kant-Ausgabe der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, ein Protest (Gotha, E. F. Thienemann, 1904. 2,40 Mk.) auf Grund genauester Kant-Kenntnis, darauf bedacht, den ursprünglichen echten Sinn Kants zu wahren gegen Mißdeutungen seitens der verschiedensten philosophischen Richtungen, die sich (S. 5) doch alle auf ihn berufen. Wie man auch über Kants Standpunkt urteilen möge, immer wird die erste und nötigste Frage sein, welches derselbe in Wirklichkeit war. Die erste Abhandlung legt denselben zusammenhängend übersichtlich dar und verdient schon deshalb um so mehr Beachtung, da dieser den ganzen Kant umfassende Inhalt sich unter einem Titel versteckt, der sich erst S. 54 aufklärt beim Fortgang zu einer Verteidigung der Lesart „keine Privatmeinungen" als echter gegen die Hartensteins und der neuen akademischen Ausgabe: „reine Privatmeinungen". Das führt dann über zur zweiten Abhandlung (S. 61—104), welche eine sehr scharfe Kritik der neuen Ausgabe und noch mehr ihres philosophischen Apparats enthält. Letzterer wird freilich dadurch noch nicht entwertet, wenn er manche Mängel zeigt; dann gibt eben das vorliegende Buch eine Ergänzung. Wie die Werke des Platon und Aristoteles mannigfach in Altertum, Mittelalter und Neuzeit kommentiert worden sind, so hat sich auch eine reiche Kantphilologie entwickelt, zu der schon die von Goldschmidt neu herausgegebnen Marginalien Mellins gehören, in der aber auch sein vorliegendes Buch eine bedeutsame Stelle einnimmt.

2. Christentum und Kultur. So betiteln sich Vorlesungen, auf dem apologetischen Instruktionskursus zu Berlin gehalten von D. Dr. E. W. Mayer, Prof. d. Theol. an Univ. Straßburg (Berlin, Trowitzsch, 1905. 1,40 Mk.), ein zeitgemäßes Thema, das gleichzeitig andere Schriften behandeln. Wir führen sie hier nacheinander vor und fügen

noch mehrere an, die sich aus demselben Gesichtspunkt betrachten lassen. Wie weit derselbe reicht, zeigt sogleich das treffliche Buch Mayers, das den bescheidnen Untertitel „ein Beitrag zur christlichen Ethik" führt, aber im Vorwort auch hinweist auf den Zusammenhang mit der Apologetik, die das eigentümliche Wesen der Religion und des Christentums auch im Verhältnis zu den andern Gebieten des menschlichen Geisteslebens zu untersuchen hat. Freilich die Einleitung weist zwar der Kultur auch die Wissenschaft (vgl. S. 53 f.) zu, begrenzt aber das Thema auf das Verhältnis der christlichen Ethik zur Kultur, so daß die weitere christliche Weltanschauung nicht in Betracht kommt und andere neue Schriften zur Ergänzung herangezogen werden können. An die Einleitung knüpft Mayer eine geschichtliche Erörterung über die verschiedene Schätzung der Kultur innerhalb des Christentums und unterscheidet (S. 19) die neutestamentliche, die asketisch-mystische, die mittelalterlich-kirchliche, die protestantische, und bei dieser wieder die pietistische. Luthers Hinweis auf die schon von Gott bei der Schöpfung den Menschen angewiesenen Kulturaufgaben (S. 13 f.) ist übrigens auch zu verwerten für Jesu Stellung zu denselben. Er, der das Alte Testament nicht auflösen, sondern zur Erfüllung bringen wollte, wollte sicher auch das Grundgebot der Kultur in der Schöpfungsgeschichte so wenig aufheben als das andre der Ehe, abgesehen von individuellen Ausnahmen für einen höheren Beruf, zumal da die Kulturaufgabe an die Gabe des göttlichen Ebenbildes geknüpft war, das den Menschen über alle andern Geschöpfe erhebt und, wie zur Gemeinschaft mit Gott befähigt, bei Wahrung dieser doch auch mittelst der Kulturarbeit sich aktualisiert. Schön wird (S. 21 ff.) gezeigt, wie Luther auch ins Gebot der Nächstenliebe die Kulturaufgaben hineinnimmt. Auf die Frage (S. 29), ob es nach Jesu Sinn nicht bloß darauf ankomme, Gottvertrauen und Liebesgesinnung in den Menschen zu wecken, das andre gleichgültig sei, antwortet Vortrag 2 (S. 30), daß sie dazu auch des leiblich-geistigen Lebens in dieser Welt bedürfen, zu dessen Aufrechterhaltung die Kultur ein Mittel sei, weist aber auch auf die Erwartung des Weltendes (S. 32). Der Schlußvortrag (S. 40 ff.) lehrt die verschiednen Berufstätigkeiten aus dem Gesichtspunkt der Nächstenliebe betrachten, welche aber auch nötigt (S. 43 ff.), die aus dem Wesen der zu bearbeitenden Sache sich ergebenden Regeln zu berücksichtigen.

Paul Warberg, Religion und Kultur, zeitgemäße Betrachtungen eines katholischen Theologen (Würzburg, Stahel, 1905. 1.50 Mk.), stellt laut Vorwort die Anschauungen des Tübinger Moralprofessors Franz Xaver von Linsemann zusammen, der 1898 als erwählter Bischof von Rottenburg starb, mit nicht deutlich geschiedenen allgemeinen Betrachtungen in seinem Geist, mit dem Bestreben, Frieden zu stiften, aber mit Sorgen über die möglichen Folgen, weshalb der Verfasser unter einem Pseudonym sich birgt; sein Plan sei von höherer Stelle angeregt; doch fehlt das bischöfliche Imprimatur. Das Buch ist ein Fühler, wie weit Reformen in der katholischen Kirche möglich seien, damit sie als fortschrittführende Kulturmacht gewürdigt werde, beginnt mit Klagen, daß es daran fehlt, und versucht Abhilfe mit allerlei Besserungsvorschlägen, die nach einem

allgemeinen Abschnitt über gegenseitige Bestimmung von Religion und Kultur (bis S. 28) namentlich hervortreten in Abschnitt 2: „Hemmungen und Ausgleich zwischen Religion und Kultur", welcher in 11 Kapiteln sich auf Fortschritt, Forschung, Tätigkeit, Bildung, Kulturfreundlichkeit, Individualität und Charakter, Selbständigkeit, Ringe und Richtungen, Freiheit und Grenzen derselben sich bezieht. Daß sich mit sehnsüchtigem Rückblick auf die Blüte katholischer Kultur nach dem Tridentiner Konzil (S. 124) ein unerquicklicher Eindruck vom Protestantismus dieser Zeit (S. 25) verbindet, muß teils dessen mangelhafter Kenntnis, die z. B. von der Blüte des evangelischen Kirchenliedes nichts weiß, teils dem Bestreben, mit den Reformvorschlägen durch Betonung der älteren katholischen Art durchzudringen, zugute gehalten werden.

Paul Graue, Pastor an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin, Unabhängiges Christentum (Berlin, Alex. Duncker, 1904. 2 Mk.), erörtert frisch und anziehend die Freiheit des Christenmenschen den Bedürfnissen unserer Zeit und Kultur entsprechend, zuerst die freie Persönlichkeit (bis S. 37). Sie wird sogleich geltend gemacht gegenüber dem mechanischen Fatalismus, der ästhetischen Verzücktheit, dem spekulativen Begriffsformalismus und der pantheistischen Mystik, aber auch das rechte Maß der Freiheit gefordert gegenüber deren Mißbrauch durch einen falschen, bloß negativen oder subjektiven Protestantismus. Das Wesen der freien Christen wird schön (S. 9) gefunden in der wiedergeborenen Kindlichkeit, die das Gesetz nicht mehr als Last und Schranke empfindet, sondern im Guten als seinem Lebenselement atmet. Auch der Glaube soll kein bloß traditioneller bleiben, sondern persönlich werden (S. 17), sich individuell ausgestalten wie die Sittlichkeit (S. 21), zugleich aber in Liebe auf Entfaltung und Zusammenschluß der Individualitäten zu gegenseitiger Ergänzung gerichtet sein (S. 23 f.). Abschnitt 2 ist dann speziell dem Thema: Christentum und Kultur gewidmet (S. 38 ff.). Er zeigt zuerst das Christentum als Gottesgemeinschaft hinausgehend über die Welt, sie überwindend, von ihren Schranken befreiend, aber auch (S. 42 f.) gerade in der freien Weltkultur positive Werte und Güter intellektueller, ethischer, ästhetischer Art anerkennend, die, insbesondere die ethischen, Voraussetzung und Anknüpfungspunkte für die Gestaltung der höchsten Gemeinschaft, des Reiches Gottes sind (S. 43 f.). Doch auch nicht einseitigem Praktizismus wird das Wort geredet, sondern eine den Geist in sein Herrscherrecht einsetzende Metaphysik gefordert (S. 58) und eine in den Dienst der Menschenbildung tretende Kunst (S. 65). Abschnitt 3 (S. 76 ff.) löst das Problem der Theodizee aus dem Gesichtspunkt der Freiheit und zeigt in Gottes nicht bloß strafender, sondern mitfühlender, kämpfender, erlösender Liebe zur Verwirklichung unserer Bestimmung für die Ewigkeit die abschließende Lösung (S. 100 f.). Von dem allen wird im Schlußabschnitt (S. 114 bis 160) eine Anwendung gemacht auf die religiösen und kirchlichen Gegenwartsfragen mit vielen schätzenswerten Winken für die Predigt nach Inhalt und Form, für die geistliche Praxis überhaupt, aber auch für die verschiedenen Richtungen, die ja hierüber verschieden urteilen werden,

obgleich der Verfasser auch an der eignen des Protestantenvereins eine freimütige Selbstkritik übt.

Dr. med. Robert Lehmann, Religion und Naturwissenschaft, ein offnes Wort an die gebildeten Deutschen aller Stände (Straßburg, Karl Bongard, 1905. 1 Mk.) ist eine namhafte, ausgezeichnete Antwort eines Fachmanns auf Häckels und Ladenburgs Überschreitungen ihres Gebiets, führt zugleich sachlich ein in den ganzen Umfang der Naturwissenschaften und ihrer Fragen, aber zeigt auch, wie diese Fragen noch keineswegs ihre abschließende Lösung gefunden, überall Raum lassen für die christliche Weltanschauung, ja sich letzthin nur in deren Sinn beantworten lassen.

Friedrich Paulsen, Prof. an der Univ. Berlin, Einleitung in die Philosophie, 13. Auflage (Stuttgart-Berlin, Cotta, 1904. 4,50 Mk.), ist nicht nur durch Vielseitigkeit und gefällige Darstellung, sondern auch durch Betonung der sittlich-religiösen Werte vielen ein Führer geworden. Bei Vorführung der Probleme an der Hand der Geschichte gliedert sich das Buch nach der alten Einteilung in Physik, Logik und Ethik; dabei ist die Physik zugleich zur Metaphysik erweitert (Buch I bis S. 362), die Logik zur Erkenntnistheorie (Buch II bis S. 451) und die Ethik nach mancherlei schon vorausgehenden Hinweisen wenigstens in ihren Grundfragen mit einem Anhang (S. 452—461) bedacht, da sie Paulsen in einem zweibändigen Werk besonders ausgeführt hat. Freilich, da er bei der Verbreitung der Einleitung von weitgehenden Änderungen Abstand nahm (S. XIV), haften ihr noch manche Mängel von ihrer Entstehung her an, die sich aus der Anknüpfung an die damalige empiristische Zeitströmung erklären; doch mit Recht darf der Verfasser seiner Freude über den eingetretnen Umschwung Ausdruck geben (S. XVI), hat er doch selbst dazu mitgewirkt, auch durch seine weitere Kantforschung, die auch in der Vernunftkritik eine Richtung auf eine positive, allerdings nur hypothetisch angedeutete Methaphysik aufgezeigt, wodurch die Kluft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft verringert, ja die Möglichkeit einer Ausfüllung gegeben ist. Da von diesem höheren Standpunkt, dem die Einleitung schon zustrebt, sie selbst jetzt betrachtet werden muß, so erscheint manches, was früher zu Ausstellungen Anlaß gab, in anderm Lichte; wenn die Ausführungen noch nicht überall als abschließend gelten können, so regen sie doch gerade zu eignem Denken in hohem Grade an und zeigen auch den Theologen theoretische und praktische Probleme, an denen sie zu arbeiten haben; ganz besonders wird die pantheistische Form der Gottesidee bei Paulsen (S. 255 ff. 278 ff.) zum Widerspruch reizen; doch ist es mit bloßem Widerspruch nicht getan; sie muß wissenschaftlich in eine höhere Form überführt werden, wozu allerdings eine empiristische Metaphysik nicht ausreicht, sondern auch von spekulativen Philosophen und Theologen des vorigen Jahrhunderts bei aller Ergänzungsbedürftigkeit noch viel zu lernen ist.

Dr. Hans Vaihinger, Prof. an der Univ. Halle, Nietzsche als Philosoph, 3. vermehrte, billige Ausg. (Berlin, Reuther & Reichardt, 1905. 1 Mk.), hat bereits sehr klärend über den so verschieden

beurteilten unglücklichen Denker gewirkt, sucht (S. 13) seine Philosophie genetisch zu begreifen und findet (S. 45, 56) den Kern derselben in einem unter Einfluß des Darwinismus positiv gewendeten Schopenhauerianismus.

Dr. August Deutsch, Neue Weltanschauung, neue Religion (Leipzig, Rich. Wöpke, 1904. 1,20 Mk.). Diese neue Weltanschauung ist Häckels Monismus (S. 11), die neue Religion faßt Gott nur als die ewige Weltordnung (S. 26). Wäre es dem Verfasser um ernste Begründung zu tun, so würde er sich den puristischen Witz gespart haben S. 15: „Erdkundenstunde, auf deutsch Geographiestunde genannt". In seinem blinden Eifer für Deutschtum schreibt er auch S. 35: „Eine Sprache, Ein Volk, Ein Kaiser und Ein Gott" und dichtet S. 27: „Wir fürchten nur den deutschen Gott, der (18)70 sich bewährte." Den Patriotismus in Ehren, aber auch das Christentum, dem das deutsche Volk seine Kultur mitverdankt!

Joseph Kohler, Der Geist des Christentums (Berlin, C. A. Schwetschke, 1904. 1.20 Mk.). Der Inhalt ist religionsvergleichend, aphoristisch, doch in gewählter Sprache. Nach Proben aus der altindischen und chinesischen Theosophie folgen (S. 11 ff.) Parallelen aus Meister Ekkehart und Tauler, dann (S. 16 ff.) Beispiele animistischer Allbeseelung bei Naturvölkern und (S. 19 f.) im Bereich der Kunst. Daran schließt sich (S. 21 f.) eine Abwehr von Feuerbachs Umdeutung der Gottesidee in eine Personifikation der Menschheit. Der Theismus wird (S. 24) als eine höhere Stufe gegenüber dem polytheistischen Pantheismus anerkannt, aber bei Trennung von Gott und Welt nicht als die höchste (S. 26), die das Christentum als Religion der vereinigenden Liebe ist; doch die eine historische Menschwerdung Gottes will sagen, daß in jedem Augenblick die Gottheit zu uns herabsteigt, wo wir die Schranken des Einzelwesens übersteigen, in jedem Gedanken der Liebe, worin wir alle umfassen (S. 30 ff.). Das ist gewiß ein schönes, aber, wenn nicht die Liebestat des persönlichen Gottes, der sich in Jesus mit der Menschheit aufs innigste verbunden, festgehalten wird, verschwommenes Ideal, zu dessen Verwirklichung im Leben es auch wenig hilft, wenn gar die katholische Transsubstantiation empfohlen wird als ein Mittel zur Versenkung des Gemüts in das Göttliche (S. 41, 48 f.). Wie nahe liegt doch hier ein Zurücksinken in fetischistischen Pantheismus!

Gertrud Prellwitz, Der religiöse Mensch und die moderne Geistesentwicklung (Berlin, C. A. Schwetschke, 1905. 3 Mk.) Diese sieben Vorträge steigen stufenweise auf zu einer religiösen Weltanschauung, die (S. VI) „mit klaren, reinen Gedanken das Schauen des allgegenwärtigen Gottes verbinden will." Als Grundlage wird freilich der Monismus festgehalten, doch soll das Eine die Natur sein nicht im Gegensatz zum Geist oder zu Gott (S. 30). Zunächst ergeben sich aber doch die Unterschiede von körperlicher und geistiger, dann weiter von göttlicher Natur, und um ihr Zusammensein und Zusammenwirken zu begreifen, reicht das bloße Wort Natur oder Alleinheit nicht aus. Es führen auch S. 31 ff. teleologische Betrachtungen weiter, und S. 82 spricht „die Idee

der Natur (d. h. der ideale Mensch als Zweck und Ziel der Naturentwicklung) im Herzen als sittliche Stimme". Weiter, „ein unbewußter Gott ist Unsinn; keine Art der Begrenztheit aber darf der ringende Gedanke in Gott dulden; Gott ist daher die Allpersönlichkeit oder der Allseiende ist lebendige Gottpersönlichkeit" (S. 88 f.). Noch weiter führt S. 98: „Der Gottesgeist ist nicht unterschiedslose Einheit; wie sollte er denn bewußt sein?", und wenn es ebenda heißt, die Seligkeit bestehe im Aufgehen in Gott, so nach 2 Seiten: „Unser Tod ist ein Übergang zu ewiger Lebensentwicklung unserer Individualität. Die Seele verlieren, sie finden in Gott und so den Frieden gewinnen, der höher ist als alle Vernunft, das lehrte Jesus nicht nur, sondern erfüllte es" (S. 101), und was dann weiter über Jesus ausgeführt wird, ist so vortrefflich, daß man's in dem Buche selbst lesen muß; es ist bei aller Unabhängigkeit von der kirchlichen Lehrform eine lebendige Anschauung von Christi Person und Werk, die das Ganze krönt.

Julius Hans, Stadtpfarrer und Senior in Augsburg, Religiöse Fragen, drei Vorträge (Augsburg, Schlosser f. Schott, 1904. 1 Mk.), behandelt in Vortrag 1 auch eigens das Thema Religion und Kultur. Er bestimmt zuerst, in geschichtlich apologetischer Weise aufsteigend vom Niedern zum Höhern, die Religion nach Ursprung und Wesen als Suchen und Finden Gottes, Verkehr des Menschen mit Gott zum Zweck des vollen menschlichen Lebensglücks, gefordert durch menschliche Bedürfnisse, ermöglicht und verwirklicht durch göttliche Offenbarung (S. 16). Das Glück ist freilich auf der höchsten Stufe nicht Selbstzweck; dies ist vielmehr die Ehre Gottes und Gemeinschaft mit ihm als höchstem Gut, wovon unsere Beseligung erst die Folge. Sonst sind die Ausführungen recht ansprechend. Als Kultur faßt dann der Vortrag alles zusammen, was das Menschengeschlecht erstrebt und geleistet hat, um sich herauszuarbeiten aus Rohheit und Barbarei zur Gesittung und Bildung, sowie zur Erleichterung der Lebensbedingungen. Die Religion wird dann (S. 17) selbst als einer der bedeutendsten Kulturfaktoren aufgewiesen, aber auch ihr die Kultur überragender Wert aus ihrem Wesen gefolgert (S. 19) und das normale Verhältnis beider dahin ausgedrückt (S. 22): „Beide miteinander verbunden; aber die Religion steht voran, muß die Richtung bestimmen und das Ziel setzen." Vortrag 2 vom Glauben und Wissen bestimmt ihr Verhältnis nicht als einen quantitativ verschiedenen Grad von Gewißheit, sondern als eine Verarbeitung qualitativ verschiedner Erforschungsgebiete (S. 25 f.), ohne künstlich trennen zu wollen, was vielfach in einander greift, zumal in Bildung einer Weltanschauung (S. 27 ff.). Vortrag 3 über Gott und Welt hält fest an der Denkbarkeit Gottes als Persönlichkeit ohne Beschränkung auf Grund einer Selbstunterscheidung (S. 52), zeigt, daß die Gesetzmäßigkeit des Naturverlaufs seine Einwirkung so wenig ausschließt als die unsrige (S. 54—58), daß in Gottes Wesen aber auch ewige Notwendigkeiten liegen und den Notwendigkeiten in der Natur zugrunde liegen, welche der Nährboden für die Entwicklung der Geisteswelt sind (S. 68 f.), und schließt damit ab, daß Gott über der Welt, aber zugleich in der

Welt ist, demgemäß in Natur und Geschichte sich wirksam erweist (S. 68 f.).

Dr. Fr. Walther, Stadtpfarrer in Stuttgart, Der Zusammenhang zwischen Verstandesentwicklung und Religion (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1904. 2 Mk.), charakterisiert (S. 7) die christliche Denkweise nach dem am allgemeinsten anerkannten Merkmal als Vertrauen zu einer weltregierenden Macht, erkennt die Beteiligung des Gefühls an, will aber die Religion nicht ganz in dasselbe verweisen (S. 10); das Christentum sei auch eine theoretische Lehre, bei der es auf Wahrheit ankomme, ohne die das Empfinden nur betrügerisch erschlichen wäre; das Mißtrauen gegen die Vernunft richte sich nur gegen eine die persönlichen Bedürfnisse mißachtende Art der Vernunft (S. 12). Unser Denken und Tun gehe zunächst auf eine normale Befriedigung unserer leiblichen Bedürfnisse aus und operiere bei dem Wechsel derselben nur mit relativen Werten, könne aber auch keine rein sachlichen Aussagen machen bloß aus Begriffen heraus (S. 15 f.). Anderseits sei aber durch die Sinneseindrücke bloß der Anstoß für unser Erkennen gegeben; was aus diesem Anstoß werde, hänge von den Begriffen ab, die wir in uns tragen (S. 19). Unser Denken suche das Unbekanntere stets mittelst des Bekannteren auszudrücken, zu verstehen und zu werten (S. 21). Wie die vitalen Interessen der Ausgangspunkt, so seien die vitalen Begriffe der Ausdruck des Wertes, den alles Wahrgenommene für unser Dasein hat, wobei aber jenes nicht in der Verbindung belassen wird, in der es wahrgenommen wurde, sondern seinem zufälligen Zusammenhang entnommen in unser Begriffsnetz eingefügt wird (S. 23), das sich zur platonischen Ideenwelt erweitert und vertieft (S. 24 f.). Doch es soll für die richtige oder wahre Erkenntnis genügen, daß sie die Erscheinungen wertet zur Befriedigung unserer verschiedenartigen Bedürfnisse, indem jedem Ding ein in der Weise eingeschränkter und bestimmter Wert zugemessen wird, daß darüber andere Werte weder verkürzt noch überschätzt werden (S. 33). Das genügt aber doch noch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit im höchsten Sinn, ein Platon hatte das Bedürfnis, auch die Dinge an sich zu erkennen, und wenn dies auch nur annähernd möglich ist aus ihren Beziehungen zu uns, so kann doch die psychologische Wahrheit, zu der Walther trefflich den Weg weist, durch eine weitere Erkenntnistheorie auch wissenschaftlich in ihrer Objektivität gesichert, zur metaphysischen erhoben werden.

Prof. Dr. F. Schumann, Bericht über den 1. Kongreß für experimentelle Psychologie in Gießen vom 18. bis 21. April 1904 (Leipzig, Joh. Ambr. Barth, 1904. 4,50 Mk.). Wie wenig man die Experimentalpsychologie unterschätzen darf, wie weit ihr Gebiet sich erstreckt, zeigen die vorliegenden Verhandlungen mit der Gliederung in Individualpsychologie (S. 3 ff.), Psychophysiologie der Sinne (S. 6 ff.), Gedächtnis (S. 46 ff.), Verstandestätigkeit S. 50 ff.), Bewußsein und Schlaf (S. 72 ff.), Ausdrucksbewegungen und Willenstätigkeit (S. 80 ff.), Gefühl und Ästhetik (S. 91 ff.), Kinderpsychologie und Pädagogik (S. 98 ff.), Kriminalpsychologie (S. 115 ff.),

Psychopathologie (S. 121 f.). Das dem Experiment zugängliche Gebiet ist keineswegs bloß das Grenzgebiet von Physiologie und Psychologie. So gelangt Külpe in seinen Versuchen über Abstraktion zur Definition derselben als Prozeß, durch den das logisch oder psychologisch Wirksame von dem logisch oder psychologisch Unwirksamen geschieden wird (S. 67), Ed. Claparède zur Auffassung des Schlafs nicht als einer einfachen Funktionsunterbrechung, sondern als einer positiven Funktion, eines Instinkts, der eine Funktionsunterbrechung zur Folge hat: wir schlafen, nicht weil wir vergiftet oder erschöpft sind, sondern um der Vergiftung und Erschöpfung nicht zu unterliegen (S. 77). Elsenhans zeigt, daß sich Gemeingefühle nicht bloß durch Teilnahme am Generalisationsprozeß der Vorstellungen bilden, sondern auch unmittelbar aus mehreren Einzelgefühlen und umgekehrt von großer Bedeutung sind für den Vorstellungsverlauf (S. 91), was wichtig ist für das Verständnis des religiösen Abhängigkeitsgefühls, ebenso die Untersuchung von H. Siebe über Einfühlung; ein musikalisches Kunstwerk werde mittelst der Stimmung, die es weckt, ein Moment des eignen Gefühlszustandes (S. 92). K. Marbe behandelt den Rhythmus der Prosa (S. 95 ff.), beachtenswert für die Predigt wie auch die mnemotechnischen Mitteilungen S. 46 ff. Endlich ist von allgemeinstem Interesse und zugleich für etwaige schulamtliche Tätigkeit des Geistlichen besonders wichtig der Abschnitt über Kinderpsychologie und Pädagogik. Hier klagt W. A. Lay über Hemmung körperlicher und geistiger Entwicklung der Schulkinder durch Überspannung der Lehrziele, Überlastung der Lehrpläne und unpsychologisches Lehrverfahren, das vielfach bei nachher bedeutenden Männern ihre besondre Begabung verkannt hat (S. 104). Ebenso trefflich verfolgt W. Stern die Stufen kindlicher Sprachentwicklung (S. 106 ff.). Endlich gibt Marie Borst lehrreiche Winke für Erziehung der Kinder zu zuverlässigen Aussagen (S. 115 ff.). Die Proben werden genügen, zu zeigen, welches Interesse auch das Christentum an dieser, wie es im Eingang des Berichts heißt, noch jungen Wissenschaft hat.

2. Parerga.

Howard, Neue Berechnungen über die Chronologie des Alten Testaments und ihr Verhältnis zur Altertumskunde (Bonn, Schergens. 7,50 Mk). mit einem Vorwort D. Rupprechts, der versichert, daß Howard der ganzen christlichen Gemeinde hier einen Dienst zur Stärkung ihres „Glaubens an die Schriften der Propheten von Mose an“ tun will; daß H. „auf die Torheit den Finger gelegt hat, den heidnischen Prahlhansen und Lügnern mehr zu glauben als den heiligen, gotterfüllten Propheten Israels“ (auch in Sachen der Chronologie). Die „bisweilen etwas schwierige Sprache“ und die „individuelle“ (soll heißen: willkürliche) Orthographie machen das Buch noch weniger anziehend. Man kann im „Glauben“ sich mit dem Verf. ganz eins wissen und doch seine Methode samt Ergebnissen für völlig verfehlt halten. — Die Psalmen (Freiburg, Herder. 1,80 Mk.), eine „sinngemäße“ Übersetzung, daher nicht getreu, geschweige genau, die für kirchliche oder privatandachtliche Zwecke der katholischen Kirche hergerichtet ist. Die Übersetzung, die meist ein jambisches Versmaß anstrebt, ist an manchen Stellen ebenso wohllautend wie wohlgelungen, zum Teil auch willkürlich oder unrichtig. — Feyerabend, Hebräisches Taschen-

wörterbuch (Berlin-Schöneberg, Langenscheids. 2 Mk.) berücksichtigt nur „die gelesensten Teile des Alten Testaments“ (ein sehr dehnbarer Begriff), so daß selbst Amos und Hosea fehlen. Daß es für die meisten Universitätsstudierenden, wie Verf. hofft, ausreiche, wollen wir nicht glauben. Ein kurzes, deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis wäre doch auch vonnöten gewesen. Ein des Alten Testaments ernsthaft beflissener Theologe kann mit dem Büchlein nicht viel anfangen. Immerhin ist der billige Preis und die Handlichkeit anzuerkennen. — Mayer, Geistliche Weihestunden (Leipzig, Strübig. 1,80 Mk.): 30 nach Form wie Inhalt schöne Predigten unsers Mitarbeiters, der es, wie selter einer, versteht, Biblizität und Ökumenizität, Knappheit und Klarheit, Ernst und Wärme in seinen homiletischen Darbietungen zu vereinigen, so daß diese Predigten im Vollsinn des Worts „Evangelische Zeugnisse“ heißen dürfen. — Stuhrmann, Die religiösen Bewegungen der Gegenwart (Elberfeld, westdeutscher Jünglingsbund. 25 Pf.) zeichnet in einem Vortrag vor Jünglingsvereinen ein Schauerbild der Gegenwart von dem Standpunkt aus: „Die Kirche läßt jedem völlige Freiheit, zu gehen oder zu bleiben. Aber sie kann und muß von denen, die zu ihr halten, verlangen, daß sie das kirchliche Glaubensbekenntnis als gemeinsamen Ausdruck ihres Glaubens festhalten, mögen es Lehrende oder Lernende, mag es auf der Kanzel oder unter der Kanzel sein“ (S. 12). Viel Verständnis für fremdartige Geistesbewegungen tritt nicht hervor, und ob Jünglingsvereine hier das rechte Publikum waren? Die Glaubensplerophorie allein tut doch auch nicht alles. — Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts (Kassel, Röttger. Das Heft 1 Mk.) hat in Heft 5 das ehemalige Kurfürstentum Hessen, in Heft 6 das Großherzogtum Hessen behandelt. Vgl. dazu St. 1904, S. 364). — Schrenk, Pilgerleben und Pilgerarbeit (ebd. 2,25, geb. 3 Mk.) ist eine Selbstbiographie des bekannten, gesegneten Evangelisten, die allen seinen Freunden willkommen sein wird. — S. Keller, Lebendige Worte (ebd. 3, geb. 3,50 Mk. 6.—9. Tausend), die zweite, veränderte Auflage der täglichen Hausandachten des bekannten Evangelisten. — Helmolt, Weltgeschichte Bd. 7. 8 (Leipzig, Bibliographisches Institut. Je 10 Mk. geb.) behandelt aus der Feder von Historikern (Mayr, Tille, Adler usw.) und Theologen (Walther-Rostock) Westeuropa. Von der wirtschaftlichen Ausdehnung Westeuropas seit den Kreuzzügen ausgehend nimmt Bd. 7 Reformation und Gegenreformation eingehend (S. 141—306) und dann das abendländische Christentum sowie seine Missionstätigkeit kürzer (309—363) durch, um die soziale Frage (367—432) und die Entstehung der Großmächte (435—540) zu zeichnen. Bd. 8 schildert dann die Revolution und Napoleon nebst der Reaktion, darauf die staatlichen und gesellschaftlichen Neubildungen 1830—1850 (129—246), Italiens und Deutschlands Einigung (249—298), Politisches von 1866—1902 (301—378, beachte hier die ausgezeichnete, sachliche und maßvolle Charakteristik der drei ersten deutschen Kaiser, S. 347 f.), sowie Wissenschaft und Kunst usw. seit dem 16. Jahrhundert (381—582), um ein Schlußwort über die geschichtliche Bedeutung des Atlantischen Ozeans (585—610) zu geben. Die Eigenart und Vorzüge des Werks sind 1903, S. 468 ff., hinreichend charakterisiert; wir haben es mit einer Kulturgeschichte im genauen Sinn des Worts zu tun. Daher ist z. B. der 7jährige Krieg auf 3½ Seiten, wovon 2 Seiten allein auf das Jahr 1757 fallen, erledigt. Es ist hier nicht der Ort, über Einzelheiten zu rechten, doch sei noch darauf aufmerksam gemacht, wie Luthers Wirken — sehr lehrreich — zweimal, von Tille S. 245 ff. und von Walther S. 310 ff. beschrieben wird, und daß S. 270 statt Caulvin vielmehr Cauvin (der französische Name Kalvins) zu lesen ist. Auf weitere Einzelheiten und die Gesamtausführung gedenken wir

noch einmal genauer zurückzukommen, wenn erst das ganze Werk fertig vorliegt. — Nach langer Pause ist endlich auch der 5. Band erschienen. Es war eine äußerst schwer zu behandelnde Materie, die Geschichte Osteuropas, die den Band füllt: sie ist in der Geschichtsforschung stets stiefmütterlich behandelt worden. Zum erstenmal finden in einer Weltgeschichte hier auch die Balkanstaaten samt den Magyaren, Böhmen, Mähren rc. eine eingehende Behandlung. Im ersten großen Abschnitte, betitelt „Das Griechentum seit Alexander dem Großen", bespricht Scala den Hellenismus und die Weltstellung des Griechentums und zeigt dabei, was alles wir dem Kultureinfluß von Byzanz zu verdanken haben. „Die europäische Türkei und Armenien" aus der Feder Zimmerers, „Die Albanesen" von Pauli, „Böhmen, Mähren, Schlesien bis zur Vereinigung mit Österreich im Jahre 1526" von Bretholz, sowie „Die Geschichte des slowenisch und serbokroatischen Stammes" bearbeitet von Milkowicz reihen sich aneinander, während die im eigentlichen Osteuropa vereint gebliebene Masse der übrigen Slawen, der Russen, Polen rc. von Prof. Milkowicz im Schlußkapitel behandelt werden. Der 5. Band ist die erste eigentliche Geschichte der politischen Richtungen und kulturellen Strömungen Rußlands und Polens sowie ihrer Berührungen mit dem Westen. Bei dem Interesse, das heute das Slawentum, namentlich Rußland, beanspruchen darf, verdient er besondere Beachtung. — Herzog, 62 geistliche Weisen und Volksweisen in vierstimmigem Tonsatz für Gesang, Klavier und Harmonium (Gütersloh, Bertelsmann. 1,20 Mk.). — Rasch (Marie), Die heilige Elisabeth, ein schlichtes Lebensbild zu den Wandgemälden M. v. Schwind's im Elisabethgang der Wartburg mit einer kolorierten Nachbildung dieser Gemälde (Leipzig, Jansa. 1,50 Mk.). — Hermann, Die Prostitution und ihr Anhang (Leipzig, Wallmann. 2 Mk.), erschreckende Nachtgemälde aus Deutschlands dunkelster Gegenwart, die ein Kriminalpsychologe aus der Erfahrung zeichnet, ebenso kundig wie ernst, womit er auch dem Pfarrer und Seelsorger, besonders in der Großstadt, wichtige Dienste leistet und schwere Aufgaben stellt. — Flambach, Das Weib schweige! (Düsseldorf, Schaffnit. 60 Pf.) ein Protest gegen Ausschreitungen der modernen Frauenbewegung im Anschluß an das bekannte Bibelwort, das, wie die Bibel überhaupt, etwas äußerlich aufgefaßt wird. — Vogel, Deutsches Nachschlagebuch (Berlin, Langenscheidt. 33.—50. Tausend. 2,80 Mk. geb.), gibt ein grammatisch-orthographisches Wörterverzeichnis, berücksichtigt die Fremdwörter und Silbentrennungen, bietet die Interpunktionsregeln und sonst tausenderlei Kleinigkeiten auf 524 Seiten großen Formats, so daß es an Reichhaltigkeit und Genauigkeit seine Genossen wie Duden u. a. weit überragt. — Scheffer und Zieler, Aschersons Deutscher Universitätskalender S. S. 1905, II. Teil enthaltend die Universitäten Österreichs, der Schweiz, Norwegens und Hollands (Leipzig, Scheffer. 2 Mk.). — Eberhard, Handbuch der akademischen Vereinigungen an den deutschen Universitäten (Leipzig, Scheffer. 1 Mk.), früher ein Teil des Aschersonschen Kalenders, jetzt mit praktischem Griff selbständig gestaltet und in einer Zeit, wo die Streitfrage der „konfessionellen Verbindungen" auf der Tagesordnung steht, von besonderem Interesse. — Rosegger, Als ich noch jung war (Leipzig, Staackmann, Volksausgabe, Lieferung 9—16 je 30 Pf.) bringt teils frische und drollige (Geschichte vom neuen Lieberl, Geschichte vom Lamperl), teils tragische Erzählungen (Vom Nickel, der eingesperrt gewesen ist), alles Zeugnisse der hervorragenden Kunst des feinen Volkserzählers. — P. Keller, Das letzte Märchen (München, Allg. Verlagsges. 4,50 Mk.), ein köstliches Buch, voll ungezügelter Phantasie und zarten Dufts, das nicht minder von tiefem Ernst und sittlicher Reife, von Verständnis für Menschen- und Völkerschicksale zeugt, ein erquickendes Bad nach

schwerer Geistesarbeit. — Bücking, Rektor Siebrand (Bremen, Schünemann. 2. Aufl. 3 Mk.), eine Erzählung von der Elbmündung. Das ist ein Roman, nicht besser und nicht schlechter als viele andere, der gewisse Auswüchse pietistischer Frömmigkeit an Pastoren zu geißeln und ein gesundes, nüchternes Christentum zu empfehlen beabsichtigt. Die Tendenz wirkt öfter abstoßend.

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Der Kampf der „Richtungen".

1. Aus der Chronik der Chr. W. 1905 Nr. 30:

Was die Chr. d. Chr. W. in Nr. 28 über eine heimliche Vereinigung vermutet hat, welche die sogenannten Bekenntnistreuen gegen die grundstürzende Theologie mobil machen soll, wird von dem Reichsboten in Nr. 165 bestritten. Der Reichsbote schreibt:

„Uns ist von diesem Fabelwesen, das wohl nur in der Phantasie des Herrn Schiele besteht, nichts bekannt."

Wir glauben gern, daß dem Einsender dieses Reichsbotenartikels über den von uns vermuteten Geheimbund nichts bekannt ist. Indessen wird dadurch unsre Annahme durchaus nicht erschüttert, daß dennoch ein Geheimbund der beschriebenen Art besteht. Vielleicht hält es der Reichsbote für der Mühe wert, bei den — ihm näher als uns stehenden — Unterzeichnern des Aufrufs für die Landeskirchliche Versammlung, etwa (um bestimmte Namen zu nennen) bei den Generalsuperintendenten, welche mit eingeladen haben, also bei D. Braun, D. Holzheuer und D. Nebe anzufragen, ob ihnen nichts von einer geheimen Vereinigung bekannt sei, welche durch organisiertes gemeinsames Wirken die grundstürzende Theologie unter Zurückstellung kirchenpolitischer Bestrebungen bekämpfen will: vor allem durch planmäßige theologische Arbeit, durch zielbewußte Einwirkung auf das praktische Leben der Kirche, durch kraftvolle Bekämpfung der gegnerischen Anschauungen in allen ihren Konsequenzen, durch heilige Rücksichtslosigkeit in der Vertretung der biblischen gegenüber der modernen Weltanschauung —, eine Rücksichtslosigkeit, welche die falsche Schonung aller Halbheit und Nachgiebigkeit in Kirche und Theologie von sich energisch abweist.

Wenn der Reichsbote von den drei genannten Herren die Zusicherung erhält, daß der eben charakterisierte Geheimbund nicht besteht, so will ich gern unsre Vermutung für ein „Fabelwesen" erklären, „das nur in der Phantasie des Herrn Schiele besteht". — . . .

Es läßt sich nun zwar nicht verkennen, daß die Lage aller Vermittlungstheologen und aller auf Vermittlung der Gegensätze hinarbeitenden Kirchendiplomaten seit einem Jahre außerordentlich erschwert ist, und zwar durch die Popularisierung der modernen Theologie. Es handelt sich dabei um die „Lebensfragen" Professor Weinels, um die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" und um die „Biblischen Zeit- und Streitfragen". Kein Grund liegt vor, die zuletzt genannten Biblischen Zeit- und Streitfragen hier von den andern Popularisierungen der modernen Theologie auszulassen. Denn nach ihrem Prospekt liegt zwischen ihnen und etwa den „Volksbüchern" überhaupt kein prinzipieller Unterschied vor; nach den bisherigen Veröffentlichungen ist mindestens kein Unterschied in ihrer kritischen Qualität zu erkennen, sondern nur eine quantitative Differenz hinsichtlich der Negation von Ergebnissen der traditionellen Theologie und der Preisgabe von Kirchenlehren. Was besagt aber die Kategorie der Quantität, wenn es sich um ideale Güter handelt. . . .

2. Die Reformation 1905 Nr. 32:

Zum Fall Jatho schreibt man uns vom Rhein: Die „Kölnische Zeitung", Nr. 799, erhebt laute Klage, daß „die Versuche von orthodoxer Seite, den Frieden zu stören, nicht aufhören wollen". Man muß sich doch immer wieder wundern,

wie groß die Vergeßlichkeit bei den Menschen sein kann. Wer waren denn die Friedensstörer in der rheinischen Kirche? Es war niemand anders als die moderntheologischen Agitatoren Weinel, Meyer und Genossen, welche ihren „theologischen Sprengstoff" in friedliche Gemeinden hineintrugen und alles durcheinanderwirrten. Und als Weinel und Meyer außer Landes gegangen waren, und wir nun auf friedlichere Zeiten hofften, da trat Pfarrer Jatho das von ihnen hinterlassene Erbe an, die „Kölnische Zeitung" brachte seine Aussprüche in ein System und verkündigte laut in die Welt hinaus, „der Siegeszug der modernen Weltanschauung sei für die Religion verhängnisvoll geworden", „im Bereich des Sonnensystems sei kein Platz mehr für einen himmlischen, den Kreislauf des Daseins leitenden Gott". Und dann ging sie im Korybantenschritt vor Jatho her und pries ihn als den Mann, der berufen sei, „die religiöse Notlage der Gegenwart zu einem glücklichen Ende zu führen". Das machte natürlich Aufsehen. Als wir uns dann aber auch zum Worte meldeten und dies neue Phänomen beleuchteten, da fängt nun die „Kölnische Zeitung" an, in weinerlichem Ton über den Mangel an „christlicher Duldsamkeit" und über „Friedensstörung" zu klagen. —

Wir haben die Jathoschen Predigten gelesen. Es ist uns sauer geworden; aber es mußte ja sein. Ab und zu stößt man in denselben auf baren Unsinn. Unsinn ist es, wenn Jatho predigt: „Und lebtest du vom Zweifel, nun, dann laß den Zweifel deine Religion sein!" Es fehlt auch nicht an Proben einer seichten Moral. Jatho predigt: „Schenke dem Kranken Hoffnung, auch wenn du sie nicht teilst; schenke ihm Hoffnung, und du schenkst ihm Leben. Muß er sterben, o laß ihn wenigstens hoffend sterben; es bedeutet für ihn mehr, als du im Vollbesitz des Lebens ahnen kannst." Merkt Jatho denn gar nicht, daß er, wenn er dergleichen predigt, sich um alles Vertrauen seiner Wahrhaftigkeit bringt? Was kann man denn noch geben auf die Aussagen eines Mannes, der sich grundsätzlich dazu bekennt, man müsse die hoffnungslos Kranken allemal über ihre Lage belügen? Die Würze dieser manchmal recht faden Predigten liegt darin, daß Jatho Welt und Gott einander gleichsetzt und den persönlichen Gott leugnet. Auch er treibt, wie kürzlich ein sehr liberaler Theologe von Pastor Mauritz-Bremen gesagt hat, „den Kultus des sich entwickelnden Alleinen". Wer diese Predigten für eine bedeutende Leistung hält, kann uns leid tun. Wir haben auch sehr liberale Pastoren über die Jathoschen Predigten die Achseln zucken sehen. —

Sehr ärgerlich ist die „Kölnische Zeitung" über den im „Reichsboten" geführten Nachweis, daß auch nach rheinischem Kirchenrecht der Superintendent und das Konsistorium die Pflicht haben, gegen Irrlehre eines Geistlichen einzuschreiten. Sachlich weiß sie nichts dagegen einzuwenden, sucht sich aber aus der Verlegenheit zu ziehen durch die Behauptung, es handle sich um eine rein religiöse, nicht um eine rechtliche Angelegenheit. Wirklich? Ob ein persönlicher Gott über uns waltet, das ist allerdings eine religiöse Frage; aber diese Frage dürfte doch für einen evangelischen Geistlichen als vollkommen entschieden und in keiner Weise als diskutabel gelten. Es handelt sich auch gar nicht um diese Frage, sondern vielmehr darum, ob ein Pfarrer, der den persönlichen Gott leugnet, im Amt der Kirche bleiben kann. Und das ist allerdings eine rechtliche bezw. kirchenrechtliche Frage. —

3. Der alte Pastor an seinen Sohn, den stud. theol. — Unter dieser Überschrift bringt die „Jugend" Nr. 23 folgendes Gedicht, das unter den Studenten der Theologie zu lebhaften Erörterungen Anlaß gibt:

> Umsatteln? Sag, wer hat dir diesen Floh
> ins Ohr gesetzt? Du meinst, das geht nur so?
> Denkst du denn deiner Brüder nicht und Schwestern!
> Du konntest fertig sein in drei Semestern.
> Wie? Dein Gewissen hätt' dir nicht erlaubt?
> Man kann nur pred'gen, was man selber glaubt?
> Was pred'ge ich, seit ich dies Amt verwese?
> Ja, Junge, das ist erst die Exegese
> der Genesis mit ihrem dran und drum,
> die wirft den Kinderkatechismus um,

die Jahve- und die Elohimgeschichte —
wer (ist er nicht ein Stumpfbold) hält da dichte?
Und ist die Schöpfung ihm erst eine Mär,
stürzt auch der Herrgott selbst gleich hinterher.
So war es doch? Und nun des Heilands Wesen,
der Gottmensch — da wird Markus durchgelesen;
in deinen Fingern brennt der Kommentar,
und dann, und dann ist's dir auf einmal klar:
wie's heute steht, um alles auf der Erden
kannst du kein Pastor unsrer Kirche werden!
Sei ruhig, Jung'! Ich weiß, du hast uns lieb.
Das war, was ich auch meinem Alten schrieb.
Doch bei dem Senior kam ich an den Rechten —:
„Du gehst ins Pfarramt oder du gehst — fechten!"
Es ging, wies ging, ob auch die Seele schrie.
Als Candidatus ministerii
bäumt' ich mich auf. Man hat mich eingeschüchtert.
Ich kriegt' ein Amt. Ich fühlte mich ernüchtert,
und wollt' die arme Seele nochmal schrein,
das Konsistorium wickelte mich ein.
Ich brach entzwei; doch, Jung', bist du ein echter
in Nerv und Muskel starker Wahrheitsfechter,
ein Mann von Martin Lutherscher Natur,
dann fordre die Zeloten auf Mensur,
und hast du Stöcker einmal bis auf die Knochen
samt seinen dunklen Brüdern abgestochen
mit einem Schwert, wies Ulrich Hutten zog . . .
Bist du ein Mann, mein Jung', bleib — Theolog!
Ein Harnacklustzug weht. Nur mit 'nem Wischer
bedacht der Weingarttöter Voigts den Fischer!
Durchs ganze Deutschland geht ein neu Geläute,
am Strange zieht die Wissenschaft von heute,
und wie die Landeskirchliche auch spei' —
ich wittre frische Morgenluft. Bleib bei!

Aus der Chronik der Chr. W. 1905 Nr. 30.

4. Am Schluß seiner Begrüßungsrede auf der ersten Eisenacher Konferenz führte Jellinghaus in Übereinstimmung mit Lepsius folgendes aus: „Daher (um das Mißtrauen gegen die Überzeugungstreue und Charakterfestigkeit der Pastoren nicht noch fester werden zu lassen) kann ich nicht anders, als hier als ein alter, in der Heidenmission, im Kirchendienst und in der Evangelisationsarbeit ergrauter Pastor zu bezeugen, daß ich in unseren Tagen für den Pastorenstand und die Achtung der Kirche nichts für verderblicher halte, als die Beschränkung der Lehrfreiheit . . ., sei es nun der mehr modern predigenden oder der auf Bekehrung und Heiligung bringenden Gemeinschaftspastoren. Die Mängel und Irrtümer der modernen Theologie müssen durch ein geisteskräftiges Zeugnis vom Gekreuzigten und Auferstandenen überwunden werden, nicht aber durch eine sogenannte Lehrzucht, die nur Heuchelei hervorbringt."

Aus dem Protestantenblatt 1905 Nr. 33.

5. Aus der Ev. KZtg. 1905 Nr. 39:

Prof. Dalman war (s. Stud. 510) zu den Nicht-Positiven gerechnet: er schrieb darauf, wie die Ev. K.-Z. dazu käme, ihn zu den Nicht-Positiven zu rechnen. Die Ev. K.-Z. erklärte also, er wolle zu den Positiven gerechnet werden. Darauf veröffentlichte er in der „Chronik der Christlichen Welt" eine Erklärung, in der er entrüstet fragte, wie die Ev. K.-Z. dazu käme, ihn zu den Positiven zu zählen.

2. Kirche und Theologie, Amt und Gemeinschaftsbewegung.

1. Beschlüsse der Eisenacher Kirchenkonferenz vom 23. und 24. Juni 1905.

1) Dem Gemeinschaftswesen aller Zeiten liegt das Bestreben von Gemeindegenossen zugrunde, durch eine gemeinsame selbständige Erbauung aus der heiligen heiligen Schrift das persönliche Glaubensleben zu innerer Gewißheit und zu kräftiger Betätigung zu entfalten und sich untereinander zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen, welche sich durch die Gleichheit christlicher Lebensauffassung und durch die Gemeinsamkeit christlichen Heilsbesitzes verbunden weiß. In diesem Streben nach enger brüderlicher Gemeinschaft ringen die Gemeinschaften um die Verwirklichung eines Ideals, das die Landeskirchen vermöge ihrer geschichtlich gewordenen Verhältnisse nicht ausreichend zur Darstellung zu bringen vermögen.

2) Die neuere Gemeinschaftsbewegung kann nicht als eine einheitliche betrachtet werden. Sie ist vielmehr eine vielgestaltige, je nachdem sie unter dem Einflusse des deutschen Pietismus an dem Charakter der deutsch-evangelischen Glaubens- und Frömmigkeitsweise festhält oder fremde, aus englischem und amerikanischem Boden herstammende Motive in sich aufnimmt und zur Geltung bringt. Danach bestimmt sich die Auffassung des christlichen Glaubens und Lebens und die Stellung zur Kirche.

3) Im allgemeinen unterscheidet sich die neuere Gemeinschaftsbewegung formell von den älteren Gemeinschaftsbildungen wesentlich durch den stärkeren Ausreitungstrieb und durch die lebhaftere, auf Zentralisation gerichtete Organisationskraft, wobei sie sich des modernen Mittels der Rechtsfähigkeit der Vereine zu bedienen weiß. Darin liegt die Gefahr, daß die Gemeinschaften trotz des noch vielseitig erklärten Willens, den Zusammenhang mit den Landeskirchen festhalten zu wollen, sich zu selbständigen Organisationen in und neben den Landeskirchen oder auch gegen sie ausgestalten.

4) Die Beobachtung der neusten Vorgänge auf dem Gebiete des Gemeinschaftslebens zeigt, daß das in weiten Gebieten bewußt und entschieden hervortretende Bestreben, in den sogenannten „biblischen Gemeinschaften" die wahre Kirche oder „die Gemeinschaft der Heiligen" zu sichtbarer Darstellung zu bringen, den Bruch der Gemeinschaften mit den Landeskirchen befürchten läßt und in die heutige Gemeinschaftsbewegung selbst einen Zwiespalt und eine Scheidung hineinzutragen scheint.

5) In einem erheblichen Gebiete der Gemeinschaftsbewegung haben sich wesentliche und tiefgreifende Abweichungen von der „gesunden" Lehre des biblischen und kirchlichen Christentums in nachdrücklicher Weise herausgearbeitet: 1) eine bedenkliche Verschiebung des Verhältnisses zwischen Wort Gottes und heiligem Geist; 2) eine einseitige Betonung der zu bestimmter Zeit bewußt erlebten Bekehrung und eine Geringschätzung der heiligen Taufe sowie eine irreführende Fassung des Glaubens; 3) eine die Bedeutung der Rechtfertigung verkennende Überspannung der Begriffe Heiligung und Vollkommenheit und damit eine ungerechte Beurteilung der christlichen Vereinsarbeit auf dem Gebiete der Inneren Mission; 4) eine ungesunde Steigerung eschatologischer Erwartungen. In alledem liegt unverkennbar die Gefahr einer von der evangelischen Kirche abgelehnten Schwarmgeisterei.

6) Aufgabe und Stellung der Kirche ist den verschiedenen Strömungen des Gemeinschaftslebens gegenüber eine verschiedene: 1) den auf das persönliche Erbauungsbedürfnis gerichteten, kirchlich gesinnten Gemeinschaftsbildungen wird sie in voller Würdigung ihrer segensreichen Arbeit mit positiver Förderung entgegenkommen und freie Bahn zu innerer Entwicklung und Erstarkung gewähren; 2) den Gemeinschaftsbildungen gegenüber, die der kirchlichen Sonderbildung zuzustreben geneigt sind, wird sie wachsamen Auges und nüchtern beobachtend gegenüberstehen und, mit Vermeidung persönlicher Polemik, die Abweichungen von der gesunden evangelischen Heilslehre in Predigt und Unterricht ins Licht stellen und den Segen der geschichtlich gewordenen Kirche mit ihrem Dienst am Wort und mit ihren bewährten Ordnungen dem Verständnis der Gemeinden überzeugend aufschließen.

7) Je mehr die Kirche selbst eine teils entgegenkommende, teils ernst mahnende, aber ruhig zuwartende Haltung beobachtet, desto mehr darf sie die Erwartung hegen, daß die auf dem Boden der Kirche stehenden Gemeinschaften den Zusammenhang mit der Kirche treu und aufrichtig wahren durch Rücksichtnahme auf die Ordnungen und Zeiten der kirchlichen Gottesdienste, durch lebendige Teilnahme an der kirchlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, durch Absehen von abgesonderter Abendmahlsfeier, durch Auswahl von reifen und erfahrenen Männern zu Sprechern und Leitern der Gemeinschaften und zu Reisepredigern (Evangelisten) und durch Verständigung mit den Trägern des geistlichen Amtes, in deren Gemeinden sie Gemeinschaften bilden wollen. Die der Kirche kühler und fremder gegenüberstehenden Gemeinschaften werden gegenüber einer weitherzigen, Geistliches geistlich beurteilenden Haltung der Kirche um so mehr das Gewicht der Verantwortung fühlen, die sie bei einem voreiligen und rücksichtslosen Zerreißen der Verbindung mit der Kirche auf sich nehmen.

8) Tatsächlich und nachweisbar nehmen die Oberkirchenbehörden, soweit amtliche Kundgebungen vorliegen, gegenüber der Gemeinschaftsbewegung die Stellung bereitwilliger Anerkennung und Würdigung des in ihr liegenden Segens ein und bemühen sich, die Organe der Kirche selbst zu immer reicherer, den Bedürfnissen der Gemeinden und der Pflege des persönlichen Christenlebens dienenden Kraftbetätigung (Bibelstunden, biblische Besprechungen, Gemeindeabende, Vereinspflege) zu veranlassen. Doch liegt in dieser ganzen Frage das Hauptgewicht für eine gedeihliche Gestaltung der Beziehungen zwischen Kirche und Gemeinschaft auf dem Pfarramt. In der Einzelgemeinde spielt sich die Bewegung ab. Die Ausgleichung drohender Konflikte und Gegensätze, die Möglichkeit einer positiven Mitarbeit der Geistlichen, ohne die Leitung beanspruchen zu wollen, die Notwendigkeit mahnender und auch abweisender Belehrung, die vorurteilsfreie, weitherzige und doch innerlich klare und bestimmte Stellungnahme in jedem einzelnen, oft schwierigen Falle, die Wahrung des Rechts und der Bedeutung der Kirche, ohne einen schroffen Amts- und Kirchenbegriff geltend zu machen, das Geschick, geeignete Mitglieder der Gemeinschaft zu tätiger Mitarbeit an den kirchlichen Aufgaben und zu den tätigen Vertretungskörpern heranzuziehen, die taktvolle Weisheit und die kluge Hirtentreue, die der Gesamtgemeinde und den Gemeinschaften gleichmäßig fördernd zu dienen versteht: das alles stellt an den Geistlichen hohe Anforderungen, deren erfolgreiche Erfüllung ihm aber auch eine tiefe innere Befriedigung gewährt und für die Gesamtkirche von segensreicher Bedeutung ist. Die Wichtigkeit der Unanfechtbarkeit der Amtsführung und der Lebenshaltung wird sich hierbei der Geistliche selbst nicht verbergen.

9) Einen Bruch zwischen Kirche und Gemeinschaften zu vermeiden, sollte beiden Seiten ein überaus ernstes Anliegen sein. Eine Scheidung wäre verhängnisvoll, sofern sie die Kirche wertvoller, geistlich angeregter und tätiger Kräfte berauben, die Gemeinschaften aber durch den Verzicht auf den Zusammenhang mit der organisierten Kirche, in der sie ihre Wurzeln und ihre Heimat haben, auf den Weg einseitigen Sektenbetriebs drängen würde.

2. Das „Korrespondenzblatt der Ev. Konferenz in Baden" äußert sich zu einer Beschwerde von P. Lohmann in der „Warte" — daß die Evang. Kirchenkonferenz in Eisennach „mit zweierlei Maß" messe, insofern die Kirchenregimenter gegen die extremsten liberalen Richtungen weit toleranter sind als gegen die Gemeinschaftsleute — folgendermaßen:

Diese Ausführungen scheinen mir gänzlich aus dem Auge zu lassen, daß der Tadel der deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz doch nur einen ganz beschränkten Teil der Gemeinschaftsbewegung, z. B. die um P. Paul, treffen will, der Schwerpunkt der Lohmannschen Antwort liegt aber wohl darin, daß er den berechtigten Vorwurf gegen das Kirchenregiment bezw. die deutsch-evangelische Kirchenkonferenz erhebt, sie „messe mit zweierlei Maß": „es ist weit toleranter gegen die extremsten liberalen Richtungen wie gegen die Gemeinschaftsbewegung." Man warnt vor den „tiefgreifenden Abweichungen von der gesunden Lehre", wie sie P. Paul und andere vertreten, aber man findet kein Wort gegen die ganze mächtige Richtung

in unserer Kirche, welche die biblische Lehre von Jesus als dem Sohn Gottes als ungesund ablehnt, bekämpft und vor der Welt lächerlich macht. Hier liegt zweifellos der tiefste Schaden. Unsere Kirchenobrigkeiten versagen völlig im Kampf für das Evangelium von Jesus, dem Sohn des lebendigen Gottes. Darum wird auch ihr Wort gegen die Sektierer oder die Leute mit „den tiefgreifenden Abweichungen von der gesunden Lehre“ völlig wirkungslos bleiben müssen. So hat die Kirche dann den doppelten Schaden! Wer das zu sagen wagt, gilt jedenfalls heute nicht mehr für „liebenswürdig und bescheiden“, „aber am Ende ists doch unleugbare Wahrheit, und die ist nicht selten sehr bitter.“

(Nach „Reformation“ 1905 Nr. 39.)

3. Flucht vor der Wirklichkeit oder Furcht vor der Wahrheit?

Der „Reichsbote“ schreibt 10. 9. 05:

Die Umsturztheologie in bezug auf die Bibel ist bekannt; nun kommen die neuen Angriffe auf die Reformation. Die „Germania“ verzeichnet mit größter Genugtuung eine Reihe solcher Äußerungen von Prof. Dr. Köhler in Gießen. Wir teilen einige derselben aus der neuesten Schrift Köhlers „Katholizismus“ und Reformation mit. Darin heißt es:

Vieles schrieb man bisher Luther und seinen Kampfgenossen zu, allein Pater Denifle hat nachgewiesen, daß der eigene geistige Anteil der Reformatoren an vielen dieser Reformationsgaben ungemein gering ist und den Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen entstammt.

Die „Germania“ bemerkt dazu: „Das auch auf protestantischer Seite anerkannt zu sehen, ist recht interessant.“ Wir verstehen nicht, wie man so tun kann, als hätte Luther sich mit fremden Federn schmücken wollen! Luther hat ganz offen und ehrlich sich auf die alten Theologen bezogen, er hat überhaupt keine neue Kirche und Theologie machen, sondern im Gegenteil die damals moderne vatikanische Theologie mit ihren krassen Ausschreitungen im Ablaßwesen und Heiligen-Kultus auf die Theologie der Bibel und der alten klassischen Theologen zurückführen wollen. Weiter zitiert die „Germania“, wie sie sagt, „mit Vergnügen“ einige Sätze von Professor Köhler, in welchen die Reformatoren ihrer wahren reformatorischen Bedeutung entkleidet und sie fast als Schwindel hingestellt ist. Auch die Vorreformatoren — Huß, Savonarola — werden als Reformatoren abgetan, und die „Germania“ schreibt:

Damit stehen wir vor der Frage nach den „Reformatoren vor der Reformation“, eine Anschauung, die noch vielfach in Schullehrbüchern für den Geschichtsunterricht herumspukt und ihre monumentale Blamage im Wormser Lutherdenkmal gefunden hat. Kurz und bündig tut sie Köhler ab mit den Worten: Keineswegs darf, wie es namentlich in popularisierender Literatur immer noch geschieht, was immer von Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Schriftprinzip, Reue und Gewissensangst im Mittelalter geschrieben und geredet wurde, diesem entnommen und mit der Etikette „vorreformatorisch“ für den Protestantismus reklamiert werden. Die ganze Welt der „Vorreformatoren“ ist in Trümmer gesunken, das Wormser Lutherdenkmal, das dem Reformator einen Huß und Savonarola zur Seite setzt, kann vor der historischen Kritik nicht bestehen.

Nachdem die theologischen Exegeten die Autorität der Bibel vernichtet haben, kommt also der Kirchenhistoriker und hilft den Jesuiten die Autorität der Reformation und der Reformatoren vernichten! So zerstören diese Leute alles und dann beanspruchen sie Gleichberechtigung in der Kirche! Wenn man sie aber auf das alles anredet, dann wollen sie es nicht sein und tun so, als geschehe ihnen das größte Unrecht.

Die Studierstube.

3. Jahrg. November 1905. 11. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

10. Warum bist du schwach?

Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν· 2 Kor. 4, 7.

Die Tatsache, von der der Apostel spricht, ist uns allen bekannt. Gott hat seinen Schatz in irdene Gefäße gelegt: das gilt schon von seinem Sohne. Auch er trug seinen Schatz in einem irdenen Gefäß. Er hatte keine Gestalt noch Schöne und hat es bis heute nicht. Er gehört nicht zu den Dichtern und Weisen und überhaupt nicht zu den großen Männern, und es ist ganz falsch, das tönerne Gefäß außen zu putzen und ihm einen unechten Glanz zu geben, weil man den inwendigen Schatz nicht sieht.

Ein irdenes Gefäß für den Schatz ist auch die Bibel. Sie hat mancherlei Gebrechen an sich, und es ist sehr verkehrt, das bestreiten zu wollen. Sie ist ein unscheinbares Gefäß. Aber es kommt nicht auf das Gefäß an, sondern darauf, ob es den Schatz in sich trägt. Ein irdenes Gefäß ist auch die Kirche. Es geht recht menschlich in ihr zu, menschliche Schwäche und menschliche Sünde führt reichlich in ihr das Wort und klebt all ihrem Wirken an. Es wäre töricht, wenn wir so täten, als wenn in ihr nur Heilige und Helden regierten. Torheit und Schwachheit, Bosheit und Lüge sind bei den größten Werken mit ihm Spiel. Wieviel Haß und Ehrgeiz hat in der Arbeit und bei den Kämpfen der Kirche mitgewirkt. Es wäre vergebens, das zu leugnen, und es wäre kurzsichtig und oberflächlich.

Auch wir müssen von uns bekennen, daß wir als die Diener Gottes den Schatz in irdenen Gefäßen tragen. All unserer Arbeit haften irdische Gebrechen an. Gott muß mit lauter unvollkommenem Handwerkszeug arbeiten. Dem einen fehlt es hier, dem andern da. Jeder seiner Diener hat irgend einen Mangel, der seine Wirksamkeit hemmt und lähmt. Von keinem von ihnen, auch von dem Größten nicht, kann man das Wort sagen: „Ausgestoßen hat er jeden Zeugen menschlicher Bedürftigkeit." Paulus weiß sehr wohl, daß das auch von ihm nicht gilt, er dient Gott mit gebrochener Kraft. Er hat wie Jakob, nachdem er mit Gott gerungen hat, eine verrenkte Hüfte. Auch sein Wissen ist Stückwerk, und er ringt mit der Sprache. Ein irdenes Gefäß des göttlichen Schatzes war auch Luther. Es ist hinreichend dafür gesorgt, daß wir auch aus

ihm keinen Helden und Heiligen machen können, so daß wir einen evangelischen Heiligenkultus hätten. So geht es uns allen, jedem in seinem Amt. Wie nahe liegt uns doch der Wunsch: hätten wir doch einmal einen ganzen Mann, ein religiöses Genie, einen, dem sich die Besten unter uns ohne Vorbehalt beugen könnten, einen, der nicht diesen oder jenen Anstoß gäbe, dem es nicht an Bildung, nicht an Geist, nicht an Geschmack, an nichts, was menschlich schön ist, fehlte. Würde er nicht alles, was groß und gut ist unter uns, an sich ziehen? Aber der fehlt uns im großen und im kleinen. Es gibt keinen idealen Pastor: irgend eine Schwäche hat jeder. Niemand genügt seiner Gemeinde ganz und auf immer.

Und ein solcher Wunsch wäre auch töricht; die Mängel der Kirche und der Diener Gottes sind nicht zufällig. Wenn es nicht so wäre, so würde unser Glaube ein Glaube an Menschen sein, Menschenverehrung und nicht Gottesdienst. Es gäbe dann Gemeinden, die sich um Menschen sammeln, und nicht eine Gemeinde Gottes. Durch alle unsere Schwächen wird klar, daß die überschwengliche Kraft von Gott stammt und nicht von uns. Denn freilich dürfen wir nicht daran zweifeln, und zuweilen erfahren wir es auch zu unserm eigenen Erstaunen, daß eine überschwengliche Kraft von uns ausgeht, eine Wirkung, die weit größer ist als unsere Kraft, eine Heiligung, die reiner ist als wir. Denn wir wirken nicht durch uns selbst, nicht durch die Macht und Reinheit unserer Persönlichkeit, sonst würden wir allenfalls für uns selbst Bewunderung und Verehrung ernten. Durch uns wirkt die überschwengliche Kraft des Wortes Gottes, darum richten sich die Augen der Menschen durch uns hindurch und über uns hinaus auf Gott, der durch uns wirkt, und der durch alle unsere Fehler, Schwächen und Mängel hindurch mit der Allmacht des Schöpfers zu wirken weiß, der durch unvollkommene Menschen vollkommene Gaben, durch Sünder Reinheit, durch fleischliche Menschen seinen Geist geben kann, der durch all die Verkehrtheiten menschlichen Treibens hindurch sein Reich in ewiger Herrlichkeit baut. Seine Kraft ist in den Schwachen mächtig, seine Weisheit wird an den Unmündigen offenbar. Darum sind in seiner Gemeinde nicht viel Edle, Weise, Große und Vornehme, und seine Diener sind nicht die, die vor der Welt groß und weise sind. Er allein ist groß in seinem Reiche. Das ist für seine Diener Trost und Demütigung zugleich.

Das heilige Abendmahl einst und jetzt (2).

4. Haben uns die beiden Hoffmann, jeder in seiner Weise, in die Weite geführt, der eine in die Weite der mannigfaltigen Auffassungen der Gedanken, die Jesus bei der ersten Abendmahlsfeier erfüllten, der andere gar in die verschiedenen und verschiedenartigen Anschauungen, die das gesamte Urchristentum in der Abendmahlsfrage bewegt haben, so stellt uns Lochmann, Sakrament und Parabel (Halle, Strien 1903. 3 Mk.) auf einen viel enger begrenzten Boden, faßt seine Aufgabe enger

und in engerem Geist und gibt daher auch eine engere Lösung. Er will Altes und Neues zur schriftgemäßen Lösung des Abendmahlsproblems bieten und wesentlich in exegetischem Nachweis die Frage beantworten, welche Bedeutung die Abendmahlsfeier nach Jesu Willen haben soll. Das Betonen eines exegetischen Nachweises ist gegenüber seinen beiden erwähnten Vorgängern wohl berechtigt. Nur erwartet man eigentlich, daß Lochmann seinen eigenen Prämissen gemäß zuerst den Markusbericht erörtere. Statt dessen geht er auf Lukas zurück. Kein Wunder, daß alsdann die an dessen Erzählung geübte Exegese nicht auf sicheren Grund baut, sondern mancherlei Subjektivitäten und Velleitäten in den Text hineinträgt. So bemüht Lochmann sich zu zeigen, daß ein neues Passahmahl — freilich ein ganz andersartiges als das alttestamentliche — von Jesus beabsichtigt war. Hier ist freilich aller Exegese Mühe umsonst, nachdem so manche Kritiker diese Position als verloren dargetan haben (s. o. S. 591). Man kann gern zugeben und sich darüber freuen, daß in dem Buche hier und sonst manche schöne und erbauliche Bemerkung steht. Allein daß die wissenschaftliche Förderung des Problems ihm einen Fortschritt verdanke, wird sich kaum behaupten lassen. Trotzdem der exegetische Nachweis (s. o.) Absicht und Zweck des Buches war, heißt es dann wieder: das Problem sei nicht aus der Exegese, sondern aus der ganzen Anschauung Jesu, in der das von ihm gestiftete Abendmahl wurzelt, zu lösen. Danach sei es kein Opfermahl, kein Allmachtswunder, sondern, wie in ausführlicher Weise unter fortwährender Beziehung auf die Gleichnisse mit ihrem *οὗτός ἐστι* u. ä. erwiesen wird, die Deutung einer parabolischen Handlung in „das ist mein Leib“ angezeigt. Freilich ist damit eigentlich nur ein kleines Stück des Abendmahlsproblems gelöst, solange man sich so äußerlich an eine Formel anklammert, die doch auch nicht einmal nach ihrem Wortlaut feststeht (s. die Formeln für die Darreichung des Weins bei Lukas und Paulus). Die gründliche Verschiedenheit zwischen Parabel und Abendmahlshandlung ist dabei auch nicht mit einem Worte aufgedeckt, dafür aber eine Reihe von Folgerungen für das Abendmahl aus der Parabel gezogen, Folgerungen, die zumeist dem Gebiet der Spekulation angehören. Überhaupt übergeht Lochmann eine ganze Reihe von Fragen, die heute verhandelt werden, und sieht daher keine Schwierigkeiten, wo andere von ihnen gequält werden. Die Argumentation: „es geht nun einmal nicht an“ anders zu deuten (nämlich als Lochmann es will), hat zwar den Vorzug der Eigenartigkeit, aber sehr geringe Überzeugungskraft (s. S. 57). Um die Frage der Einsetzung kommt Lochmann so herum, daß er anerkennt: Jesus setze zwar voraus, daß das Abendmahl wiederholt werde, aber einen bestimmten Befehl habe er darüber nicht geben können, weil die Gemeinde, an die er zu richten gewesen wäre, nicht vorhanden war (S. 87). Aber warum konnte denn, fragt man vergebens, Jesus den Jüngern den Befehl nicht geben? Oder gehörten die Jünger nicht zur Gemeinde? Auf S. 115—128 sind die Hauptergebnisse allzu ausführlich zusammengefaßt, eine Bequemlichkeit, wie sie der eilige Leser jedenfalls nicht größer erwarten kann. —

Nachdem wir bisher mehrere je in ihrer Weise charakteristische Einzelschriften zur Abendmahlsfrage kennen gelernt haben, kommen wir jetzt zu Werken, die den Ertrag der Forschung zusammenzustellen bemüht sind. Das ist sehr notwendig und dankenswert: denn der Monographien und Aufsätze ist im Laufe des letzten Jahrzehnts eine unübersehbare Menge geworden, so daß die Theologen in ihrer Mehrheit unmöglich von allem Kenntnis nehmen konnten. Selbstverständlich bot dann jede derartige Literaturübersicht zum Schluß oder öfter noch als Hauptteil einen eigenen Lösungsversuch.

5. Das erste hieher gehörige Werk ist Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Das erste Heft behandelt das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und die historischen Berichte (1901. 62 S. 1,60 Mk.). Schweitzer geht von Schleiermachers Diktum in § 139 seiner Glaubenslehre aus, wonach unsere Abendmahlsfeier nicht auf einer ausdrücklichen Verordnung Jesu beruht. So erhebt sich die Frage, wie die Gemeindefeier aufgekommen ist. Schweitzer will, um das zu erläutern, „die historische Grundlage unserer modernen Abendmahlsfeier geben und das bestehende Geschichtliche rechtfertigen“. Es war nämlich einfach notwendig, daß trotz des Fehlens des Wiederholungsbefehls die Abendmahlsfeier in der Gemeinde aufkam, und diese Notwendigkeit besteht auch für uns zu Recht. Unsere gegenwärtige Feier gründet sich nicht auf geschichtliche Überlieferung, sondern auf die Gemeindefeier. Die urchristliche Feier selber beruht nicht auf den Einsetzungsworten, obwohl diese bei der historischen Feier gesprochen worden sind.

Durch die Forschung des 19. Jahrhunderts ist die Lösung des Abendmahlsproblems ferner als je gerückt. Das hat die historisch-kritische Methode verursacht. Die vielen Einzelfragen, die entstanden sind, dürften kaum Förderung gebracht haben, so diese: Hat Jesus den Jüngern geboten, die Feier zu wiederholen? Was hat er ihnen zu wiederholen geboten? Hat sich das Abendmahl an ein Passahmahl angeschlossen? Und wie ist dann, mit oder ohne Wiederholungsbefehl, die tägliche Feier in der urchristlichen Zeit begreiflich? Waren Agape und Herrenmahl getrennt, standen sie in irgend einem Zusammenhang oder waren sie identisch?

Übersieht man die Gesamtheit der neuern Verhandlungen, so treten deutlich vier Typen der Abendmahlsauffassung hervor. Je nach der Hervorhebung von Darstellungsmoment (das Handeln und Reden Jesu während der historischen Feier), oder Genußmoment (Bedeutung des Essens und Trinkens der Teilnehmer) ergeben sich Auffassungen, die erstens einseitige Herausarbeitung des Darstellungsmoments, die zweitens Zugrundelegung des Darstellungsmoments und abgeleitete Geltendmachung des Genußmoments, die drittens einseitige Herausarbeitung des Genußmoments, die viertens Zugrundelegung des Genußmoments und abgeleitete Geltendmachung des Darstellungsmoments bedeuten.

Nach Eichhorn (S. 18 ff.) bedarf es einer neuen Tatsache, einer

geschichtlichen Tatsache, die über den Bestand unserer Quellen hinausgeht, um das Abendmahl zu verstehen. Strauß, Bruno Bauer, Spitta haben jeder eine solche angenommen, einfach ein Postulat aufgestellt, um die Anschauung zu erklären, wie Jesus seinen Jüngern zumuten konnte, seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken. Harnack sagt (S. 22): „Das Abendmahl muß eine wirkliche Mahlzeit gewesen sein. Die in Frage kommende Handlung ist das Essen und Trinken. Jesu Worte beziehen sich auf den Genuß ... Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hat. So hat er sich für die Seinen auf immer mitten hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachstum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums des geistigen Lebens zu machen." — Bei ausschließlicher Geltendmachung des Genußmoments sind Gemeindemahlzeit und Abendmahl identisch. Mit der nebenhergehenden Betonung des Darstellungsmoments wird die Differenzierung zwischen beiden in steigendem Maße notwendig, bis zuletzt beide auseinanderfallen. — Ist die urchristliche Feier ein Freudenmahl, wie besonders Spitta betont hat, so folgt, daß Spitta und alle, die das Genußmoment hervorheben und von der urchristlichen Feier ausgehen, die historische Feier nicht erklären können. „Eine doppelseitige Auffassung erklärt die historische Feier nur in dem Maße, als sie die urchristliche nicht erklärt, und umgekehrt" (S. 31). In der Problemstellung, welche die urchristliche Feier als eine entsprechende Wiederholung der historischen Feier fassen will, liegt eine unlösbare Antinomie. Denn die „historische Feier ist eine Zeremonie im Verlauf einer Mahlzeit, die urchristliche ist eine gemeinsame Mahlzeit ohne entsprechende Wiederholung der Zeremonie". Die Gemeindefeier ist also keinesfalls eine Nachbildung der historischen Feier. „Die urchristliche Feier ist etwas Selbständiges." — Jülicher kehrt das Darstellungsmoment hervor: das Brechen des Brots und das Ausgießen des Weins beziehen sich auf den bevorstehenden Tod Jesu. Aber mein Blut, sagt dieser tröstend, ist nicht umsonst vergossen: nur auf den Gegenstand des Genusses kommt es an, auf den Genuß selbst reflektiert Jesus gar nicht. Die ursprüngliche Feier hat demnach einen wehmütig-schmerzlichen Charakter. Die Wiederholung wurde bald „inneres Bedürfnis": dabei wirkten Passahgedanken und Abschiedserinnerungen mit. Die ganze Gemeindefeier ist Herrenmahlzeit. Aber, wendet Schweitzer gegen Jülicher ein (S. 37), dieser vermag nicht darzutun, wie die Wiederholung aufgekommen ist: das „innere Bedürfnis" erkläre nichts. Schluß: keine der vier Typen vermag das Abendmahlsproblem zu lösen, denn die Hervorhebung des Genußmoments erklärt nur die urchristliche, nicht die historische Feier; das Umgekehrte gilt von der Hervorkehrung des Darstellungsmoments; die doppelseitigen Auffassungen können die historische Feier nur in dem Maße erklären, als sie die urchristliche nicht erklären, und umgekehrt. „Unter den gegebenen Voraussetzungen gibt es keine neuen Abendmahlsauffassungen mehr" (S. 38).

„Der neue Weg" tut sich vor uns auf (S. 40). Es geht nicht

an, die Feier durch die Gleichnisse zu erklären (Brotbrechen, Weinausgießen: letzteres wird überhaupt nie erwähnt), sondern umgekehrt sind die Gleichnisse aus der Feier zu erklären, d. h. Gleichnisse, die nicht zum Erklären, sondern zum Erklärtwerden da sind. Eine solche Parabelauffassung, meinen wir, mag für die Gegenwart, wo wir den Dingen fernstehen, stimmen, dagegen ursprünglich ist wohl eine Parabel, in sich selbst klar, zum Erklären da. Ob Jesus (S. 42) zu Anfang, Mitte oder Ende der Mahlzeit die Gleichnisworte gesprochen hat, ist nicht auszumachen. Auf die chronologische Folge (Austeilung, Gleichnis, Genuß oder wie sonst) ist kein Gewicht zu legen, da in der Situation Austeilung und Gleichnis jedenfalls zusammenfallen. „Sie essen nicht seinen Leib und trinken nicht sein Blut, sondern weil sie jenes Brot essen und jenen Wein trinken, sagt er, es sei sein Leib und sein Blut" (S. 43). Daher war die historische Feier, sofern sie sich in der Gemeindefeier fortsetzte, von den Gleichnissen unabhängig, da man diese sonst wiederholt hätte. Das hat man aber, wie die Geschichte bezeugt, nicht getan. Markus hat (S. 49) eigenartige Züge. Daß er dasselbe wie die anderen besage, ist unerwiesene Voraussetzung: im Verlaufe der Austeilung des Brots hat Jesus ein Gleichnis vom Brot und nach Herumreichung des Bechers ein Gleichnis vom Blut gesprochen. Hier hat also Jesus nicht seinen Leib und sein Blut zum Genusse ausgeteilt. Erst die Späteren haben beide Austeilungsakte gleichzustellen gesucht: Matthäus, Paulus, Lukas, indem sie die Momente des zweiten Akts in den ersten eintrugen; Justin, indem er den zweiten wie den ersten zusammenzog. Das *τοῦτο ποιεῖτε* (S. 52) bei Paulus, als Konstatierung oder als Wiederholungsbefehl gefaßt, ist die paulinische Form des beiden Akten beigesetzten eschatologischen Schlußworts (vertritt also die Stelle des bei Markus und Matthäus berichteten Worts: ich werde hinfort nicht mehr trinken, bis —) Freilich findet Schweitzer selber, daß hier mancherlei Schwierigkeiten vorliegen. Auf Justins Abendmahlsbericht (Apol. I, 66) geht er besonders ein: *Τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμα μου.* „Worauf soll sich das *ποιεῖτε* (sc. des ersten Akts) beziehen? Auf das vorhergehende Gebetswort? Das Brechen ist nicht erwähnt, der Genuß vorausgesetzt, aber nicht hervorgehoben. So ist das *τοῦτο ποιεῖτε* hier für die grammatikalische Auslegung sinnlos und die Erwähnung desselben beim ersten Akt allein unverständlich" (S. 56). Uns will's freilich scheinen, als sei diese Schwierigkeit künstlich gemacht: denn daß hier das Essen als selbstverständlich vorausgesetzt ist, wußte und weiß jeder Leser Justins. Schweitzer freilich meint, wir erfahren hier nur, daß Jesus bei einem Mahle (die Erinnerung an Jesu Tod fehlt — aber mußte die den Lesern wirklich erst ins Gedächtnis zurückgerufen werden??), nachdem er das Dankgebet über dem Brot gesprochen, den Jüngern geboten hat, diesen Brauch zur Erinnerung an ihn festzuhalten. Danach hat er fortfahrend das gesegnete Brot als seinen Leib und den gesegneten Kelch als sein Blut bezeichnet.

Was zeigt dieser Tatbestand? Doch wohl so viel u. E., daß auch zu Justins Zeit in der Tat Essen und Trinken, die tägliche Mahlzeit, als Erinnerung an Jesum gefaßt, als Hauptsache galt, wogegen alles andere, auch daß jene Feier bei der letzten Mahlzeit geschehen war, in die zweite Reihe trat. Aber daß dies Essen und Trinken, wie es die älteste Christenheit hielt, gerade beim letzten Mahle angeordnet wurde, das folgt wohl als nächstliegender Schluß aus Justins Text.

Gegen diesen gehalten, führt Schweitzer weiter aus, ist der Markusbericht authentisch, weil er in keiner Weise durch die Vorstellung von einer Gemeindefeier beeinflußt scheint. Justin aber faßt (Apol. I, 65. 66) historische Feier und Gemeindefeier in einem gemeinsamen Ausdruck zusammen und bezeichnet sie als *ἡ δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ* (Jesu) *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*. Das ist eine Gleichstellung der beiden Feiern (S. 59), die weit über unsern Begriff der entsprechenden Wiederholung hinausgeht. Die Speise bei der Gemeindefeier ist, wie bei der historischen, durch Jesu Gebetswort geheiligt. Ein Unterschied besteht also nicht." Wir haben nun einen Bericht, bei dem das Wesen der Feier nicht auf den Gleichnissen, sondern auf dem feierlichen (!) Vorgang beruht, Markus. „Also ist das Abendmahlsproblem für die historische Kritik lösbar." Gleichnisse von Leib und Blut enthalten den Leidensgedanken. Ferner ist die enge Verbindung zwischen dem Todes- und Wiederkunftsgedanken bei Markus für den zweiten Akt charakteristisch. Nicht vom Tode allein, sondern von Tod und baldiger Wiedervereinigung mit ihnen im neuen Mahle hat Jesus geredet. Es bedarf (S. 62) also eines Einblicks in den eschatologischen Charakter der Leidensgeheimnisse Jesu. Jesus handelt beim letzten Mahle als leidender Messias. Bisher aber ist das Messias- und Leidensgeheimnis Jesu falsch verstanden worden, die ganze bisherige Auffassung des Lebens Jesu ist falsch gewesen. Folglich kann einzig ein neues Leben Jesu den Weg zur Lösung des Abendmahlsproblemes bahnen.

Im zweiten Heft: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis (eine Skizze des Lebens Jesu. 109 S. 2,40 Mk.) versucht Schweitzer diesen bisher unbekannten Weg zu zeigen. Er kommt, da uns die Einzelheiten in diesem Zusammenhang nicht interessieren können, zu dem Ergebnis, daß der Leidensgedanke (S. 83) von Anfang an zur Verkündigung Jesu gehörte, daß Jesu Messianitätsbewußtsein nie ohne den Leidensgedanken war. Seit der Taufe stand bei Jesu fest (S. 99), daß er bis zum nahen Anbruch der messianischen Ära, wo ihm seine Würde in der Herrlichkeit zufiele, als der unerkannte und verborgene Messias auf das Reich hinzuwirken habe und sich mit den Seinen in der Enddrangsal bewähren und läutern müsse. Von hier aus allein können Abendmahl und Abendmahlsgedanken verstanden werden. Erst jetzt ist der Zweck des Buches erfüllt (S. 109): „der modernen Zeit und der modernen Dogmatik die Gestalt Jesu in ihrer überwältigenden heroischen Größe vor die Seele zu führen." So kann auch „das Heroische in unserem Christentum und in unserer Weltanschauung wieder lebendig werden".

Bei allen Schwächen der Schweitzerschen Darlegungen wirkt sein Haupt- und Grundgedanke, daß das Leben Jesu und das Abendmahl ganz besonders nur vom Leiden aus zu verstehen sei, mit gewaltiger Überzeugungskraft und ist fast das einzige, das bleibenden Wert hat, während allerdings der Rahmen, in dem er steht, und die Zutaten, die er sich gefallen lassen muß, manchen Bedenken, wie wir später sehen werden, unterliegen.

6. Neben und nach Schweitzer ist als allerjüngstes zusammenfassendes Werk über das Abendmahl Goetz, Die Abendmahlsfrage (Leipzig, Hinrichs, 1904. 311 S. 9 Mk.) auf den Plan getreten. Auch Goetz gibt zuerst eine geschichtliche Entwicklung, in der er aber die Lücke zwischen dem Urchristentum (Justin) und dem 19. Jahrhundert auszufüllen bestrebt ist, und bietet seinerseits gleichfalls einen neuen Lösungsversuch, den er auf den bisherigen Forschungsergebnissen aufbaut.

Der erste Abendmahlsstreit, so führt er aus, dreht sich, wahrscheinlich im Anschluß an die Bilderfrage, in der karolingischen Zeit um die Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi. Hier war es Radberts Verdienst, die bisherige Abendmahlsüberlieferung zusammengestellt zu haben. Dagegen sein Irrtum, der so verhängnisvoll für ein Jahrtausend gewirkt hat, daß er vorzüglich auf die Wirklichkeit von Leib und Blut blickte. Sein Gegner Ratramnus, dem wir zumeist unsere Sympathie entgegenbringen, hatte eine unklare und schwankende Auffassung. In dem Streit Berengars mit Laufranc erwarb sich jener den Ruhm, in den unklaren grammatikalischen Sachverhalt gründlich hineinzuleuchten. Die scholastische Lehre endlich machte erst recht vor dem Überlieferten Halt und sah alles in der Überlieferung für gleich wertvoll an, statt auch nur einmal auf die Urkunden zurückzugehen.

Luther war sonach der erste, der die Abendmahlsfrage mit Ernst angriff, indem er als erster auf die Worte Christi zurückging. Doch blieb er gebunden durch die Gegensätze gegen die römische Werkgerechtigkeit und den römischen Sakramentsglauben: auch zielte er immer und überall auf die Worte Glauben und Sündenvergebung und kam über eine gewisse Unklarheit in der Beziehung zwischen Geist und Fleisch nicht hinaus. Sodann hat er trotz seines Kampfes wider die Messe den Opferbegriff nicht aus dem Abendmahl entfernt. Trotz seiner deutlichen Lehre, daß das Abendmahl ein Zeichen des Opfertodes Christi sei, ließ er doch Leib und Blut Christi im Abendmahl wirklich vorhanden sein: das ist sichtlich ein Widerspruch, nachdem schon Berengar darauf hingewiesen, daß etwas nicht zugleich Zeichen und Bezeichnetes sein kann. Luther verhielt sich so unter dem Eindruck und dem Zwang der Schriftworte. Seines Herzens tiefster Wunsch aber ging deutlich darauf, daß die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl beseitigt würde.

Die symbolische Auffassung finden wir bei den böhmischen Brüdern, Karlstadt, Zwingli (betonte das Abendmahl als: dankbares Gedächtnis und Glaubensbekenntnis, stellte es also unter den Gesichtspunkt der Gottesgabe), Oekolampad, Schwenkfeld. Goetz stellt bei allen die beachtenswerten und fortschrittlichen Momente kurz und klar heraus. Er

schildert eingehend Luthers Auseinandersetzung mit der symbolischen Ansicht: Luther behauptete durchweg sieghaft seine Position, gegen seine Exegese hielt kaum ein einziger gegnerischer Einwurf stand. Immerhin war Luthers Auffassung von der wirklichen Gegenwart, was mancherlei Mißverständnissen gegenüber zu betonen ist, so geistig wie nur möglich. Seit Luther aber ist kein wesentlicher Fortschritt mehr (auch nicht durch Kalvin, der die leibliche Gegenwart abwehrt und in den Abendmahlsstoffen Pfänder und Siegel der Gnade sieht) zu verzeichnen bis ins 19. Jahrhundert.

Goetz verweist hier zunächst auf so grundlegende und orientierende Abendmahlsschriften, wie die von Schultz (dem verstorbenen Göttinger), und Schweitzer (s. o.), welche die geschichtliche Entwicklung im 19. Jahrhundert zur Genüge dargestellt haben (S. 101 ff.). Schultz unterscheidet in seiner Schrift (Zur Lehre vom heiligen Abendmahl, 1886) die historische (Zwingli), mystische (Kalvin) und magische (Luther, Katholiken) Abendmahlsauffassung, unterscheidet aber bei der historischen eine solche, die vom Opfertod Christi ausgeht und Essen und Trinken anschließt, und eine solche, die vom Essen und Trinken ausgeht und dann Jesu Person und Werk einschließlich seines Opfertodes ins Auge faßt. Schultz hat also wesentlich nur die verschiedenen Auffassungen der Gegenwart Christi ins Auge gefaßt. Schweitzer, der wissenschaftlich verfährt, berücksichtigt demgemäß nur die historische Betrachtungsweise und verfährt ähnlich wie Schultz, wenn er Darstellungsmoment und Genußmoment zum Scheidungsprinzip macht. In dieser Scheidung ist nun Schweitzer keineswegs ursprünglich, sondern hat Rückert in seiner Schrift von 1856 (S. 106) zum Vorgänger. Schweitzers vernichtendes Urteil über den Wert oder vielmehr Unwert aller früheren Abendmahlsuntersuchungen ist jedenfalls unberechtigt. Vielmehr lassen sich eine ganze Reihe von Ergebnissen der neueren Abendmahlsforschung feststellen, nämlich:

1) Die ursprüngliche Überlieferung ist nicht vorerst aus den Texten zu entscheiden, sondern erst nach Erledigung der Abendmahlsfrage selber.

2) Von der Stiftungsfrage gilt dasselbe erst recht.

3) Ein Anschluß an das Passahmahl ist weder zeitlich noch sachlich geboten. Es läßt sich aber leicht erklären, wie es dazu kam, daß die Synoptiker entgegen den Tatsachen das Abendmahl zeitlich und sachlich an das Passahmahl angeschlossen haben.

4) Ein Anschluß an das Bundesopfer ist gleichfalls nicht gegeben. Jesus hat vom Bunde nichts gesagt, die Beziehung auf den Bund ist erst durch Paulus, und später dann auch in Matthäus und Markus eingedrungen. Der Beweis hiefür scheint uns nicht gebracht: wir erinnern aber daran, daß wir in unserer Schrift: „Brennende Zeit- und Streitfragen der Kirche“ (Gießen 1898), Heft 2 S. 108 zu zeigen versuchten, wie die Beziehung auf 2 Mose 24 allerdings fallen zu lassen sei, dafür aber Jes. 54, 10, Jer. 31, 31 ff., Hesek. 37, 36 ins Auge gefaßt werden müsse, da Jesus nicht vom Bundesopfer, sondern vom Bunde geredet habe. Wir kommen darauf noch zurück, wollen aber schon

jetzt bemerken, daß Goetz ganz zu Unrecht voraussetzt, es müsse, wenn das Abendmahlswort vom Bunde in Jesu Munde richtig sein solle, auch schon vorher einmal von Jesus das Wort Bund erwähnt sein, als ob uns alles oder auch nur das meiste, was Jesus geredet, überliefert sei!

5) Zur Bedeutung des Todes Jesu und des Opfertodes ist festzustellen, daß die Brotformel in der ältesten Zeit nicht auf den Tod Christi gedeutet worden ist. Wenn Jesus auch seinen Tod vorausgesagt hat, so hat er ihn doch nicht als Opfertod bezeichnet, obwohl in der Kelchformel davon die Rede ist.

6) Ein symbolischer Hinweis auf den Tod liegt nicht im Brotbrechen. Dies darf auch nicht als ein Zum-Gebrauch-zurechtmachen gefaßt noch als nutzenstiftend mit dem Hinweis auf den Opfertod verbunden werden. Ebensowenig ist der Wein in diesem Sinne anzusehen, zumal immer auf dem Kelch der Ton liegt.

7) 8) Das Abendmahlsopfer ist etwas näher ins Auge zu fassen. Wiewohl es nämlich allermeist bestritten wird, ist ein Opfermahl im Neuen Testament unverkennbar. Die protestantischen Forscher haben es aus Abneigung gegen den Katholizismus, von der sie sich unbewußt leiten ließen, nicht zugeben wollen. Das *εὐλογεῖν* bei Paulus bedeutet „segnen", „konsekrieren". Ähnlich *κλᾶν*, dem neuhebräischen פרס entsprechend, meint „den Segen beim Brotanschneiden, beim Brechen sprechen". Also handelt es sich um einen geweihten Trank, eine geweihte Speise „als eine Art Speis- und Trankopfer und zugleich Opfermahl der Gläubigen" (S. 187). Wenn nun hier auch in Goetz' Ausführungen bisweilen etwas kühne Gedankensprünge vorliegen, so hat er doch für 1 Kor. 10 ohne Zweifel die Analogie der heidnischen Götzenmahle für sich, und ohne Zweifel wirkt des Paulus Beweisführung ungleich straffer und zwingender, wenn er jenen ein christliches Opfermahl gegenüberzustellen hat. Dazu stimmt auch (S. 191) aufs beste das „zum Gedächtnis", was bei alttestamentlichen Opfern so häufig ist (לְזִכָּרוֹן), von den LXX mit *μνημόσυνον* wiedergegeben (nur hätte Goetz auch Ex. 12, 14 anführen sollen, worauf neustens wieder Nestle Exp. Times Dez. 1904, S. 144, aufmerksam macht), so daß es also auf ein Opfer für die Gläubigen und für Christus (zu Christi Gedächtnis) hinauskommt. Kraft der mystischen Verbindung der Gläubigen mit Christo ist das Abendmahl eine gemeinsame Opferweihe der Gläubigen, wogegen das Essen und Trinken oder das Opfermahl bei Paulus in zweiter Linie steht, in den Evangelien allerdings in den Vordergrund rückt. „Wenn ihr das Brot miteinander weiht und nehmt, so seid ihr mein Leib, so ist dies die Gemeinschaft meines Leibes ... Die gemeinsame Darbringung der Gemeindegenossen für sich und für Christus ist der Grund der Anwesenheit dieses Leibes Christi im Abendmahl" (S. 210). Diese ganze Auffassung mag manches für sich haben, dennoch scheint uns der versuchte exegetische Nachweis aus dem Neuen Testament und den übrigen altkirchlichen Schriften nicht gelungen. Eine andere Auffassung hingegen ist es, wonach nicht bloß der Weihe von Brot und Kelch die Bedeutung, Leib und Blut Christi zu vergegenwärtigen, zugesprochen wird, sondern wo auch auf die sinnbild-

liche Bedeutung von Brot und Wein Gewicht gelegt ist, wo der Gedanke an den Opferleib und das Bundesblut fehlt, sondern es auf ein Speis- und Trankopfer zum Gedächtnis Christi ankommt. Der Ausspruch Christi nämlich: „Da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“ meint ein Kommen im Abendmahl, die leibliche Gegenwart Jesu in der das Abendmahlsopfer darbringenden Gemeinde: daraus ist die spezifisch-paulinische Abendmahlsvorstellung erwachsen. Dagegen ist die zweite Vorstellung, die von einem Speis- und Trankopfer zum Gedächtnis Christi, nicht aus dem unter den Juden üblichen Totenopfer (für Christus) herausgewachsen, da so die Häufigkeit der Abendmahlsfeier nicht erklärt wird, das ja täglich begangen wurde, sondern eine eigenartige, selbständige Auffassung.

9) Das Abendmahl als Mahl macht ebenfalls große Schwierigkeiten. Ist es aus der Sitte der täglichen gemeinsamen Mahlzeit, wie manche wollen, hervorgegangen? Ist es ein Mahl gewesen, das mit der Agape zusammenfiel oder nicht? Wir haben vorerst zu beachten, daß bei Matthäus, Markus und 1 Kor. 10 u. 11 eine Unterscheidung von *εὐλογεῖν* und *εὐχαριστεῖν* statthat. Das Ursprüngliche ist eine nur einmalige *εὐχαριστία*: so meinen's Matthäus und Markus auch bei der Speisung, die dem Abendmahl parallel zu fassen ist (die Fische erinnern nämlich an den Abendmahlstrank — ??). Es folgte in der geschichtlichen Entwicklung allmählich eine doppelte Anfangs-Eucharistie oder -Eulogie und einfache Schluß-Eucharistie. Später ist die doppelte Anfangs-Eucharistie am Anfang der Mahlzeit und zugleich die Mahlzeit selbst verschwunden. Bei Matthäus und Markus ist merkwürdigerweise eine besondere Eucharistie beim Brot und beim Kelch erwähnt, dies ist jedoch eine spätere künstliche Zurechtlegung des Textes. Diese Bräuche beim Mahl können wir an der Hand des altjüdischen Mahles feststellen, das sich wie eine Beschreibung des altchristlichen Abendmahls liest. Das ist richtig. Aber wiefern dabei die Händewaschung des Talmuds an die Fußwaschung Joh. 13, 4—10 erinnern soll, bleibt unklar, von anderen ähnlichen Willkürlichkeiten bei Goetz abgesehen. Immerhin ist darnach scharf betont, daß vieles im Mahle des Herrn weit über das jüdische Mahl hinausgeht.

10) Das Abendmahlssinnbild muß die letzte Lösung bringen. Sinnbild ist das Bild des Sinnes oder der wesentlichen Bedeutung einer Sache, und zwar ein Bild, welches es nicht durch das Äußere, sondern durch sein Wesen oder seine wesentlichen Eigenschaften ist. Bei Paulus ist, wie wir sahen, nicht bildliche Betrachtung des Abendmahls, sondern ein als Opfer gedeutetes Abendmahl zu erkennen. Dagegen, wenn oder vielmehr da Jesu Worte: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut — in dieser Fassung ursprünglich sind, so muß hier eine sinnbildliche Redeweise vorhanden sein, zumal Jesus auch sonst gerne bildlich redet. Indes die gewöhnliche Gleichnis-Auffassung paßt hier nicht. Es handelt sich vielmehr um eine sinnbildliche Vergleichung, in der nämlich nicht zwei Sätze, sondern nur zwei Begriffe in Parallele gestellt werden. Für *σῶμα* kommt wechselweise auch *σάρξ* vor. Ursprünglich sind *σάρξ καὶ αἷμα* in einer Danksagung zusammengefaßt gewesen. Jesus hat gesagt:

τοῦτό ἐστι ἡ σάρξ μου καὶ τὸ αἷμα (!) Nun bezeichnet aber *σάρξ καὶ αἷμα* das menschliche Wesen im Gegensatz zum göttlichen, geistlichen Wesen. Also sagt Jesus, sein menschliches Wesen habe für der Jünger religiöses Leben, Gesamtleben gleiche Bedeutung, wie Speise und Trank für ihr leibliches Leben (eine Erklärung, die übrigens alles andere als den Vorzug der Neuheit hat). Diese sinnbildliche Gleichnishandlung paßt aufs beste in den geschichtlichen Rahmen. Unmittelbar hat Jesus von seinem Tode nicht gesprochen: ihm war es wichtiger, die Bedeutung seines Lebens den Jüngern sinnbildlich einzuprägen als die Bedeutung seines Todes. Auf diesem Wege der Erklärung entgeht man auch der Schwierigkeit des Bluttrinkens, das den Juden so anstößig war. Diese so gezeichnete sinnbildliche Abendmahlsauffassung ist die ursprüngliche: später, schon bei Paulus, ist die Opferauffassung hineingearbeitet worden. Man findet aber noch zahlreiche Anklänge an die sinnbildliche Abendmahlsauffassung in den Evangelien, besonders die wunderbaren Speisungen. Aber, so fragt man sich u. E. gerade darum, erwartet man nicht eben deshalb im Abendmahl etwas Eigenartiges, kurz: die Beziehung auf den Tod Jesu? Zumal die Wendung: Jesus habe den Jüngern lieber seines Lebens als seines Todes Bedeutung einprägen wollen, sich recht ungeschickt ausnimmt angesichts des bevorstehenden Todes und des Umstandes, daß Jesus doch schon lange genug daran gearbeitet hatte, den Jüngern seines Lebens Bedeutung unauslöschlich einzuprägen. — Weil nun dem Paulus das Abendmahlsgleichnis nicht geistlich genug schien, so hat er den Opferbegriff und die Vorstellung des Neuen Bundes hineingebracht: er erkannte also im Abendmahl die abbildliche und zugleich wirkliche Darstellung der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi. So hatte es der Apostel, wie auch sonst, „durch Offenbarung", „durch den Geist Christi" verstehen gelernt. — S. 306—311 wird dann noch eine Zusammenfassung des Ganzen oder vielmehr ein „Rückblick" geboten, doch nicht mechanisch und auf demselben gleichsam rückläufigen Wege, sondern den festgestellten Ergebnissen gemäß nunmehr vom Ursprünglichen, von Jesu Abendmahlsfeier, ausgehend, und der geschichtliche Verlauf der Dinge und ihre Bedeutung für die Gegenwart gekennzeichnet. — — —

Was sagen wir zu dem allen? Hat jener Kritiker nicht recht, wenn er urteilt, daß in den neueren Abendmahlsverhandlungen die schaffende und gestaltende Phantasie eine bedeutsame Rolle spielt? (Bang in der dänischen Teol. Tidsskrift 1903, S. 55.) Allerdings. Ohne etwas Phantasie freilich wird sich eine Frage nie lösen lassen, zu deren Lösung nicht das Material absolut vollständig und widerspruchsfrei vorliegt. Das ist hier nicht der Fall. Also hat die Phantasie ein Recht auf Mitarbeit. Immerhin nur Mitarbeit. Die Hauptarbeit muß vom Gegebenen, von der Geschichte, vom Text ausgehen. Und daß diese Faktoren ungebührlich in den Hintergrund gedrängt worden sind, steht ebenfalls fest. Was haben diese zu sagen? Wir wollen sie fragen, um einen tunlichst befriedigenden Abschluß zu gewinnen.

Zum Verständnis des Reiches Gottes (5).

Von **Julius Boehmer.**

6. Der König Gott und der Messiaskönig.

Wenn die Benennung Gottes als König und sein Königtum seit Deuterojesaja auch eine Bezeichnung der zukünftigen Zeit des vollkommenen Heils ist, und auf der anderen Seite für diese die Gestalt des Messias, des idealen, davidischen Königs, gebräuchlich war, so legt sich die Frage nach dem Verhältnis beider Zukunftsgrößen ohne weiteres nahe. Damit, daß der Messias und das davon abgeleitete Wort messianisch sowohl in der theologischen Wissenschaft als im volkstümlichen Gebrauch recht eigentlich für die Zeit des vollkommenen Heils in der Zukunft geprägt worden sind, ist ja über die Sache selbst noch nichts entschieden. Messianisch wird oft genug da gebraucht, wo es nicht hingehört. Auch kann man sich nicht bei der Meinung beruhigen, daß zeitweise Gottes Königtum, zeitweise Messiasherrschaft Bezeichnung des zukünftigen Vollendungszustandes sei, oder auch, daß die eine Gedankenreihe Gottes Königtum, eine andere davon ganz unabhängige des Messias Herrschaft zum Charakteristikum erhoben habe. Denn es fehlt nicht an Stellen, wo der König Gott und der Messiaskönig unmittelbar nebeneinander stehen und ein Verhältnis zwischen ihnen klar ausgesprochen ist und nach seinem Modus festgestellt werden soll.

Welches ist dieses Verhältnis?

Schürer behauptet, aus Stellen, wo der König Gott und der Messiaskönig nebeneinanderstehen, wie Sib. III, 48 – 50: „Dann wird das größte Königtum des unsterblichen Königs den Menschen offenbar werden, und kommen wird der heilige Herrscher, der die Herrschaft über die ganze Erde in alle Ewigkeit innehaben wird," ergebe sich, daß Gottes Königtum im Königtum des Messias offenbar werde, daß das Königtum des Messias die Erscheinungsweise des Königtums Gottes sei (Geschichte II, 512).

Dalman stellt fest (S. 109), daß die Herrscherwürde (*βασιλεία*) des Messias, die er an die Seinen übergibt, etwas ganz anderes sei als die *βασιλεία* Gottes, die als Gabe Gottes an die Seinen gedacht ist: die erste, führt er aus, geht auf Dan. 7, 14. 27 (wo die Herrschaft erst an den Menschensohn, dann an die Heiligen gegeben wird), die zweite auf Dan. 2, 44 zurück.

Allein ob die Stellen, die Dalman fürs erste anführt, Luk. 12, 32. 22, 29, wirklich auf die *βασιλεια* des Messias gehen, erscheint fraglich. Man **kann** sie auch auf die *βασιλεια* Gottes beziehen und **muß** das sogar, wenn man den Zusammenhang streng ins Auge faßt. Dann wäre also Dalmans Theorie von vornherein hinfällig, wie sie überhaupt, wenn sie einzig auf diese beiden Stellen zurückginge, an einem etwas gar zu dünnen Faden hinge. Auch 1 Kor. 15, 24. 25 weiß nur von einer Königsherrschaft Christi, die keine Beziehung zu einer etwaigen Königsherrschaft der Seinen kennt, und die Herrschaft (*βασιλεύειν*) der Christen,

wovon z. B. 1 Kor. 4, 8 die Rede ist, wird nicht in Beziehung zu der des Messias gesetzt. Vor allem aber können alle diese und andere neutestamentliche Stellen, die schon eine längere Entwicklung auf christlichem Boden voraussetzen, hier nicht angezogen werden, weil *βασιλεία* bei Paulus und den Evangelisten zum Teil schon weit ab vom ursprünglich jüdischen Sinn liegt. Das gleiche ist auch wider Dalmans Satz: „Nirgends sagt Jesus, daß Gott *seine* Herrschaft dem Messias übergebe" (S. 110) einzuwenden. Allein für oder wider das Verhältnis von *βασιλεία* Gottes und *βασιλεία* hat Dalman keine *jüdischen* Zeugnisse angeführt. Angeführt, man darf nicht sagen: keine gehabt, es gibt solcher Zeugnisse einige.

Sie allein werden uns auch die Entscheidung der Frage bringen, ob wirklich das Königtum Gottes und des Messias Königtum inhaltlich zusammenfallen oder nicht.

Zunächst gilt es, sich daran erinnern, daß der Messias im Alten Testament durchweg der König des von aller Not und allen Feinden erlösten, erneuerten, in die Zeit des vollkommenen Heils schon versetzten Volkes ist. Die Erlösung selbst, die Erneuerung, die Einführung in die Heilszeit ist lediglich Gottes Sache: so betätigt er seine Königsmacht und Königsliebe an Israel. Erst wenn Gott *sein* Werk vollendet hat, setzt er den Messiaskönig als Herrscher des Volkes ein. Also mit der *Beschaffung* des Heils hat der Messiaskönig im Alten Testament nichts zu tun. Im späteren Judentum ist es laut dem Zeugnis der Apokryphen und Pseudepigraphen im allgemeinen ebenso. Aber es gibt doch einige Stellen, wo allerdings dem Messiaskönig auch eine Mitwirkung an der Herbeiführung der Heilszeit (eine Erlöser-Aufgabe, wie Dalman sagt — aber nicht bloß das) zugewiesen wird. So Sib. III, 652 ff., Baruch, Apok. 39. 40. 4 Esr. 12. 13. Hen. 45. Aber diese Stellen alle haben das gemeinsam, daß hier dem Messias eine Aufgabe an der *Welt*, nämlich das Gericht über die Völker, zufällt. Dagegen, wo der Messias nur Israel angeht, ist er lediglich König des erneuerten Volkes.

Auch hier sieht man, wie sonst, daß das Bild des Messias im Judentum keineswegs einheitlich war. Der Messias war zum Teil national (Regierung des von Gott zubereiteten und in den Zustand vollkommenen Heils versetzten Volkes Israel), zum Teil kosmologisch (Heilsbeschaffung für alle Völker), immerhin natürlich eschatologisch-soteriologisch orientiert. Wenn aber erst einmal der König Gott und der Messiaskönig in kosmologischem Sinn nebeneinander gestellt wurden, so war eine allmähliche Identifikation beider unausbleiblich, eine strenge Scheidung zwischen dem, was zum Königtum Gottes (in eschatologischem Sinn), und was zum Königtum des Messias gehörte, unmöglich. Tatsache ist, daß so *βασιλεία* Gottes und *βασιλεία* des Messias in weitem Umfang, und sofern *βασιλεία* Gottes rein eschatologisch-soteriologisch genommen werden, sogar ganz zusammenfielen.

Deutlich sind in dieser Hinsicht drei Stellen: Sib. III, 48—50, 652—794. Ps. Sal. 17. Was die zuerst genannte Stelle in aller Kürze, bietet die zweite Sibyllinenstelle in ganzer Ausführlichkeit. Gott schickt

einen König, heißt es hier, von Osten her, der nach Gottes Rat allem Krieg ein Ende macht. Bald darauf heißt es: Gott selber hält furchtbares Gericht über die Völker, macht alle Menschen seinem Gesetz untertan und richtet so sein Königtum auf (vgl. S. 606 ff.). Während hier bloß die sechs Eingangsverse (652—656) dem Messiaskönig gewidmet sind, ist die ganze Kraft der übrigen Schilderung auf Gott und sein Werk, auf sein Königtum verwandt, so daß der Messiaskönig immerhin mehr bloß als herkömmliches Stück erscheint, der aber mindestens einen Teil des Werkes des Königs Gott zur Ausführung bringt. Mehr ist diesem Text nicht zu entnehmen. Viel deutlicher hingegen ist Ps. Sal. 17, wo der König Gott und der Messiaskönig nebeneinander gestellt, ja fast ineinander verschlungen sind. Der Psalm enthält eigentlich einen Lobgesang auf den messianischen König (4—44, vor allem 4. 21. 32. 42), aber Anfang und Schluß sind auf den Preis des Königs Gott gestimmt. In der Mitte des Psalms aber wird zwischen beiden ausdrücklich vermittelt durch die Erläuterung: „Der Herr selbst ist sein (des messianischen Königs) König." Sinn: Gott ist des Messias Hoffnung und Stärke. Der Psalm hebt an mit der feierlichen Aussage: „Herr, du bist selbst unser König immer und ewiglich. In dir, Gott, rühmt sich unsere Seele. Wir hoffen auf Gott, unsern Heiland: denn die Macht unseres Gottes ist eine ewige und erbarmungsreiche; das Königtum unseres Gottes ist ewig, alle Völker umfassend und im Gericht offenbar" (1—3). Ebenso feierlich lautet der Schluß: „Gott lasse bald seine Gnade über Israel kommen und rette uns vor der Befleckung durch unheilige Feinde. Der Herr selbst ist unser ewiger König" (45. 46)

Im Lichte dieser Tatsachen ist es also geboten, Schürer darin beizutreten, daß Gottes Königsherrschaft und des Messias Königsherrschaft unter Umständen kongruent sind. Und dennoch ist seiner oben gegebenen Deutung beizustimmen nicht möglich. Denn das Königtum Gottes, wovon Sib. III, 48—50. 652—794, Ps. Sal. 17 die Rede ist, darf keineswegs im gewöhnlichen Sinne als das Reich Gottes, als Inbegriff der vollendeten Heilszeit gefaßt werden, sondern meint im allgemein-jüdischen Sinne die Weltregierung (s. S. 612 ff.). Die Heiden, die bisher nicht erkannt haben, daß Gott allein, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit die Welt, die er geschaffen, die Völker alle, die seinem Willen gehorsam zu sein haben, regiert, werden am Ende, eben in der Vollendungszeit, in der messianischen Zeit ihn anerkennen als Gott: doch nicht als Bringer des Heils (für Israel und die Heiden), sondern als den hohen, erhabenen Gott und Herrn der ganzen Welt, der in diesem Sinne König heißt und in diesem Sinne zu aller Zeit König war. So in den Sibyllinenstellen, während Ps. Sal. 17 das immerwährende Königtum Gottes, das er in Israel innehat, im Vordergrunde steht, die Weltregierung Gottes, die in Israel von jeher offenbar geworden ist und noch zurzeit offenbar ist und bei Israel bleiben wird und zwar in dem gleichen Grade wie bisher, ohne daß eine Vollendung und Vervollkommnung des Heils mit dem Titel König bezeichnet ist. König blickt hier ebenso sehr oder mehr auf die Vergangenheit und

Gegenwart wie auf die Zukunft und hat daher mit dem Messiaskönig und seinem Amt wenig oder nichts zu tun.

Wenn also die Zukunftserwartungen Israels bald unter dem Titel „Königtum Gottes“, bald unter dem Namen des „Messias“ erscheinen, wenn in einigen Schriften „Königtum Gottes“, in anderen der Messias fehlt, in anderen wieder beides identisch erscheint, so ergibt sich ein recht buntes Bild, das zu vereinfachen und zu vereinheitlichen wir weder Anlaß noch Recht haben. Ein System läßt sich eben aus den Gedanken über den Heilsvollender König Gott und den Messias in gleichem Sinn ebensowenig machen, wie König Gott und Königtum Gottes sich überall nach gleichem Muster verstehen lassen. Aber in der Hauptsache darf auch das feststehen, daß eine Vereinerleiung von Königtum Gottes und Königtum des Messias in dem Sinne, wie es gewöhnlich gefaßt wird, indem man beides eschatologisch-soteriologisch nimmt, auch nur eine Beziehung zwischen beiden in der nachkanonischen jüdischen Literatur nicht aufzuweisen ist, daß die Gedankenkreise über das spezifisch-eschatologisch gedachte Königtum Gottes und über den König Messias, ohne sich zu berühren, daher auch ohne einander zu stoßen und einander wehe zu tun, nebeneinanderher gingen. Die entgegengesetzte Auffassung beruht auf einem ungenauen oder einseitigen Verständnis von dem, was das Königtum Gottes in Israel meint, das man wie unwillkürlich ohne weiteres dem Reiche Gottes in der Predigt Jesu bei den Synoptikern entsprechend versteht, während im Judentum das Königtnm (Reich) Gottes in der Tat vieldeutig war.

7. Zusammenfassung.

Es ist also klar, daß die Auffassung vom Königtum Jahwes in der nachkanonischen Zeit nichts weniger als einheitlich war. Eine ganze Reihe von Gedankengängen dieses Gebiets spielt durcheinander. Alle führen mehr oder weniger tief in die Religion Israels hinein. Inwieweit sie geläufig waren, wie der einzelne Israelit sie ansah und was er daraus machte, das darzustellen ist hier noch nicht der Ort. Eins aber ist sicher, daß man mit den Titeln „König Gott“ und „Königtum Gottes“ noch nicht viel, nämlich noch nichts Bestimmtes und Klares für das Verständnis der Predigt Jesu vom Reiche Gottes gesagt hat.

Zwar wird es schwer halten, alles was über den König Gott und über das Königtum Gottes um die Wende der Zeiten gedacht und ausgesprochen wurde, so zusammenzufassen, daß ein gemeinsamer Boden, mindestens ein gemeinsamer Ausgangspunkt gefunden wird. Wenn die Wurzel ausfindig zu machen wäre, woraus das alles gesproßt ist, wäre es noch besser. Das scheint freilich nach dem, was wir bisher sahen, ein Ding der Unmöglichkeit. Doch kommts auf einen Versuch an.

Wir wissen und haben es wiederholt hervorgehoben, daß das Königtum seit Alters in Israel einen zweideutigen Ruf hatte. Über die geschichtliche Zuverlässigkeit der Berichte über die Einführung des Königtums kann man denken, wie man will: daß schon bei der Thronbesteigung des ersten Königs (nicht erst, wie viele wollen, nach mehrhundertjährigem

Bestande) gegen das Königtum von gewissen Kreisen im Namen der Religion Widerspruch erhoben wurde, darf als feststehend betrachtet werden. Die Voraussetzung dieses Widerspruchs aber lag darin, daß und in welchem Sinne Gott in Israel König hieß.[1]) Wenn nun auch im Laufe der Zeit sich selbst die Vertreter der Religion Israels an irdische Könige gewöhnten, namentlich seit David und unter der Regierung von Königen, die David ähnlich waren, so wuchs auf der anderen Seite doch ebenso der Widerwille gegen das Königtum, seitdem man mancherlei böse Erfahrungen damit gemacht hatte, daß die Könige der Religion Israels Abbruch taten, seitdem man gemerkt, wie orientalische Könige Gott gleichgestellt wurden, und erst recht — so paradox es klingen mag — seitdem es von der Zerstörung Jerusalems an keine Könige mehr gab. Wiederum hieß jetzt Gott König, oder vielmehr: es trat sein Königsname wieder deutlicher und in vertieftem Sinne hervor.

Aber die Entwicklung verlief doppelseitig. Auf der einen Seite drängte die Eigenart des Judentums dahin, die Gottheit aus dem Diesseits ins Jenseits zu schieben, den lebendigen, alles durchwaltenden Gott zu transzendentalisieren, wobei für den Titel König auch die Tatsache mitwirkte, daß Alexander der Große und seine Epigonen in Syrien sich als Könige göttliche Ehren anmaßten. Auf diesem Wege gewann der Name König Gott immer mehr den Inhalt von absoluter Erhabenheit, unumschränkter Gewalt. Auf der anderen Seite aber wurde eben auf diesen so hocherhabenen und allgewaltigen König Gott die höchste Hoffnung gesetzt, nämlich daß er zu seiner Zeit, nachdem er sich eine Weile ins Jenseits zurückgezogen hatte, wieder erscheinen und offenbar werden würde vor Israel und der ganzen Welt. In etwa 400 Jahren, zwischen dem Exil und der Makkabäerzeit, hatte der König Gott alles, was dem Königtum eigen war, mehr und mehr an sich gezogen, während von anderen Königen, von irdischen, nichts oder doch nichts Gutes erwartet wurde. Nun geschah es ferner, daß die Makkabäerkönige die auf sie gesetzten Hoffnungen wegen der Herbeiführung der Zeit des vollkommenen Heils grausam enttäuschten, daß die Könige aus dem Hause des Herodes die auch auf sie gerichteten gleichen Hoffnungen Israels nicht minder vernichteten, und endlich gar die Zerstörung Jerusalems 70 (und 133) n. Chr. dem letzten Rest von derartigen Hoffnungen den Todesstoß gaben. Je länger je mehr mußte sich nach dem allen die einzige und ganze Hoffnung Israels auf seinen König Gott richten, als von dem allein und ausschließlich das Heil der Zukunft kommen müsse. So wurde der Name König Gott von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr ein im eschatologischen Sinn angesehener Name.

[1]) Es ist daher Budde nicht zuzustimmen, wenn er ZAW. 1901, S. 195 sagt: „Die notwendige Voraussetzung für die Errichtung eines Gottesthrons ist die, daß das Volk, das ihn errichtet, sich den Gott als König denkt. Und das ist wiederum nur dann möglich, wenn es selbst von Königen beherrscht wird." Denn Gott hieß bei den semitischen Völkern מלך, auch ehe sie Könige hatten; in Israel sicherlich vor der Einführung des Königtums, da der Königstitel für Gott von anderen Völkern übernommen war.

Die Spannung zwischen der Allerhabenheit des Königs Gott, der sich von der Welt weit, weit zurückzog, und dem zukünftigen Vollendungs-heilswerke desselben Königs Gott, der dazu wieder in die Welt eintreten würde, macht sozusagen die Geschichte des Königsnamens Gottes in der nachkanonischen Periode des Judentums aus. Natürlich war diese Spannung nicht immer dem Bewußtsein gegenwärtig. Vielmehr war sie sogar öfter gedankenmäßig ausgeglichen. Denn wenn z. B. Gott den Titel „König des Himmels" führt, so dachte man dabei viel weniger (vielleicht gar nicht) an den Gott, der in seiner Erhabenheit von der Welt abgesondert ist, sondern vielmehr an den Gott, der die ganze Welt erfüllt. Übersetzt man den Titel also mit „erhabener Herrscher über das All", so muß man am meisten Herrscher über das All betonen, während das „erhaben" mehr die Beziehung zur Welt als die Abgekehrtheit von der Welt zum Ausdruck bringt (vgl. im Buch Henoch: „ewiger König" oder „König der Welt"? S. 468).

Achtet man zweitens auf den Inhalt dessen, was vom Könige Gott in der herrlichen Zukunft erhofft wurde, so ist diese Zukunftshoffnung natürlich ganz abhängig von dem Charakter der jüdischen Religion überhaupt. Die jüdische Religion war trotz mancher universalistischen Ansätze durchaus national und partikular geartet und trotz einiger Keime von Jenseits-Aussichten (Auferstehung, ewiges Leben, himmlische Welt) in der Hauptsache diesseitig, materialistisch gefärbt. Das Gesetz stand im Mittelpunkt des Judentums, und die Lehre vom Gesetz gab für alles, was zur Religion gehörte, letztlich den Ausschlag. Von einer Parallele oder Gleichberechtigtheit zwischen Gesetz und Zukunftshoffnung kann keine Rede sein. Nicht als zwei Pole kannte das Judentum Gesetz und Zukunftshoffnung, sondern — um im Bilde bei der Kugel stehen zu bleiben — als Mittelpunkt oder noch lieber als Durchmesser, das Gesetz. Und an dem einen der Pole muß man sich dann die transzendentale Gottesauffassung, an dem anderen die Zukunftshoffnung denken.

Für die ganze Stimmung des nachkanonischen Judentums charakteristisch ist die Stimmung der Furcht vor Gott. Nicht ein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, sondern die bare Furcht im Sinne von Angst. Stellen wie slav. Hen. 39, 8 (angeführt S. 470) und die zahlreichen Bußgebete in den Apokryphen und Pseudepigraphen und in der rabbinischen Literatur geben den tiefsten Sinn des Judentums wieder. Diese Furcht oder Angst vor Gott, der richtet und Leib und Seele in die Hölle verderben kann (Matth. 10, 38), war ein naturnotwendiger Ausfluß der zentralen Stellung, die im Judentum dem Gesetz zugewiesen wurde. Den Weg zu verfolgen, den diese Entwicklung genommen hat, ist nicht dieses Orts: erinnert sei nur im Vorbeigehen an die Häufigkeit der Benennung „furchtbarer Gott" und die Bezeichnung seiner Werke als „furchtbarer Werke", z. B.: 2 Mose 15, 11. 5 Mose 4, 34. 7, 21. 10, 17. 28, 58. 34, 12. Neh. 1, 5. 4, 8. Ps. 45, 5. 63, 3; 5. 76, 12; 13. 106, 22 usw. Wirkliche Religion, nämlich ein inneres, inniges Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis des Vertrauens und der Zuversicht kennt das Judentum nicht. Ebensowenig ist es sich einer Verpflichtung gegen

die Welt, gegen die heidnischen Völker bewußt. Die Folge davon ist eben, daß auch das Königtum Gottes im wahren Sinne des Worts im Judentum weder religiös noch ethisch abgestimmt war, daß das Judentum wesentlich seinen nationalen Besitz und seine nationalen Hoffnungen in die Worte מלכות שמים zusammenpackte. Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartete, war eben nur für Israel da: die Heiden kamen einzig im Blick auf Israel und im Interesse Israels in Betracht. Was anders lautet, was kosmologisch orientiert ist, ist im letzten Grunde unjüdisch und daher bald abgestreift worden.

Denn daß sich das Königtum Gottes und die Königsbenennung Gottes im Sinne des künftigen Heilsspenders im Judentum aller Zeiten erhalten hat, ist eigentlich nichts als biblisches Erbe und in keiner Weise mit dem, was eigentlich Judentum heißen muß, ausgeglichen, geschweige verwachsen. Kennzeichnend ist in der Hinsicht schon das Vorwiegen der Weltregierung oder der Vorsehung Gottes im Titel seines Königtums. In einer Menge von Gleichnissen des ältesten Judentums z. B., die man bei Fiebig, altjüdische Gleichnisse, noch ausführlicher bei Bacher, Agada der Tannaiten, Bd. 1 und 2, zusammengestellt findet, kommt der König Gott vor: namentlich Simon ben Jochais, Schüler Akibas, liebte es, die Vergleichung Gottes mit einem König anzuwenden. Aber als Heilsspender im strengen Wortsinn, als Bringer des zukünftigen vollkommenen Heils, kommt er hier nirgends vor. Daher gibt es auch in der ganzen jüdischen Literatur kein einziges Himmelreichsgleichnis, was bei der sonst so großen Menge von Königsgleichnissen wirklich auffallen muß. Ebenso beredt spricht die Tatsache, daß Bacher zwar zahlreiche Königsgleichnisse anführt, aber im Sachregister, wo die „hauptsächlich wichtigen oder irgend ein spezielles Interesse bietenden Rubriken“ stehen, nichts von König Gott oder von Königtum Gottes steht; diese beiden Begriffe werden also nicht zu jenen Rubriken gerechnet. Nicht weniger bedeutungsvoll ist es, daß das jüdische Gebetbuch מלך und seine Derivate gewöhnlich mit „Herrlichkeit“ und ähnlich übersetzt, „König“ bagegen selten anwendet.

Dennoch hat das Judentum aller Zeiten in den Titeln König Gott, Königtum Gottes sein eigentliches Wesen erkannt und in seinem Sinn recht damit gehabt, weil es und seitdem es im Gesetz seinen höchsten Besitz schätzt. Aber es hat jenen Titel nicht als term. techn. seiner Zukunftshoffnung geprägt. Dafür waren ihm andere Wendungen gelegener, so etwa „Tage des Messias“ (die nicht mit Gottesherrschaft, Himmelreich zusammenfallen), oder „der zukünftige Aeon“ (הָעוֹלָם הַבָּא ,חיי העולם הבא). Wie weit entfernt מלכות = *βασιλεία* davon war, term. techn. zu sein, sieht man außer aus dem rabbinischen Sprachgebrauch auch daran, daß so singuläre Wendungen möglich waren wie Weish. 10, 10 (*βασιλεία θεοῦ* = Gotteserscheinung) und Hen. 41 (*βασιλεία* = Himmelsgeheimnisse wie Blitz, Donner und Wind).

Das Judentum hat das königliche Walten Gottes in der W[illegible] oder Natur sowie im Gesetze auf Kosten der Soteriologie und Es[illegible] logie bevorzugt. Eine Hoffnung auf Vollendung und dereinstige V[illegible] kommnung aller Dinge, auf die Erneuerung der Natur und Vö[illegible]

Die Spannung zwischen der Allerhabenheit des Königs Gott, der sich von der Welt weit, weit zurückzog, und dem zukünftigen Vollendungsheilswerke desselben Königs Gott, der dazu wieder in die Welt eintreten würde, macht sozusagen die Geschichte des Königsnamens Gottes in der nachkanonischen Periode des Judentums aus. Natürlich war diese Spannung nicht immer dem Bewußtsein gegenwärtig. Vielmehr war sie sogar öfter gedankenmäßig ausgeglichen. Denn wenn z. B. Gott den Titel „König des Himmels" führt, so dachte man dabei viel weniger (vielleicht gar nicht) an den Gott, der in seiner Erhabenheit von der Welt abgesondert ist, sondern vielmehr an den Gott, der die ganze Welt erfüllt. Übersetzt man den Titel also mit „erhabener Herrscher über das All", so muß man am meisten Herrscher über das All betonen, während das „erhaben" mehr die Beziehung zur Welt als die Abgekehrtheit von der Welt zum Ausdruck bringt (vgl. im Buch Henoch: „ewiger König" oder „König der Welt"? S. 468).

Achtet man zweitens auf den Inhalt dessen, was vom Könige Gott in der herrlichen Zukunft erhofft wurde, so ist diese Zukunftshoffnung natürlich ganz abhängig von dem Charakter der jüdischen Religion überhaupt. Die jüdische Religion war trotz mancher universalistischen Ansätze durchaus national und partikular geartet und trotz einiger Keime von Jenseits-Aussichten (Auferstehung, ewiges Leben, himmlische Welt) in der Hauptsache diesseitig, materialistisch gefärbt. Das Gesetz stand im Mittelpunkt des Judentums, und die Lehre vom Gesetz gab für alles, was zur Religion gehörte, letztlich den Ausschlag. Von einer Parallele oder Gleichberechtigtheit zwischen Gesetz und Zukunftshoffnung kann keine Rede sein. Nicht als zwei Pole kannte das Judentum Gesetz und Zukunftshoffnung, sondern — um im Bilde bei der Kugel stehen zu bleiben — als Mittelpunkt oder noch lieber als Durchmesser, das Gesetz. Und an dem einen der Pole muß man sich dann die transzendentale Gottesauffassung, an dem anderen die Zukunftshoffnung denken.

Für die ganze Stimmung des nachkanonischen Judentums charakteristisch ist die Stimmung der Furcht vor Gott. Nicht ein Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, sondern die bare Furcht im Sinne von Angst. Stellen wie slav. Hen. 39, 8 (angeführt S. 470) und die zahlreichen Bußgebete in den Apokryphen und Pseudepigraphen und in der rabbinischen Literatur geben den tiefsten Sinn des Judentums wieder. Diese Furcht oder Angst vor Gott, der richtet und Leib und Seele in die Hölle verderben kann (Matth. 10, 38), war ein naturnotwendiger Ausfluß der zentralen Stellung, die im Judentum dem Gesetz zugewiesen wurde. Den Weg zu verfolgen, den diese Entwicklung genommen hat, ist nicht dieses Orts: erinnert sei nur im Vorbeigehen an die Häufigkeit der Benennung „furchtbarer Gott" und die Bezeichnung seiner Werke als „furchtbarer Werke", z. B.: 2 Mose 15, 11. 5 Mose 4, 34. 7, 21. 10, 17. 28, 58. 34, 12. Neh. 1, 5. 4, 8. Ps. 45, 5. 63, 3; 5. 76, 12; 13. 106, 22 usw. Wirkliche Religion, nämlich ein inneres, inniges Verhältnis zu Gott, ein Verhältnis des Vertrauens und der Zuversicht kennt das Judentum nicht. Ebensowenig ist es sich einer Verpflichtung gegen

die Welt, gegen die heidnischen Völker bewußt. Die Folge davon ist eben, daß auch das Königtum Gottes im wahren Sinne des Worts im Judentum weder religiös noch ethisch abgestimmt war, daß das Judentum wesentlich seinen nationalen Besitz und seine nationalen Hoffnungen in die Worte מלכות שמים zusammenpackte. Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartete, war eben nur für Israel da: die Heiden kamen einzig im Blick auf Israel und im Interesse Israels in Betracht. Was anders lautet, was kosmologisch orientiert ist, ist im letzten Grunde unjüdisch und daher bald abgestreift worden.

Denn daß sich das Königtum Gottes und die Königsbenennung Gottes im Sinne des künftigen Heilsspenders im Judentum aller Zeiten erhalten hat, ist eigentlich nichts als biblisches Erbe und in keiner Weise mit dem, was eigentlich Judentum heißen muß, ausgeglichen, geschweige verwachsen. Kennzeichnend ist in der Hinsicht schon das Vorwiegen der Weltregierung oder der Vorsehung Gottes im Titel seines Königtums. In einer Menge von Gleichnissen des ältesten Judentums z. B., die man bei Fiebig, altjüdische Gleichnisse, noch ausführlicher bei Bacher, Agada der Tannaiten, Bd. 1 und 2, zusammengestellt findet, kommt der König Gott vor: namentlich Simon ben Jochais, Schüler Akibas, liebte es, die Vergleichung Gottes mit einem König anzuwenden. Aber als Heilsspender im strengen Wortsinn, als Bringer des zukünftigen vollkommenen Heils, kommt er hier nirgends vor. Daher gibt es auch in der ganzen jüdischen Literatur kein einziges Himmelreichsgleichnis, was bei der sonst so großen Menge von Königsgleichnissen wirklich auffallen muß. Ebenso beredt spricht die Tatsache, daß Bacher zwar zahlreiche Königsgleichnisse anführt, aber im Sachregister, wo die „hauptsächlich wichtigen oder irgend ein spezielles Interesse bietenden Rubriken" stehen, nichts von König Gott oder von Königtum Gottes steht; diese beiden Begriffe werden also nicht zu jenen Rubriken gerechnet. Nicht weniger bedeutungsvoll ist es, daß das jüdische Gebetbuch מלך und seine Derivate gewöhnlich mit „Herrlichkeit" und ähnlich übersetzt, „König" dagegen selten anwendet.

Dennoch hat das Judentum aller Zeiten in den Titeln König Gott, Königtum Gottes sein eigentliches Wesen erkannt und in seinem Sinn recht damit gehabt, weil es und seitdem es im Gesetz seinen höchsten Besitz schätzt. Aber es hat jenen Titel nicht als term. techn. seiner Zukunftshoffnung geprägt. Dafür waren ihm andere Wendungen gelegener, so etwa „Tage des Messias" (die nicht mit Gottesherrschaft, Himmelreich zusammenfallen), oder „der zukünftige Anon" (חַיֵּי העולם הבא, הָעוֹלָם הַבָּא). Wie weit entfernt מלכות = *βασιλεία* davon war, term. techn. zu sein, sieht man außer aus dem rabbinischen Sprachgebrauch auch daran, daß so singuläre Wendungen möglich waren wie Weish. 10, 10 (*βασιλεία θεοῦ* = Gotteserscheinung) und Hen. 41, (*βασιλεία* = Himmelsgeheimnisse wie Blitz, Donner und Wind).

Das Judentum hat das königliche Walten Gottes in der Welt oder Natur sowie im Gesetze auf Kosten der Soteriologie und Eschatologie bevorzugt. Eine Hoffnung auf Vollendung und dereinstige Vervollkommnung aller Dinge, auf die Erneuerung der Natur und Völker nicht

minder als auf die Verherrlichung Israels, ist zwar stets vorhanden gewesen. Aber in dieser Hoffnung lag nicht der Schwerpunkt des Judentums, und soweit die Hoffnung Kraft besaß, war sie nicht eigentlich religiöser und sittlicher Art. Der Schwerpunkt des Judentums liegt in seiner Anschauung von Gesetz und Natur, in der Erkenntnis und Schätzung der Offenbarung Gottes im Gesetz und in den Dingen dieses Äons. Das ist absolut deutlich seit der Zerstörung Jerusalems und erst recht seit der Katastrophe von 133 n. Chr.: aber die Ansätze und Keime dazu sind längst vorher da. Hätte das Judentum den König Gott als Heilsbringer ergriffen, seine Hoffnung auf eine vollkommene sittliche Erlösung durch den König Gott gerichtet, wozu ebenfalls die Keime und Ansätze da waren, so hätte es dem wahren Fortschritt der Religion gedient, der nun tatsächlich dem Christentum zugefallen ist. Die beste Kraft des Judentums ist ungenützt geblieben: sie ist erst im Christentum zur Entfaltung gekommen.

Es ist ein weiter und unserer höchsten Aufmerksamkeit werter Weg, den die Religion gemacht hat, bis sie in der Kombination von Gott und König ihren besten Besitz zum Ausdruck brachte.

In den ältesten Zeiten fand man es Gottes würdig, ihn sachlich vorzustellen. Er hieß Stein (אֶבֶן), Fels (צוּר), Wasser, Baum usw.; mancherlei Epitheta und Vergleiche erinnern bis heute daran. Ein Fortschritt war es, als er als Stier (עֵגֶל) vorgestellt wurde, woher ihm Hörner zugesprochen wurden. Zuletzt wurde auch diese Stufe verlassen und zu Bildern von menschlichen Personen gegriffen: Gott war ein Mensch (der Mensch sein Bild), wurde Ehemann, Vater, Freund usw. Die höchste Stufe auf der Leiter der Menschheit hat er erreicht, wenn er als König bezeichnet wurde: einen höheren Namen als König kannte man nicht.

Nicht als ob die Entwicklung genau in dieser Reihenfolge vor sich gegangen wäre und immer mit der neuen Stufe die alte alsbald verlassen gewesen wäre. Aber die Tendenz der ganzen Entwicklung ging doch dahin, Gott, der nun einmal von Menschen nur menschlicher Weise vorgestellt und genannt werden kann, auch auf die höchste von Menschen erreichbare und von Menschen zu vergebende Stufe zu stellen und alsdann in diese Bezeichnung auch das höchste hineinzulegen, was man von Gott auszusagen wußte. Höheres gibts nicht im Himmel als Gott, Höheres nicht auf Erden als den König: beides kombiniert ist das Höchste in der Religion.

Schöpfung, Regierung, Vollendung der Welt: es ist das Werk des Königs Gott, darin sind sich Judentum und Christentum einig und andere Religionen mit ihnen. Judentum und Christentum, ein jedes hat *seine* Art, sein *Höchstes*, sein *Ideal* in die Verbindung „Gottes Königtum" hineingelegt: das Judentum das Gesetz, das Christentum die ewige Er-

lösung. Gottes Königtum oder, wie es uns geläufiger lautet, das Himmelreich macht das Wesen des Judentums und des Christentums aus, nur daß beide darunter etwas anderes verstehen.[1])

Eine doppelte Gerechtigkeit.

Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν. 1 Joh. 3, 7.

Von Professor und Oberkonsistorialrat D. Wiesinger in Göttingen.

In seinem Evangelium beschreibt uns Johannes die Herrlichkeit des Glaubens an Jesum Christum, den Sohn Gottes (20, 31); in seinen Briefen handelt er von der Herrlichkeit des Lebens, das aus diesem Glauben stammt. Dahin gehört auch das angeführte Wort, welches vollständig lautet: „Kindlein, lasset euch niemand verführen. Wer recht tut, der ist gerecht, gleichwie er gerecht ist."

Wie gesetzlich klingen diese Worte: sie enthalten nichts von der sündenvergebenden Gnade Gottes, von dem Troste der Rechtfertigung durch den Glauben. Auf das eigene Tun werden wir scheinbar verwiesen, um Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen. So scheint es, wenn man die Worte dem Zusammenhang entnimmt, den sie bei Johannes haben, und nicht nach dem genuinen Sinne fragt, in dem er sie meint. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß sie die Gnade Gottes in Christo zur Voraussetzung haben und darauf als auf ihrer Grundlage ruhen, nicht als eine äußerlich gesetzliche Forderung, sondern vielmehr als Erweisung des Glaubens; zugleich aber auch zeigt sich, wie wertlos vor Gott ein werkloser Glaube ist, und solcher Glaube in Wahrheit kein Glaube ist. Ich versuche das im folgenden nachzuweisen, um einem Worte, das wegen seiner scheinbaren Differenz mit andern bekannten Worten der Schrift (namentlich Röm. 3, 28) fremdartig klingt und im allgemeinen wohl wenig praktische Verwendung findet, zu seinem guten Recht in dem evangelischen Lehr- und Lebenskreise zu verhelfen.

1. Vor allem will für das richtige Verständnis des Wortes beachtet sein, daß es an Leser gerichtet ist, welche bereits Christen, Kinder Gottes sind, denen nicht erst gesagt werden muß, wie der sündige Mensch zu dieser Kindschaft und so zur Gemeinschaft mit Gott gelangt. Man sieht das aus der Zuschrift des Briefes 1, 1—4, in der der Verfasser die Leser als solche bezeichnet, die mit ihnen, den Trägern des Wortes, und so mit Gott dem Vater und mit seinem Sohne Jesu Christo Gemeinschaft haben, vgl. auch 2, 21 ff., und sieht es aus der angef. Stelle 3, 7 selbst, in welcher der Verfasser seine

---

[1]) Es ist das ein ähnlicher Vorgang, wie wenn Kalvin, um Christus recht zu würdigen, ihm die höchsten Ämter, die in der Schrift vorkommen, zuwies, ihn Prophet, Hohepriester und König nannte, vermutlich ohne zu wissen, daß den gleichen Gedanken schon Philo gehabt hatte, der in seiner Vita Mosis Mose als Hohepriester, Prophet und König und obendrein noch als Gesetzgeber bezeichnete, daß auch Josephus seinen Helden Hyrkan wiederholt als König, Hohepriester und Prophet gepriesen hat (Ant. XIII, 299. Bell. Jud. I, 68 f.). Noch näher hätte freilich der Anschluß an das Kalvin sicher unbekannte Testament Levi gelegen, wo Kap. 8 und 18 angedeutet wird, daß der zukünftige Messias als König, Priester und Prophet zugleich sein werde. Alle diese Verfasser hat bewußt oder unbewußt der Drang beseelt, für das Höchste und Beste, was sie in ihrer Religion hatten, auch die höchsten und besten Namen zu gebrauchen.

Leser als seine Kindlein anredet, die durch ihn zum Glauben gebracht und so Kinder Gottes geworden sind. Ihnen und nur ihnen, sagt er ausdrücklich, gilt sein Schreiben, 2, 12 ff. Zu Christen und Kindern Gottes hat sie die Liebe Gottes gemacht, die den eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, daß wir durch ihn leben sollen (Ev. 3, 16. 1. Joh. 4, 9). Christus ist ihm das Lamm Gottes (Ev. 1, 29), das die Sünden der Welt trägt. In ihm haben sie die Sühnung für ihre und der ganzen Welt Sünden (4, 10. 1, 4), den Fürsprecher bei dem Vater (2, 1). Sein Blut macht rein von aller Sünde (1, 9). Aber Teil an ihm hat doch nur wer seine Sünde bekennt und reuig Vergebung derselben sucht (1, 8. 9). An solchen erweist er sich als der, der erschienen ist, die Sünde wegzunehmen (3, 5) und die Werke des Teufels zu zerstören (3, 8. Ev. 3, 14—16; 6, 40 u. a.). Man sieht, Johannes gibt auf die Frage, wie der sündige Mensch Vergebung seiner Sünde und so die Gotteskindschaft oder nach paulinischer Ausdrucksweise die Rechtfertigung erlangt, wesentlich dieselbe Antwort wie Paulus (Röm. 3, 28), und treffend sagt Schmid (Bibl. Theol. des N. T., § 97, 4): „Wenn Johannes die Frage beantworten müßte, wodurch der Mensch gerechtfertigt werde, könnte er nichts anderes sagen als durch den Glauben. Aber dieser Glauben (fügt er mit Recht hinzu) ist bei ihm zugleich schlechthin Prinzip des neuen Lebens in guten Werken. Aber dieselbe Art die Frage zu stellen und zu beantworten (wie Paulus) hat er nicht.... Die große Übereinstimmung (mit Paulus) liegt darin, daß auch er den Glauben als das Prinzip erkannt hat, in welchem das ganze Heil gesetzt ist; ja er hat dabei die Anschauung desselben noch viel großartiger in ihrem Reichtum durchgeführt."

2. Eine weitere Voraussetzung für das richtige Verständnis der angeführten Worte des Johannes ist die Beachtung der Veranlassung, die ihn dabei leitet. „Kindlein, lasset euch niemand verführen", hebt er an. Welcher Art die Verführung ist, die seinem Leserkreise droht, sieht man aus dem, was er seinen Lesern an dieser und anderen Stellen des Briefes an das Herz legt: „Wer recht tut, der ist gerecht", womit er die Bewährung des Glaubens in dem religiös-sittlichen Verhalten des Christen betont. Er meint offenbar Verführer, welche, obwohl sie ihrer christlichen Erkenntnis und ihres Glaubens sich rühmen, in libertinistischer Gesinnung das Tun des Rechten beiseite setzen. Das bestätigt auch der sonstige Inhalt des Briefes. Gleich am Anfang desselben ist ja von solchen die Rede, die vermeinen, Gemeinschaft mit Gott zu haben, der Licht ist, und dabei in Finsternis wandeln (1, 6), die Gottes Gebote nicht halten, 2, 3 f., die sagen, daß sie ihn, Jesum, kennen, und nicht wandeln, gleichwie er gewandelt hat (2, 6), und die Brüder nicht lieben, (2, 9). Solches habe ich geschrieben, sagt er, von denen, die euch verführen (2, 26). Und 3, 4: Wer Sünde tut, der tut auch *τὴν ἀνομίαν*, die Gottes Gebot aufhebt und Widerspruch gegen Gott ist. Von dieser Veranlassung aus versteht man die immer wiederkehrende Betonung der Werke, aber es ist damit zugleich die Grundanschauung des Apostels (vgl. oben) ausgesprochen, dem der Glaube beides ist: Vertrauen auf die Gnade Gottes und Prinzip des neuen Lebens.

3. Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zur Betrachtung der Worte selbst über: „Wer recht tut, der ist gerecht, gleichwie er gerecht ist." Hier will nun vor allem der griechische Ausdruck beachtet sein, der strikte lautet: der die Gerechtigkeit Tuende, der Täter der Gerechtigkeit ist gerecht; wozu der Gegensatz V. 8 lautet: wer die Sünde tut, ein Täter der Sünde ist, dessen Tun im Sündigen besteht, der ist vom Teufel. „Denn der Teufel sündiget von Anfang. Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre." Tun der Gerechtigkeit und Tun der Sünde stehen einander gegenüber, ebenso

wie Jesus den schmalen Weg, der zum Leben führt, dem breiten gegenüberstellt, der zur Verdammnis abführet (Matth. 7, 13 f.). Es ist also mit dem Worte „wer recht tut", nicht einer gemeint, der nie fehlt und sündigt („wir fehlen alle mannigfaltig", Jak. 3, 2), und es ist deshalb ein törichtes Mißverständnis des Wortes, damit ein Heiligkeitsstreben begründen zu wollen, das uns dem sündlosen Menschensohne gleichstellen soll. Johannes weiß von Sünde, die Sünde zum Tode ist, aber auch von solcher, die nicht zum Tode ist (5, 16. 17), und er verweist den, der trotz seines sittlichen Strebens doch sündigt, auf den Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten, der die Sühnung ist für unsere Sünde (2, 2). Was mit dem Tun der Gerechtigkeit und der Sünde gemeint ist, bezieht sich also nicht auf einzelnes Tun des Rechten oder der Sünde, sondern auf die gesamte Lebensrichtung, die nach Johannes entweder die der Gerechtigkeit oder die der Sünde ist. Es versteht sich für den Christen, der es wahrhaft ist, von selbst, welchen Weg er erwählt. „Mir nach, spricht Christus unser Held, mir nach, ihr Christen alle. Verleugnet euch, verlaßt die Welt, folgt meinem Ruf und Schalle! Nehmt euer Kreuz und Ungemach auf euch, folgt meinem Wandel nach!" Ist doch der Glaube selbst Abkehr von der Welt und Sünde und Hinkehr zu Gott, insofern bereits selbst nova vita, wie könnte er Bestand haben, ohne sich fortgehend in dem Vertrauen auf Gottes Gnade (constat, justificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam posthac accepti sumus, cf. Apol. III, 40), aber auch im Tun der Gerechtigkeit zu bewähren. Welches diese Gerechtigkeit ist, welche getan sein will, kann keine Frage sein. Es ist der Wille Gottes, wie ihn Jesus seinen Jüngern dargelegt hat in der Bergrede: Es sei denn eure Gerechtigkeit, mit der ihr Gottes Willen erfüllt, besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so könnet ihr nicht in das Himmelreich kommen. Und auf die Frage nach dem größten Gebote antwortet er Matth. 22, 36 ff.: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte, das ist das vornehmste und größte Gebot; das andere aber ist dem gleich: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten." „Liebet ihr mich," sagt er (Joh. 14, 15), „so haltet meine Gebote." Das ist die Liebe zu Gott, sagt Joh., daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer (I 5, 3). Wer da sagt, ich kenne ihn und hält seine Gebote nicht, der ist ein Lügner (2, 4). Wer da sagt, daß er in ihm bleibet, der soll auch wandeln, gleichwie er gewandelt hat (2, 6). Wer in ihm bleibet, der sündigt nicht, 3, 6. Auf Jesu Wort nicht nur, sondern sein Vorbild weist er hin, gleichwie er gewandelt hat, er, der von sich sagt, daß seine Speise sei, den Willen seines himmlischen Vaters zu tun (Ev. 4, 34), dessen ganzes Leben ein Liebesopfer gewesen ist, der Liebe zu Gott, dem er gehorsam ward bis zum Tode am Kreuz, und seiner Liebe zu den Seinen, für die er sich in den Tod gegeben hat. „Wer recht tut, gleichwie er gerecht ist, der ist gerecht." Wie hoch und unerreichbar steht sein Vorbild uns vor Augen, fast ebenso hoch, wie das Vorbild des Vaters im Himmel, dem nachzustreben wir ermahnt werden (Matth. 5, 48. Eph. 5, 1 und 2), nämlich vollkommen zu sein und Liebe zu üben. Aber ein großer Unterschied besteht doch zwischen Gottes Vorbild und dem seinen, das ihn uns um vieles näherrückt. Auch er ist ja versuchet allenthalben gleichwie wir, nur ohne Sünde, er lernte Gehorsam von dem, was er litt. Wir sehen ihn im Gebete ringen mit seinem himmlischen Vater, bis er sich beugen lernt und spricht: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe." So lernen wir von ihm beten, kämpfen, ringen, siegen über den eignen Willen und Unterwerfung unter die gewaltige Hand Gottes des Vaters. Aber er ist ja nicht bloß Vorbild, er ist ja unser Erlöser, den Gott gesandt hat, daß wir durch

ihn leben sollen (4, 9), der Sühnung ist für unsere Sünde (4, 12) und der seinen Geist den Seinen gegeben hat (3, 24; 4, 13), daß er ihre Herzen der Wahrheit und des Heils gewiß macht (2, 27; 4, 6) und sie mit der Kraft eines neuen Lebens erfülle.

4. Aus dem richtigen Verständnis der Subjektsbezeichnung „wessen Tun die Gerechtigkeit ist", ergibt sich nun auch das des Prädikats „der ist gerecht." Er ist es und gilt nicht etwa bloß dafür, wie der Sünder, dem sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet wird. Infolge seines Tuns, indem sein Glaube in Kraft des Geistes sich betätigt, ist er gerecht, dem Willen Gottes entsprechend; und diese Gerechtigkeit, die vor Gott Anerkennung findet, ist als eine ihm inhärierende, persönliche Beschaffenheit gedacht. Von selbst ist klar, daß es sich dabei um Gottes und nicht um der Menschen Urteil handelt, wie die Konkordienformel das ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων (Jak. 2, 24) verstanden wissen will und zu dem δίκαιός ἐστι unsrer Stelle gibt die Apologie (III, 19) die an sich beachtenswerte Bemerkung, daß unsere Werke bei ihrer Unvollkommenheit nur darum Gott gefallen, quia sumus in Christo; aber eine Erklärung dieser Stelle I 3, 7 ist sie nicht, da Johannes umgekehrt sagt, daß wir an unseren Werken merken sollen, daß wir gerecht sind. Am Halten seiner Gebote merken wir, daß wir ihn kennen, am Wandel nach Jesu Vorbild sollen wir inne werden, daß wir in ihm sind und bleiben (2, 4. 6). Es zeigt sich hier, wie die symb. Bücher und namentlich die Konkordienformel eine solche aktive persönliche Gerechtigkeit der Christen Gott gegenüber wegen Röm. 3, 28 nicht zugeben und wo es sein muß alle derartige Aussagen mit Hilfe der Synekdoche auf die Rechtfertigung durch den Glauben zu reduzieren suchen. Zu solchen Urteilen gelangt man, wenn man die Stelle Röm. 3, 28 als Beschreibung des gesamten christlichen Lebens behandelt. Aber vom Christen redet die Stelle Röm. 3, 28 gar nicht, sondern vom Menschen (πᾶς ἄνθρωπος) und sagt nur, daß der sündige Mensch allein durch den Glauben, mittelst dessen er Vergebung der Sünden und so Gerechtigkeit erlangt, in Gemeinschaft mit Gott tritt, woraus sich dann selbstverständlich ergibt, daß er nur so lange dieser Gemeinschaft sich getrösten kann, als er in dem Glauben als Mittel der Gemeinschaft verharrt. Aber von der Betätigung dieser Glaubensgemeinschaft und deren Folgen redet diese Stelle nicht, und das muß sonst aus der Schrift gelernt werden, die man dann nicht mit Röm. 3, 28 widerlegen kann, weil da von Werken des Glaubens und der Anerkennung sittlichen Rechttuns von seiten Gottes nichts gesagt und damit nicht aufgehoben ist, daß nur der Glaube in die Gemeinschaft mit Gott versetzt. An unserer Stelle entscheidet schon der Vergleich mit Jesu, „gleichwie er gerecht ist", daß nur an eine persönliche aktive Gerechtigkeit gedacht sein kann, denn Jesus bedurfte ja keiner Vergebung, sondern ist infolge seines Gehorsams gegen den Vater gerecht. „Darum hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist" (Phil. 2, 9). Und deshalb dürfen auch die, welche ihn zum Vorbild ihres Strebens machen, auf Anerkennung ihres Rechttuns hoffen, und sie sind von solcher Anerkennung (vgl. das oben Gesagte) nicht ausgeschlossen, weil ihr Wandel nicht wie der seinige ein stetiger Sieg über die Sünde ist; sie werden wegen dieser Sünden ihrer Schwachheit nicht sofort Täter der Sünden, solange ihre Sünde das Band des Glaubens mit Christo und dem Vater im Himmel nicht zerreißt, worüber ihr Gewissen ihnen Auskunft zu geben vermag. Der wahre Christensinn wird sich darin zeigen, daß auch solche Sünden, die immer einen Mangel an Wachsamkeit und Nüchternheit verraten, Beschämung und schmerzliches Bedauern, herzliche Bitte um Vergebung und den Vorsatz neuer Treue hervorrufen. Nichts aber kann einem Christen ferner liegen, als durch den

Trost der Vergebung das Bewußtsein der Sünde in sich schwächen zu lassen und mit diesem Troste den Ernst der Besserung sich ersparen zu wollen. Weiß er doch, daß im Halten der Gebote Gottes und der brüderlichen Liebe sich zeigen muß, daß er Gott liebt und Jesum kennt. An seinem Tun der Gerechtigkeit soll er seinen Gnadenstand, seine Kindschaft bei Gott prüfen. Wir werden nicht sagen, daß er in seinem Tun seine Rechfertigung „erlebt", aber er soll, daß er durch den Glauben bei Gott in Gnaden steht, daraus erkennen. Welch ernster Gedanke, der die Gewißheit unseres Heilsstandes von unserem Verhalten abhängig erscheinen läßt, denn die objektiv in Christo begründete Heilsgewißheit kann nur im Glauben angeeignet werden und schwindet, wo der Glaube tot ist. Vollends der ernsteste Gedanke hinsichtlich der Bedeutung der Werke ist der, daß Gott selbst an den Werken den Ertrag seiner Gnade, die Frucht des Glaubens erkennen will. Nur die, welche im Lichte wandeln (1, 6. 7) erkennt er als die Seinen; nur wer seinen Willen tut, bleibet in Ewigkeit (2, 17), wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde (dessen Tun ist nicht Sünde), denn sein Same bleibet bei ihm und kann nicht sündigen, denn er ist von Gott geboren (I 3, 9); ist aber der gerecht bei Gott, der recht tut und seinen Glauben in den Werken betätigt, so ergibt sich damit für die Zuerkennung dieser Gerechtigkeit ein von der Glaubensgerechtigkeit verschiedener Erfolg. Bei der Zuteilung dieser sind alle als Sündee einander gleich; die Gerechtigkeit und Seligkeit, die ihnen zuteil wird, sind bei allen, weil ohne Verdienst, die gleichen. Anders wenn der gerecht ist, der recht tut. So gewiß der Grad des Rechttuns bei den einzelnen ein verschiedener ist, wird auch das Maß der Anerkennung dieser Gerechtigkeit ein sehr verschiedenes sein. „Daran ist die Liebe völlig bei uns, daß wir eine Freudigkeit haben auf den Tag des Gerichts. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht völlig in der Liebe (4, 17 f.). Johannes unterscheidet zwischen denen, die völlig sind in der Liebe und die es nicht sind, die sich freuen auf den Tag des Gerichts und die ihn fürchten. Und wieviel Zwischenstufen mag es zwischen der vollen Freude und dieser Furcht geben! Die σωτηρία, die Rettung, das Heil ist und bleibt immer Gottes Gnade und kann in keiner Weise verdient werden, daher es immer die erste Aufgabe der Christen bleibt, sie im Glauben zu bewahren. Aber diese allen gleichermaßen mit der Rechtfertigung zuteil werdende σωτηρία schließt nicht die Verschiedenheit aus, welche die Anerkennung des Rechttuns des einzelnen notwendig zur Folge hat. Man sieht, wie viele Motive zur Erweisung des Glaubens in der Liebe Johannes aufbietet. Blicken wir von hier aus noch einmal zurück auf die Aussagen der symbolischen Bücher, namentlich der Konkordienformel, so müssen wir dabei bleiben, daß wir die exegetischen Erörterungen, welche beweisen sollen, daß die Schrift von keiner anderen Gerechtigkeit des Menschen vor Gott rede, als der dem Glauben um Christi willen dem Sünder zuerkannten aufs neue ablehnen, so unvollkommen auch und durch Sünde getrübt das Verhalten der im Glauben Gerechtfertigten sein mag. Sie scheitern an dem Worte: „Wer recht tut, der ist gerecht, wie er gerecht ist." Damit hängen dann die bekannten Aussagen zusammen, daß die guten Werke der Gläubigen non necessaria ad salutem seien, penitus excludenda a vita æterna, weil selbstverständlich gute Werke in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben keinen Raum finden. Es sind das Aussagen, die nur insofern einen erträglichen Sinn haben, als Gerechtigkeit und ewiges Leben immer Gnade Gottes bleiben und nicht durch eigenes, wenn auch vom Geiste Gottes gewirktes Tun verdient werden können. Aber wenn doch die Symbole selbst anerkennen, daß der tote Glaube wertlos sei, vollends mala opera Sp. sanctum excutiunt (F. C. IV, 7), und des Lebens berauben, so muß doch zugestanden werden, daß sie in dieser Beziehung durchaus notwendig sind, und die

von Gott geschenkten Gnaden der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens zwar nicht verdient, aber verscherzt werden können. Das konnten die Verfasser unserer symb. Bücher sich nicht verbergen und haben den exegetisch beseitigten Begriff einer aktiven Gerechtigkeit in anderer Form zu ersetzen gesucht, indem sie von dem Begriff des Lohns, der præmia für das gegenwärtige und künftige Leben ausgehend, in den guten Werken des Glaubens nicht bloß indicia vitæ æternæ Apol. III, 245 (F. C. IV, 38) erkennen, sondern auch die gradus beatitudinis im künftigen Leben davon abhängen lassen (Apol. III, 246; 73). Man sieht leicht, wie diese Aussagen mit dem über die aktive Gerechtigkeit oben Gesagten sich berühren. Sind denn diese præmia virtutis nicht Ausdruck, ja gesteigerter Ausdruck für göttliche Anerkennung sittlichen, auf dem Glauben beruhenden Wohlverhaltens, und die gradus beatitudinis im Unterschiede von der gleichen Begnadigung aller Glaubenden das Resultat der göttlichen Anerkennung? Aber praktisch sind diese Aussagen gegenüber dem Satze von der Nicht-Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit wenig fruchtbar gewesen, wie namentlich die sittliche Sterilität der evangelischen Kirche in der Zeit nach der Konkordienformel bis zum Eintritt des Pietismus zeigt.

5. Wir haben den Apostel Paulus oben bei der Frage, wie der Mensch zur Gerechtigkeit vor Gott oder zur Gotteskindschaft gelangt, im wesentlichen in Übereinstimmung mit Johannes gefunden. Wesentlich ebenso ist es auch bei der Frage nach dem Tun der Gerechtigkeit von seiten des Christen. Abgesehen vom Briefe an die Römer und die Galater (Phil. 3), bilden sittliche Ermahnungen den Hauptinhalt seiner Briefe, und seine Ermahnungen begründet er mit der den Lesern geschenkten Gnade. Als die Geheiligten, Geliebten Gottes ermahnt er sie, würdig des Evangeliums zu wandeln und in allen Verhältnissen des Lebens ihren Glauben zu erweisen. Christus ist ihm des Gesetzes Ende (Röm. 10, 2), aber der Glaube an ihn richtet das Gesetz auf (Röm. 3, 31), nämlich das Gesetz Christi (Gal. 6, 2) oder Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu (Röm. 8, 2). Schon in der Taufe ist der Christ mit Christus gestorben und begraben in den Tod, auf daß er mit ihm in einem neuen Leben wandle (Röm. 6, 4). Frei geworden von der Sünde ist der Christ nun Knecht geworden der Gerechtigkeit (6, 18). „Gottes Knechte geworden, habt ihr nun eure Frucht, daß ihr heilig werdet, das Ende aber das ewige Leben (6, 22). Derselbe Geist, der ihnen ihre Gotteskindschaft bezeugt (8, 15 f.), hat sie frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes, auf daß die vom Gesetze erforderte Gerechtigkeit in ihnen erfüllt werde, die nun nicht mehr nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Glauben, der rechtfertigt und Tun der Gerechtigkeit sind ihm, sofern letzteres die notwendige Folge des ersten ist, enge zusammengehörig, und eben deshalb kann der Christ an seinem Tun seinen Heilsstand beurteilen. Vor allem aber tritt uns diese Übereinstimmung entgegen in der Stelle Gal. 5, 6, in Christo Jesu gilt nur der Glaube, der in der Liebe tätig ist (durch Liebe sich werktätig erweist). Der Apostel würde sich selbst widersprechen (vgl. Röm. 3, 28), wenn er damit sagen wollte, daß der Glaube erst durch seine Liebestätigkeit den Sünder rechtfertigt. Er meint vielmehr, daß der Glaube, der den Sünder rechtfertigt, ohne Betätigung in der Liebe vor Gott wertlos ist. Er unterscheidet die dem Glauben geschenkte Gerechtigkeit von der Anerkennung, die das Rechttun von Gott zu hoffen hat im Sinne der johanneischen Stelle: „Wer recht tut, der ist gerecht.[1]) Dem entspricht nun auch, wenn P. 2 Kor. 5, 10 sagt, daß

[1]) Eine besondere Bedeutung hat diese Stelle Gal. 5, 6 dadurch gewonnen, daß man auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 unter dem Einfluß des Kardinals Contarini in ihr die Einigungsformel für die katholische und evangelische Lehre von der Rechtfertigung gefunden zu haben glaubte (vgl. L. v. Ranke, Gesch.

alle vor dem Richterstuhle Christi offenbar werden müssen, auf daß ein jeglicher empfange, wie er gehandelt hat bei Leibes Leben, es sei gut oder böse, womit die gesamte durch den Glauben bestimmte Lebensgestalt gemeint ist. Vollends klar ist diese Unterscheidung der dem Glauben geschenkten und der vom Tun abhängigen Gerechtigkeit bei Jakobus, der die dem Glauben Abrahams geschenkte Gerechtigkeit unterscheidet von der durch sein sittliches Verhalten gewonnenen ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων (2, 21). Denn der Glaube ohne Werke ist tot (26). Noch enger sind ebenso wie in der Lehre des Johannes in Jesu Verkündigung Glaube und Werk verschmolzen, und trifft Luthers Gleichnis zu (F. C. IV, 12): impossibile est, bona opera a fide separare: quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest. Auf einzelne Worte Jesu ist schon hingewiesen worden. So wenn er seinen Jüngern, die an ihn glauben, das Halten der Gebote Gottes zumutet, wenn sie ins Himmelreich eingehen wollen, oder sagt, daß er nur zu denen sich bekennen wird, die seines Vaters Willen getan haben. Wie Paulus 2 Kor. 3, 10 sagt auch er, daß er einst wiederkommen und dann jedem geben werde κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. An seine Gleichnisse vom unfruchtbaren Baum und von der unfruchtbaren Rebe, den Talenten, die Schilderung des Gerichts (Matth. 25), wobei nur der in der Liebe erwiesene Glaube Anerkennung findet, sei nur kurz erinnert. Und in den übrigen Schriften des N. T. verhält es sich nicht anders, in den petrinischen Briefen (vgl. 1 Petr. 1, 15 ff. 2 Petr. 1, 3—7. Hebr. 10, 18 ff.). Wie verschieden aber das Endurteil Gottes ist, wenn er den Wert des Glaubens nach der Lebensgestalt bemißt, die er bewirkt hat, läßt der Apostel Paulus erkennen, wenn er nicht bloß Annahme oder Verwerfung unterscheidet, sondern auch die Abstufungen erkennen läßt, die dann stattfinden werden. Seine Mahnung und seine Bitte zu Gott ist, daß alle sich unanstößig und untadelhaft erfinden lassen mögen auf den Tag Christi (Phil. 1, 10 f.), erfüllet mit Früchten der Gerechtigkeit, die durch Christum geschehen zur Ehre und zum Lobe Gottes, oder 1 Thess. 5, 23: daß der Gott des Friedens sie durch und durch heilige und sie in ihrem ganzen Wesensbestand ohne Tadel auf die Ankunft Christi bewahre. Aber er redet auch von solchen, deren Lebenswerk, obwohl auf den Grund Christus erbaut, doch nur Holz, Heu und Stoppeln waren, welche das Feuer des Gerichts verzehrt und sie selbst so bedroht, daß sie nur wie durch das Feuer gerettet werden (1 Kor. 3, 11. 15). Er selbst sieht diesem Tage mit Freude entgegen und hofft mit Zuversicht auf den Kranz der Gerechtigkeit, den der gerechte Richter ihm an jenem Tage reichen wird (2 Tim. 3, 7 f.).

Ich habe das Wort des Johannes in seiner Übereinstimmung mit der Lehre des Apostels Paulus und andrer Apostel nach bestem Wissen auszulegen versucht, und hege die Überzeugung, daß es der evangelischen Kirche nicht Schaden, sondern nur Gewinn bringen kann, wenn sie in ihrer Lehrweise, ihrem Schriftprinzip getreu, in dem Jugendunterricht, der Predigt und Seelsorge, namentlich aber auch in der Beichte, soweit das noch nicht der Fall ist (und

der Päpste I., S. 161 f.). Aber einen dauernden Frieden ließ diese Einigung schon darum nicht hoffen, weil die fragliche Stelle selbst eine verschiedene Deutung ermöglicht. Luther war von Anfang an entschiedener Gegner dieser Einigung, und das tridentinische Konzil hat sie abgelehnt, weil der Christ, mit der Gabe der Liebe geschmückt, sich das ewige Leben zu verdienen habe. Beachtenswert bleibt aber, daß auch zu Trient sich Stimmen für eine doppelte Gerechtigkeit erhoben. „Der Erzbischof von Bitonto, einer der gelehrtesten und beredtsten Väter, unterschied eine vorläufige Rechtfertigung, abhängig von dem Verdienste Christi, durch welche der Gottlose von dem Stande der Verwerfung befreit werde, und eine nachfolgende, die Erwerbung der eigentlichen Gerechtigkeit, abhängig von der uns eingegossenen und inwohnenden Gnade.“ Vgl. Ranke a. O. S. 205.

wieviel Veranlassung geben dazu die Sonntags-Episteln des Jahres), immer mehr der Schrift sich anschließt, und demnach eine doppelte Gerechtigkeit unterscheidet, die des Glaubens, welche die Voraussetzung und Grundlage ist für alle Gerechtigkeit vor Gott, und jene persönliche von dem Tun der durch Gottes Wort und Geist gewirkten Rechtschaffenheit, die zwar bei ihrer Unvollkommenheit immer der vergebenden Liebe Gottes bedarf, dennoch aber als Gerechtigkeit von Gott anerkannt wird, solange das Band des Glaubens durch Sünden nicht gelöst wird, die des μετανοεῖν (2 Kor. 13, 21), einer völligen Erneuerung des Sinnes bedürfen, wenn sie nicht zum Tode führen sollen. Der werklose Glaube ist eben kein wirklicher Glaube, der sich vielmehr wie im Vertrauen auf Gottes Gnade sich auch im Tun der Gerechtigkeit erweist. Er raubt uns die Gewißheit unseres Heilsstandes, der uns mit der Vergebung der Sünden zugesprochen ist, hat vor Gott keinen Wert, bei dem nur der Glaube gilt, der in der Liebe tätig ist, schützt deshalb nicht vor Verwerfung in dem Gerichte Gottes, der nach der Frucht des Glaubens in unserem Leben fragt. Durch solche Lehre wird weder der Trost der Vergebung verkürzt, noch auch ein neues gesetzliches Wesen an die Stelle des Evangeliums gesetzt, wohl aber der Mißbrauch verwehrt, der mit dem Troste der Vergeltung den Ernst der Heiligung gefährdet. Daß Christus damit aufhöre, mediator des Heils zu sein, oder daß damit der Glaube sein Amt an die Werke abgebe, bedarf wohl weiter keiner Widerlegung.

„Das neue Denken."

Von Pastor **Wischmeyer** in Brackwede (Westfalen).

Unter dieser Überschrift hat Pastor Heuduck in der Mainummer der „Studierstube" einen Aufsatz veröffentlicht, welcher ungeachtet mancher zutreffenden Ausführungen doch durch seine Grundanschauungen dermaßen meinen Widerspruch reizte, daß ich das Bedürfnis fühlte, meine gegensätzliche Position in bezug auf einige Hauptpunkte in einigen Sätzen zu formulieren.

Kann man von einem neuen Denken reden? „Bis dahin", schreibt der Verfasser, „haben wir unter der Herrschaft des alten Denkens gestanden, denn von der Antike haben wir es überkommen, und Aristoteles ist der Entdecker der ewig gültigen Denkgesetze." Der ewig gültigen? Soll das heißen: bloß nach seiner Meinung oder in Wirklichkeit? Meines Erachtens sind sie es in Wirklichkeit. Solange es denkende Menschen geben wird, werden sie dabei mit Begriffen, Urteilen und Schlüssen operieren ganz in der Weise des Aristoteles. Ein neues Denken in dem Sinne, wie man dies nach der Fassung des Ausdrucks eigentlich verstehen müßte, als ob neuerdings das Denken selbst, der Denkakt, die Denkfunktion sich anders vollzöge als ehedem, ein neues Denken in diesem Sinne gibt es nicht und kann es nicht geben. Neu kann das Denken nur insofern genannt werden, als ihm neues Begriffsmaterial zur Verarbeitung geboten wird. Und da ist ja nicht zu leugnen, daß das menschliche Denken nach dieser Seite hin in der Neuzeit eine ungeahnte Bereicherung erfahren hat. Zunächst auf dem Gebiet der äußeren Erscheinungswelt. Wie hat sich da der Horizont geweitet, seitdem das Auge des Astronomen mit Hilfe des Fernrohrs in immer entlegenere Himmelsfernen vorgedrungen ist und immer neue Gestirne und Gestirnwelten entdeckt, ihre Bewegungs- und Umlaufsverhältnisse ermittelt hat. Wie haben solche Beobachtungen und Entdeckungen das Denken in Bewegung gesetzt und den denkenden Geist angeregt, immer neue Beobachtungen anzustellen, deren Resultate zu fixieren und zu kombinieren, aus

den einzelnen Beobachtungstatsachen Regeln zu abstrahieren, die man dann Naturgesetze genannt hat. So ist schließlich in einem genialen Kopfe diejenige Weltanschauung entstanden, die wir die Kopernikanische nennen. Gewiß beruht sie zum Teil auf Beobachtungstatsachen und ist insofern ein Stück empiristischer Weltbetrachtung. Aber genau genommen ist sie doch nichts weniger als reine Empirie, sondern vielmehr mit Hilfe des abstrakten, logischen Denkens verarbeitete Empirie. Also schon an dieser Stelle, auf dem Gebiete der sinnlichen Erscheinungswelt, zeigt sich, wie falsch es ist, die neue Denkweise, die empiristische, zu der alten, der intellektualistischen, in einen ausschließenden Gegensatz zu stellen. Noch klarer aber wird es, daß beide sich nicht ausschließen, sondern vielmehr zusammengehören und nur in ihrer Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Ergänzung ihren Zweck erfüllen, wenn wir uns auf das Gebiet des geistigen, des religiösen Lebens begeben. Auch hier tritt uns wieder die Erscheinung entgegen, daß die neue Zeit in der Tatsache der Reformation dem menschlichen Denken eine Fülle neuen Anschauungs- und Begriffsmaterials dargeboten hat. In ihr treten überweltliche, geistige Potenzen, religiöse Mächte in Wirksamkeit von so unleugbarer Realität, daß dadurch sogar die ganze äußere Kulturwelt eine durchgreifende Umgestaltung und Erneuerung erfuhr. Was Wunder, wenn auch dieses Erlebnis die denkenden Geister in Bewegung setzte und sie reizte, sich desselben begrifflich zu bemächtigen, es denkend zu verarbeiten. Und so sehen wir die ganze nachreformatorische Theologie von der Tendenz beherrscht, die Tatsache des subjektiv-religiösen Lebens in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen, ihr im Zusammenhang des theologischen Systems die gebührende Stellung anzuweisen; sie ist durchweg mehr oder weniger empiristisch gestimmt, durchweg Schrift- und Erfahrungstheologie zugleich. Wenn man also unter dem neuen Denken den Empirismus, die empiristische Methode in der Theologie versteht, so kann man dieses Denken schon längst nicht mehr neu nennen, wie ja auch Pastor Heubuck zum Teil anerkennt. Nur daß sich diese Methode schon in viel größerem Umfange Bahn gebrochen hat, als er anzunehmen scheint.

Muß ich aber das Berechtigte am Empirismus überhaupt auch in der Theologie durchaus anerkennen, so muß ich doch der neuerdings vorgetragenen Überspannung desselben entgegentreten. Er bedarf hier ebenso wie auf dem Gebiete der sinnlichen Erscheinungswelt seiner Ergänzung durch einen recht verstandenen Intellektualismus. So lange freilich ein Mensch in keiner Weise von dem göttlichen Leben berührt, von seiner Realität innerlich ergriffen ist, so lange wird er kein Bedürfnis verspüren, darüber zu reflektieren. Sobald aber solche Berührung stattgefunden hat, erwacht unwillkürlich das Verlangen, diese empirisch ergriffene Realität auch denkend zu erfassen. Es entsteht die Frage nach ihrem Wesen, nach ihrer Abgrenzung gegenüber anderen geistigen Phänomenen, nach ihren Ursachen und ihren Konsequenzen, mit einem Wort, es entzündet sich wie an den Tatsachen der Erscheinungswelt so auch an dem empirisch gegebenen, religiösen Problem die verknüpfende, vergleichende und abstrahierende Tätigkeit des logischen Verstandes. Und zwar ist dieses Bedürfnis nicht etwa eine spezielle Domäne der Berufstheologen, vielmehr findet es sich in elementaren Formen bei jedem denkenden Christen. So erweitert sich demselben sein Glaube zur christlichen Weltanschauung, die zwar beim schlichten Laien sich in den einfachsten Grundzügen hält, beim Berufstheologen aber den Charakter eines Systems annimmt. Ebenso wie sich aus den einzelnen sinnlichen Beobachtungen erst durch logische Verknüpfung und reflektierende Bearbeitung eine kosmische Gesamtanschauung, ein Weltbild ergibt, so entsteht auch auf demselben Wege aus den einzelnen religiösen Erfahrungen und Erlebnissen

eine sittlich-religiöse Weltanschauung; diese ist ebenso wie jene nicht ausschließlich empirisch, sondern ebensosehr intellektuell bedingt. Man sollte doch endlich aufhören, immer wieder dagegen zu polemisieren, daß wir das Christentum als „Lehre" bezeichnen. Daß es nicht in erster Linie Lehre, sondern Leben ist, leugnet ja kein verständiger Mensch mehr; daß es aber für jeden denkenden Menschen auch zur Lehre werden muß, das kann man nur unter völliger Verkennung der Gesetze des menschlichen Seelenlebens bestreiten. Die Zweiseelentheorie, welche die Menschen in ein religiöses und in ein denkendes Subjekt auseinanderreißt, ist einer der verhängnisvollsten Irrtümer unserer Zeit. Gewiß, die Religion ist Sache des Gemüts und des Willens; in der Tiefe meines Gemüts erfahre oder empfinde ich die Realität des Göttlichen, die Realität einer absolut überlegenen Geistesmacht. Aber nur indem ich diese Erfahrung mit der von außen, durch Überlieferung mir dargebotenen Gottesidee kombiniere, kann ich mich ihrer als einer gottgewirkten bewußt werden; ja auch der überwältigende, zum Glauben nötigende Eindruck der Person Christi gewinnt diese Bedeutung im Grunde genommen doch nur dadurch, daß ich ihn mir nach dem, was ich sonst von Christo weiß, deute und ihn damit zur Klarheit des Bewußtseins erhebe, so daß sich nun beides gegenseitig trägt und stützt, die äußere Kunde von Christo und die innere Erfahrung von ihm. Es liegt doch ein starkes Wahrheitsmoment darin, wenn D. Fischer sagt, daß das religiöse Denken den Gegenstand des Glaubens für das moderne Geistesleben als real zu sichern habe, damit das religiöse Bewußtsein, das Erlebnis Gottes nicht am Ende als Illusion erscheinen möchte. Jedenfalls ist daran so viel wahr, daß ein unerträglicher Zwiespalt im Bewußtsein zurückbleiben müßte, wenn der Gegenstand des Glaubens nicht auch dem Denken als real sich erwiese. Ja, lehrt nicht die Erfahrung, daß der Glaube unter Umständen an diesem Zwiespalt zugrunde gehen kann? Es lautet ja sehr charaktervoll, wenn gesagt wird: „Wem das göttliche Leben eine Realität geworden, der weiß, daß diese Realität eine solch überzeugende Wucht und Gewalt innehat, daß ihr gegenüber alle Resultate und Vermittlungen des sog. Denkens wie Spreu verfliegen und als Illusion erkannt werden", merkwürdig nur, daß dieselben Leute, die so vornehm auf das Denken herabblicken und sich über seinen Dienst so erhaben dünken, ein andermal sich nicht respektvoll genug vor dem modernen Denken, der modernen Wissenschaft verbeugen können und ihr eine Konzession nach der andern machen. Ja, höre ich antworten, wir haben eben heutzutage unterscheiden gelernt zwischen Erfahrungswissenschaft und abstrakter Logik und Metaphysik, jener vertrauen wir, dieser mißtrauen wir. Nun, mag immerhin der einzelne alle Ursache haben, seiner Logik zu mißtrauen, die Logik als solche, die richtige Logik ist jedenfalls viel vertrauenswürdiger als alle Erfahrungswissenschaft. Außerdem beruht das ganze Räsonnement auf Selbsttäuschung, da es völlig unmöglich ist, die empirischen und abstrakten Momente in unserm wissenschaftlichen Denken reinlich zu scheiden. Der Mensch ist und bleibt nun einmal eine unteilbare Einheit. Er ist nicht jetzt ein denkender, dann ein fühlender und wieder ein anderes Mal ein wollender, er ist dieses Dreifache immer zugleich; er ist es insonderheit in seiner höchsten und heiligsten Beziehung, in seiner Beziehung zu Gott. Nur dann ist die Religion eines Menschen gesund, wenn sie alle Kräfte seiner Seele gleichermaßen in Anspruch nimmt.

Überblicken wir das Ergebnis der bisherigen Erörterung, so kann danach von einem neuen Denken in formaler Beziehung überhaupt nicht die Rede sein, in materialer Beziehung aber nur insofern, als das Denken neuerdings mehr als früher sowohl auf dem Gebiete des natürlichen als des sittlich-religiösen Lebens von der Erfahrung ausgeht. Bei der Erfahrung aber stehen zu bleiben

ist eine psychologische Unmöglichkeit. Die letzte Konsequenz dieser Denkflucht, dieser „Furcht vor dem Denken“, wie Professor Schlatter sie genannt hat, wäre die absolute intellektuelle Resignation des Agnostizismus. Daß Heubuck zu dieser Konsequenz nicht fortschreitet, ist eine seiner glücklichen Inkonsequenzen. Um die Welt in ihrer Totalität zu erfassen, um eine einheitliche Weltanschauung zu erarbeiten, dazu reicht die reine Erfahrung nicht aus — und, füge ich nun hinzu, am allerwenigsten die individuelle Erfahrung. Darüber noch zum andern ein Wort.

Außer an einem falschen, einseitigen Empirismus krankt die moderne Anschauung auch an einem falschen Individualismus. „Alles Wissen“, sagt Heubuck, „beruht auf unmittelbarer Empfindung.“ Ist das wahr? Trifft es auch nur mit Bezug auf das Welterkennen zu? Beruht das moderne Weltbild auf unmittelbarer Empfindung? Empfinde ich etwas davon, daß die Erde sich um die Sonne dreht? Ganz im Gegenteil. Meine unmittelbare Empfindung spricht durchaus für die Richtigkeit des ptolemäischen Weltsystems. Von einem Wissen auf Grund individueller Erfahrung kann hier also absolut keine Rede sein. Ja, aber bei Kopernikus beruhte sie doch darauf? Zum Teil ja, nur mit der oben auseinandergesetzten Ergänzung. Aber wie stehts mit uns, die wir seine Beobachtungen nicht in gleicher Weise anstellen, seine Berechnungen nicht nachprüfen können? Es würde ungemein zur Klärung der Situation beitragen, wenn man endlich einmal offen und ehrlich eingestehen wollte, daß für die allermeisten, welche sich vielleicht mit dem Brustton der Überzeugung zu dem modernen Weltbilde bekennen, die Annahme dieses Weltbildes ganz und gar nicht das Ergebnis unmittelbarer, individueller Erfahrung, sondern purer Autoritätsglaube ist, den ich darum selbstverständlich nicht verwerfe, sondern für durchaus sittlich berechtigt halte, weil er auf dem Vertrauen zu den in diesen Fragen kompetenten Autoritäten beruht. Was ich nur klar und scharf hervorheben möchte, ist dies, daß selbst auf dem Gebiete des Naturerkennens das, was wir Wissen nennen, nur zum geringen Teil auf individueller Erfahrung ruht. Höchstens könnte man hier von einer Gesamterfahrung der modernen Kulturmenschheit reden, die sich ihr auf mannigfache Weise theoretisch und praktisch bewährt und bestätigt hat.

Ja, sagt man, aber auf dem Gebiete des religiösen Lebens ist das eben anders. Da ist jeder auf sich selbst gestellt. Da hat bloßer Autoritätsglaube ganz und gar keinen Wert. Da hat nur Wert, was sich mir kraft innerer Autorität innerlich aufnötigt. Gewiß, es ist ein unzweifelhaftes Verdienst der Gegenwart, Recht und Bedeutung der Individualität auf dem Gebiete der Religion erkannt und betont zu haben. Aber ob man nicht doch auch hier wieder vielfach übers Ziel hinausschießt? Ob nicht auch hier der einseitige Individualismus als solcher eben einseitig ist und der Ergänzung durch einen recht verstandenen Sozialismus bedarf? Wenn in der Schrift die Christen als die Steine bezeichnet werden, die sich zum geistlichen Hause erbauen sollen, so kommt darin der Gedanke treffend zum Ausdruck, daß dem einzelnen nur eine relative Selbständigkeit zukommt, daß wir auch religiös auf gegenseitige Ergänzung angelegt sind. Derselbe Gedanke liegt dem oft gebrauchten Bilde vom Leibe und den Gliedern zugrunde. Es ist nicht überflüssig, diese tiefen Schriftgedanken gerade unserm Zeitalter immer aufs neue wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. „Eine freie, im wahren Sinne des Wortes eigene Überzeugung ist einem großen Teile der Menschen überhaupt verschlossen, nur wenigen Geistern in ganzem Maße zugänglich“, so lese ich in dem Aufsatz von Rektor Spanuth: „Zur Reform der Konfirmation“ in derselben Nummer der „Studierstube“. Ich kann dem nur beipflichten. Wer nicht in bloßen Abstraktionen lebt, sondern

sich seine Theorien nach dem Leben und nach der Wirklichkeit bildet, der wird zugeben müssen, daß für eine große Zahl von Christen ihr Glaube ihr ganzes Leben lang auf der Stufe des Autoritätsglaubens stehen bleibt. Sollte er darum gar keinen Wert haben? Sollte das, was man in Pietät gegen geliebte Eltern oder verehrte Lehrer, was man in demütiger, vertrauensvoller Beugung unter die gottgesetzten Autoritäten festhält, nicht auch schon vor Gott etwas gelten? Vermögen nun viele die christliche Wahrheit nicht in dem Maße selbständig zu erfassen, daß sich darauf eine wirklich eigene, freie Überzeugung aufbaut, so vermag meines Erachtens den ganzen Reichtum der Offenbarung in Christo ein einzelner Mensch überhaupt nicht in sich aufzunehmen. Gewiß, alles religiöse Wissen beruht auf Erfahrung, aber nicht auf der Erfahrung eines einzelnen Individuums, sondern nur auf der Erfahrung der gläubigen Christenheit aller Zeiten. Die Erfahrung des einzelnen muß sich stets aufs neue an der Erfahrung der Gesamtheit messen und nötigenfalls korrigieren. Wie es auf dem Gebiete des Welterkennens ein Wissen gibt nur auf Grund der Gesamterfahrung der Kulturmenschheit, woran der einzelne mit mehr oder minder klarem Bewußtsein partizipiert, so auch auf dem Gebiete der Religion. Und das ist der Grund, weshalb wir Positiven über der reinen Lehre und über den Bekenntnissen wachen, weil darin für uns nicht nur das Ergebnis des theologischen Denkens der Vergangenheit, sondern der Ertrag der Erfahrung niedergelegt ist, die die gläubige Gemeinde aller Zeiten am Christentum gemacht hat. Es ist das nicht kindischer Eigensinn oder ein vom Gesetz der Trägheit diktierter Traditionalismus, sondern eine durchaus wissenschaftliche, auch psychologisch und geschichtlich begründete Überzeugung. Darum werden wir es stets als eine Vergewaltigung der Gemeinde Christi empfinden und energisch dagegen protestieren, wenn ein einzelner seine vielleicht äußerst dürftige religiöse Erfahrung und sein darauf gegründetes Verständnis des Christentums der Gemeinde aufnötigen und als geistige Nahrung anbieten will. Wir wachen über dem Bekenntnis der Kirche, weil wir darin den Schatz der Erfahrung niedergelegt finden, den die gläubige Gemeinde unter Leitung des Geistes im Laufe der Jahrhunderte gesammelt hat, und weil wir darin im großen und ganzen eine klassische Formulierung unserer eigenen Erfahrung wiedergefunden haben, selbstverständlich ohne dabei um jede nebensächliche Bestimmung zu markten.

„Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen." Dieses Wort des Apostels sollte uns davor warnen, den Begriff der religiösen Erfahrung zu überspannen. Mag man es immerhin als eine dankenswerte Errungenschaft der Neuzeit preisen, daß Glaube und Erfahrung als Korrelatbegriffe erkannt sind, in gewissem Sinne sind und bleiben sie doch Gegensätze. Es ist irreführend, wenn Heubuck die sinnliche Wahrnehmung im Gebiete der Erscheinungswelt und die Erfahrung auf dem religiösen Gebiete in dem Maße als gleichartige Größen behandelt, daß er sogar in bezug auf die Religion von einem „naturwissenschaftlichen" Denken redet. Wie mir scheint, eine gefährliche Begriffsverwirrung. Nein, zum Schauen wird das Glauben hier niemals, vielmehr schließt es das Schauen aus. Mag sich mir die Realität der Glaubensobjekte mit noch so starker innerer Nötigung aufdrängen, so wird's doch stets dabei bleiben, daß sie eben geglaubt, d. h., um mich nun einmal des neuerdings so sehr perhorreszierten Ausdrucks zu bedienen, „für wahr gehalten" werden muß. Die Möglichkeit des Zweifels, ja der Leugnung bleibt immer bestehen. Das Schauen, d. h. eine allen Zweifel ausschließende Gewißheit bleibt der Ewigkeit vorbehalten. Sie für das Diesseits zu antizipieren und als das unerläßliche Erfordernis wahren Christenstandes zu postulieren, wie Heubuck dies

an verschiedenen Stellen seines Aufsatzes tut, halte ich für unnüchternen, schwärmerischen Idealismus. Gottlob, es hat solche Glaubenshelden gegeben und gibt sie noch immer, in denen sich ein solches Ideal annähernd verkörpert hat und an denen wir gewöhnlichen Sterblichen unser Glaubensleben immer wieder stärken und aufrichten können; im allgemeinen aber wird's die Regel bleiben: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben." Je mehr das erstere in uns zur Wahrheit wird, desto mehr werden wir nicht etwa nachlassen, für unsere Überzeugung zu streiten, wie Heubuck meint, sondern desto entschiedener werden wir in diesen Kampf eintreten. Nur in solchem ehrlichen Geisterkampf, der selbstverständlich im Geiste der Liebe und Sanftmut geführt werden muß, kann die Wahrheit ins Licht gestellt werden. Daß dies Ziel erreicht werde, das ist der Wunsch, in dem ich mich mit meinem Gegner völlig eins weiß und in dem ich ihm im Geiste die Hand reiche.

Das Zuviel oder Zuwenig an religiös-sittlichen Forderungen in Predigt und Seelsorge.

Von Pfarrer **Wahl** in Langen (Hessen).

1. Es gibt keine Religion ohne gewisse Anforderungen an das Leben ihrer Bekenner. In dem Maße, als diese Forderungen von der Stufe elementarster Kultusverrichtungen und Opferverpflichtungen sich erheben zu Ansprüchen an die religiös-sittliche Gesinnung und die Betätigung dieser Gesinnung im gesamten Leben, ordnet sich der Rang, der der einzelnen Religion an Wert zukommt. Wir weisen von diesem Gesichtspunkte aus der christlichen Religion und in ihr unserem evangelischen Bekenntnis den höchsten Rang zu.

2. Das vornehmste Mittel unsres evangelischen Christenglaubens, sich selbst seinem Vollinhalte nach zur Geltung zu bringen mit dem Zweck der Ausbreitung, Befestigung, Vertiefung, ist das Wort, das seine Grundnorm an der Schrift, dem Worte Gottes, besitzt, innerhalb dieser Schranken aber auf den jeweiligen Geist, die Sitte und Verhältnisse der Zeit Rücksichten zu nehmen hat.

3. Zum Vollinhalt unseres Glaubens gehören in vorderster Reihe die religiös-sittlichen Forderungen, die wir auf Grund des Gotteswortes an unsre Gemeinden zu stellen verpflichtet sind. Die Hauptaufgabe dieser Verkündigung besteht darin, das Festhalten der unveräußerlichen Stücke mit einem gewissen Anpassen an die jeweilige Volkssitte und Zeitanschauung in der richtigen Weise zu verbinden, bezw. auf die letztere in einer Weise einzuwirken, daß sie die ersteren als selbstverständliche Grundvoraussetzungen der öffentlichen Meinung und des privaten wie öffentlichen Lebens anerkennen und ausgestalten.

4. Machen wir die Wahrnehmung, daß zwischen dem Inhalt dieser unserer Forderungen und zwischen dem tatsächlichen religiös-sittlichen Niveau einer Zeit ein zu großer Unterschied besteht, so ist das ein Anlaß, nicht nur die Zeit und ihre Zustände, sondern auch Form und Inhalt unserer Verkündigung einer Revision zu unterziehen in der Richtung, ob jene sub 3 genannte Verbindung in allen Stücken richtig vollzogen ist.

5. Es ist nicht zu bestreiten, daß in der Gegenwart klaffende Unterschiede bestehen zwischen den religiös-sittlichen Forderungen, die wir erheben und erheben müssen, und der Praxis im Leben unserer christlichen Gemeinde. Ohne den Einfluß und die Macht der Sünde und das geheimnisvolle Walten des bösen Prinzips in der Welt zu unterschätzen, sollen wir angesichts solcher

Tatsachen auch immer wieder unsere Ansprüche an das Leben der Gemeinde selbst prüfen, namentlich mit Rücksicht darauf, ob sie in der einen Beziehung vielleicht zuviel, in der andern zuwenig fordern, und auf diese Weise doppelseitig ihr Werk verfehlen. Es ist aber dabei von vornherein festzustellen, daß die religiös-sittlichen Forderungen des Christentums als Ideale religiös-sittlichen Lebens der Gemeinde vor die Seele und das Gewissen gestellt werden und deshalb ganz selbstverständlich immer nur bis zu einem gewissen Grade auf Verwirklichung seitens der sündigen Menschheit werden zu rechnen haben. Die Kluft zwischen Theorie und Praxis darf nur nicht zu groß sein, und namentlich muß stets die Richtung auf das Ideal hin erkennbar bleiben.

6. Wenn wir vom Zuviel oder Zuwenig unserer religiös-sittlichen Forderungen reden, so ist dabei zu denken

1. an den Inhalt, durch den sie bestimmt,
2. an die Form, in die sie gekleidet,
3. an die Intensität, mit der sie verkündet,
4. an die Adressen, dahin sie gerichtet werden.

Vorzugsweise soll das sub 1 und 4 Genannte uns beschäftigen.

7. Bei dem Inhalt unserer Forderungen bleibt besonders wichtig:

1. das Maß der Anwendbarkeit der Hl. Schrift auch in Einzeldingen des Alltagslebens auf unsere Zeit,
2. Das rechte Verhältnis der Konzessionen an das geistliche und an das natürliche Leben.

8. Die Heilige Schrift und in ihr das Evangelium Jesu Christi ist für uns evang. Christen die Norm auf sittlichem Gebiete, und zwar in dem Sinn, daß die Nachfolge Christi das Zentrum aller unserer sittlichen Forderungen sein muß. Es handelt sich aber nun darum, den Begriff dieser „Nachfolge" nach der einen Seite nicht zu überspannen, nach der andern nicht in libertinistisch-bequemer Richtung zu entleeren. Überspannen würden wir den Begriff der Nachfolge Christi, wenn wir ihn ausbeuten wollten in ein Kopieren des Heilandes (vgl. Martensen!) oder wenn wir auch nur jedes seiner Worte als von wörtlicher Verbindlichkeit für das Leben jedes einzelnen ansehen wollten. [„Nicht alles zu tun und zu lassen, was Christus getan und gelassen hat, ist vonnöten." Luther. ... es kommt darauf an, daß wir „ein jeglicher gesinnt seien wie Jesus Christus auch war".] Eine bis ins einzelste rigorose Ethik auf Grund der wörtlich gefaßten Forderungen Christi würde mit dem Leben der Gegenwart schlechthin unvereinbar sein — war zu jeder Zeit undurchführbar und undurchgeführt, brachte es auch bei einzelnen besonders ethisch veranlagten Persönlichkeiten nicht zu vollkommener, harmonischer Lebensführung (Askese!). Wenn wir unseren Gemeinden die Forderungen der Bergpredigt oder die Forderungen anderer Aussprüche des Herrn Christus — z. B. Entsagung von allem in der Welt, Hingabe des Besitzes usw. — als unbedingt und wörtlich zu erfüllende Forderungen unseres Christentums predigen wollten, so würden wir bei ganz wenigen Gewissenhaften innere Kämpfe erzielen, bei den meisten gar nichts wirken als höchstens — Abstumpfung!

Andererseits ist die Gefahr nahe, daß wir zuviel preisgeben — Einschläferung! Es ist die allerschwierigste Aufgabe, zu entscheiden, in welchem Maße und in welcher Weise die Forderungen der Heiligen Schrift im einzelnen und wörtlich auf unsere Zeit, unsern Volkscharakter, auf die einzelnen Kreise und Schichten des Volkslebens anzuwenden sind, ohne daß der Gesamtcharakter unserer Verkündigung irgend etwas Wesentliches an christlichem Inhalt vernachlässigt oder einbüßt.

9. Manche Worte des Herrn und seiner Apostel sind nicht wörtlich zu

deuten, werden durch andere Worte oder durch anderes Verhalten korrigiert, bei anderen ist die Entscheidung nicht leicht, ob und inwieweit sie von nur zeitgeschichtlicher Bedeutung sind oder auf alle Zeiten des Christenlebens auf Erden angewandt werden müssen. (Beispiele: der Schlag auf die Wange — Rock und Mantel, Matth. 5, 48. 49 — „wer nicht seinen Vater hasset“ 2c., Luk. 14, 26 — oder auf unsere Zeit nicht anwendbar: die Aussendungsrede an die Jünger, bei den Aposteln: das Fleisch kreuzigen — habt nicht lieb die Welt 2c.) Es darf beim Hören solcher auf die Schrift gegründeter Forderungen keiner denken: das ist zu viel für mich, das kann man von mir nicht verlangen — es muß bei richtiger Darbietung jeder — wenn er überhaupt nachdenkt — leicht den Punkt finden können, wo er in seinem Leben und Lebenskreise die Forderung in Tat umsetzen kann und muß, muß fühlen, daß ihm noch etwas fehlt — aber auch, daß es ihm mit Gottes Gnade möglich ist, es zu erkämpfen. Andrerseits darf nicht das Gefühl über die Hörer kommen — vielleicht mit mehr Recht als bei dem reichen Jüngling: das alles hab' ich gehalten 2c.! Nicht zu schwer und nicht zu leicht erscheinen in den Forderungen an die Gemeinde, das ist die große Kunst.

10. Die Hl. Schrift und ihre eigentümlichen Begriffe wollen mit besonderer Sorgfalt auf die Gegenwart angewandt sein. Z. B. der Begriff „Welt“ bedeutet heute etwas anderes als im Munde des Johannes, bedeutet bei uns im christlichen Volke anderes als im Munde eines Missionars.

11. Auch der Volkscharakter, der Höhenstand religiös-sittlicher Reife, die bürgerlichen, wirtschaftlichen, sozialen Verhältnisse kommen sämtlich beim Abwägen der religiös-sittlichen Forderungen in Betracht, nicht nur insofern, als man die Dosis danach bemißt — gemäß dem apostolischen Wort von der Milch und fester Speise — sondern auch insofern, als man in diesen Verhältnissen mehr die eine — in andern mehr eine andere Saite anschlägt — in allen Fällen aber als Ziel festhält die Anregung des Willens, des Gewissens ohne abzustumpfen, ohne abzuschrecken. Hier entsteht die Frage nach der Assimilation, der Anpassung der Predigt im rechten Sinn, nach der richtigen Konzession auch an irdische, natürliche Verhältnisse. Wir müssen heute größere Konzessionen machen, als Christus und seine Apostel in ihrer Zeit und in ihrem Volk! Der Orientale anders als der Germane! Jene Zeit anders als die unsere! Das Zuviel und Zuwenig ist hier besonders wichtig. Das Wort des Herrn: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie 2c.“, das ja auch nicht wörtlich verstanden werden kann, muß dem religiös-sittlichen Leben die stete Richtung geben, aber das Maß der Aufgaben, die es uns stellt, ist sehr verschieden. Der eine bekommt 1 Pfd., der andere 10 zu verwalten: gleich sein soll die Treue. Wenn die Verkündigung sich auch an die tatsächlichen Verhältnisse bis zu gewissem Grade assimilieren darf, ja muß: in diesem Punkte der religiös-sittlichen Treue darf sie keinem Hörerkreise etwas nachlassen.

12. Besonders leicht in das „Zuviel“ geraten wir, wenn wir bei unseren Zuhörern — sei es in der Kirche oder Schule oder auf dem Krankenbett — ein gewisses Maß theologischen Verständnisses, Interesses, erbaulichen Bedürfnisses voraussetzen oder fordern. Hier wird sich alles je nach den Menschen und Umständen besonders verschieden gestalten. Wir dürfen und sollen manches voraussetzen und fordern — aber ja nicht zuviel, wir wirken sonst gar nicht. Auch bei unseren sogenannten „Gebildeten“ können unsere Voraussetzungen, besonders auch hinsichtlich religiösen Wissens, gar nicht bescheiden genug sein. Hierher gehört die Forderung täglicher gemeinsamer Andacht, die infolge sozialer Verhältnisse oft nicht durchführbar sein wird — oder

die Aufforderung — wie ich sie bei einem Missionsfest hörte — jeden Tag nach dem Missionskalender für einen bestimmten Missionar zu beten! Hierher gehören auch manche zu strenge Forderungen an die Kirchlichkeit der Leute — das zu harte Urteil über den Kirchenschlaf 2c., ganz besonders aber die dogmatischen Zumutungen, die mancher Prediger seinen Hörern stellt. Unsere Perikopensysteme muten darin dem Prediger freilich vieles zu, und manche Römer- und Galater-Epistel ist fast nicht mehr dem Verständnis, noch weniger dem Interesse unserer Gemeinden näherzubringen: die Parallelen, die der Ebr. zwischen Altem und Neuem Bund zieht, die Allegorisierung der „Beschneidung" und „Vorhaut" bei Saulus — das sind schwere Stücke für den Prediger und lassen sich — besonders bei nicht regelmäßiger Predigtgemeinde kaum mehr fruchtbringend auf der Kanzel behandeln, gehören mehr in Bibelstunden, wo man mehr Raum für die eigentliche Auslegung hat. — Wir machen nun aber nicht selten den Fehler, daß wir mit solchen und ähnlichen dogmatisch- oder biblisch-theologischen, exegetischen Schwierigkeiten zu gemütlich umgehen — uns sind sie geläufig, interessieren uns auch vielleicht: wir setzen dann stillschweigend dasselbe bei unseren Gemeinden voraus.

Es gab Zeiten, z. B. die Reformationszeit, da war solch dogmatisches Interesse allgemein begreiflich. Solche Zeiten können auch wiederkommen. Es gibt heute noch Gemeinden, ganze Gegenden (Württemberg, Siegerland, Wuppertal) oder einzelne kleinere Kreise, die besonderen Sinn für religiös-sittliche Probleme haben, die es fühlen, daß die offizielle Verkündigung der Kirche mit Rücksicht auf die Masse ihrem Bedürfnisse nicht in dem gewünschten Maße entgegenkommen kann: von hier aus müssen wir der Gemeinschaftspflege ihr gutes Recht zugestehen und müssen auf Mittel und Wege denken, wie wir selbst hier mithelfen können. Das aber, glaube ich, ist in absehbarer Zeit ausgeschlossen, daß die Masse der Christenheit auf ein solches Niveau religiös-sittlicher Interessiertheit komme, daß wir ihr in Predigt und Unterweisung mit Nutzen bieten könnten, was solche kleinere Kreise verlangen und suchen.

Das rechte Maß zu finden, daß nach der andern Seite der Vollinhalt unseres Glaubens nicht verkürzt werde: das ist das Schwierigste! Die lebensvolle Darstellung und Darbietung der Person Christi selbst in der Predigt und im Unterricht wird dabei immer wieder die ultima aber auch optima ratio sein. Was dabei sonst noch kann geboten werden besonders an dogmatischem Stoff, das muß die Weisheit des Predigers und die Erfahrung des Hirten und Seelsorgers unter Gebet und mit Gottes Hilfe herausfinden.

13. Das „Zuviel" mancher Kanzelforderung tritt in besonders häßlichen Gegensatz zu dem „Zuwenig" an religiös-sittlicher öffentlicher Meinung, das wir in unseren Gemeinden großenteils antreffen, ein „Zuwenig", das leider von der offiziellen Kirche durch Preisgabe und Lauheit, durch falsche Konzessionen stark gefördert wurde und das an dem völligen Verfall jeder Art von Kirchenzucht, wie wir ihm vielfach begegnen, die Schuld trägt. Es ist oft ein zu schneidender Kontrast da zwischen der Theorie auf der Kanzel und der Praxis im Leben. Es ist von verwüstender Wirkung, wenn theoretisch von Kirchenvorstehern 2c. alle möglichen Qualifikationen gefordert werden, aber in praxi muß man sich mitunter die entsetzlichsten Subjekte gefallen lassen; oder wenn man in der Predigt von den Erfordernissen der würdigen Teilnahme am heiligen Abendmahl redet und muß dann Leute kommen sehen und zulassen, von denen man positiv wissen kann — sie kommen nicht würdig.

Die Form der religiös-sittlichen Forderungen muß in Theorie und Praxis wenigstens annähernd übereinstimmen, wenn auch die Theorie stets mehr das

Ideal vorhalten und die Praxis im besten Falle immer nur den Weg in der Richtung des Ideals zeigen kann und wird. Aber es dürfen keine klaffenden Gegensätze da sein! Die Predigt der Kirche darf nicht Askese fordern, wenn die Praxis der Kirche zu grobem Libertinismus kaum sauer sieht. Unsere religiös-sittlichen Forderungen in der Verkündigung müssen mit allen Kräften nach der religiös-sittlichen öffentlichen Meinung der Gemeinde als Resonanz-Korrelat suchen. Solche öffentliche Meinung schaffen helfen, ist eine der vornehmsten Aufgaben religiös-sittlicher Verkündigung, aber — besonders in unserer Zeit — für sich allein wird die Predigt und Lehre nicht genügen. Die ganze Kirche muß zeigen, daß es Ernst zu machen gilt.

14. Was die Form und Intensität der religiös-sittlichen Forderung auf der Kanzel im übrigen betrifft, so ist ebensosehr die methodistische Treiberei zu meiden, wie ein leichtes, doktrinäres „Im-Äther-Schweben“, wobei jeder denkt: „Ich bin nicht gemeint“, jeder muß sich angefaßt fühlen, aber nicht von Tigerklauen — auch nicht von Sammetpfötchen, sondern von Vaterhand, von Bruderhand.

Die beste Form für alle Forderungen ist das Bild des Heilandes mit der Unterschrift: Gehe hin und tue desgleichen!

15. Die Intensität der Verkündigung wird dann richtig sein, wenn niemals der Predigt jener Widerhaken fehlt, der sich ins Gewissen senkt und sich darin festsetzt, wenn die Predigt unbedingt zu der Frage anregt: Was muß ich tun? Sie wird diese Frage gewiß nicht bei allen Zuhörern wirklich wecken, auch die erwecklichste Predigt nicht, aber sie darf diese Frage unter keinen Umständen hindern, sei's durch ein Zuviel oder durch ein Zuwenig.

16. Endlich müssen unsere religiös-sittlichen Forderungen sich an jede Adresse wenden. Unterschiede sind dabei nötig, wie oben schon gesagt, aber es darf nicht die Person angesehen werden — es darf nicht mutig nach unten gesprochen und feige nach oben geschwiegen werden oder umgekehrt. Man muß sich auch hier besonders vor einseitigem Zuviel oder Zuwenig hüten. Das Evangelium darf nicht als Kappzaum für die Massen und als bequemes Ruhekissen für Bevorzugte mißbraucht werden — aber es ist andererseits auch keine Lärmtrommel für soziale Reform. Was insbesondere die Haltung Christi und seiner Apostel gegenüber den Besitzenden betrifft, so darf man doch nur mit großer Vorsicht in ihre Fußstapfen treten. Wer kann bezweifeln, daß das Herz des reichen Mannes im Gleichnis heutzutage in viel tausend Arbeiterherzen schlägt, die völlig ungerechterweise über „Hungerlöhne“ klagen und nicht wissen, was sie alles in ungeheurer Anmaßung noch fordern sollen. Die stillschweigenden Korrelate „arm — fromm“, „reich — gottlos“ sind mit größter Vorsicht zu behandeln. Gerade da, wo die evangelische Verkündigung das soziale Gebiet streift, ist die Versuchung zu einem „Zuviel“ heute besonders groß, während andererseits nicht zu vergessen ist, daß die Predigt des Evangeliums nicht die bestehenden Zustände zu stützen, sondern sie stets am Geiste Christi zu messen hat. Daß heute von manchem Prediger zuviel getan wird, hat doch seine Ursache daran, daß lange Zeit auf diesem Gebiete zuwenig geschah. —

17. Alles in allem gilt 1 Kor. 3, 10 b: Jeder sehe, was er baue auf dem einen Grund, der gelegt ist. Diese „Gedanken“ aber wollen nichts anderes als anregen zum Nachdenken über Probleme, die sich dem Gewissen eines nachdenklichen Predigers oft und ernst genug ganz von selber aufdrängen.

Für den Arbeitstisch.

1. Vom Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft.

Welche international-wissenschaftliche Macht die Religionswissenschaft im Laufe der letzten Jahrzehnte geworden ist, davon legt beredtes Zeugnis die Tatsache ab, daß bis jetzt schon drei religionsgeschichtliche Kongresse, der erste 1897 in Stockholm, der zweite 1900 in Paris, der dritte 1904 in Basel, stattgefunden haben. Von letzterem berichten die Verhandlungen des zweiten (?) Internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904 (Basel, Helbing & Lichtenhahn. 8 Mk.). Das zweiten haben wir mit ? versehen, weil es in der Tat des dritten heißen müßte: hoffentlich entschließt sich der nächste Kongreß, sich als den vierten, wie er es ist, zu bezeichnen. Von dem überaus reichen Inhalt des Heftes auch nur einen ungefähren Eindruck zu geben, übersteigt bei weitem die Grenzen des uns zugemessenen Raumes. Man muß nur wissen, daß hier mehrere hundert der kompetentesten Religionsforscher von den Früchten ihrer Studien darboten, Anregungen gaben, Licht verbreiteten. Manche ihrer Ausführungen, die sich auf alle Religionen der Erde, die biblische nicht ausgeschlossen, erstrecken, sind in extenso, die meisten auszugsweise wiedergegeben. Der Bericht über den schönen Verlauf des Kongresses samt Teilnehmerliste bilden die Einleitung, dann folgen die Referate über den Inhalt der Plenar- und Sektionssitzungen. Bertholet hat sich kein geringes Verdienst als Sekretär des Kongresses, dessen Präsident v. Orelli war, erworben. Aus dem, wie gesagt, überreichen Inhalt heben wir heraus: v. Schröder, Der Glaube an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern (S. 89—92); Keßler,[1] Religionsgeschichtliche Bedeutung der Mani-Religion (Manichäismus) (S. 145 bis 152); ders., Mandäische Probleme (S. 238—260); zur Bibel Paul Haupt (S. 120—123) und Zapletal (S. 216—218) über Koheleth; Fries, Der Fürst dieser Welt, Joh. 12. 14. 16 (S. 327—335): Fries will diesen nicht als Teufel, sondern aus jüdischer Lehre als Mitraton (Vertreter Gottes oder Vertreter Israels vor Gott, sprachlich mit Mitra zusammenhängend) verstehen, findet aber in der Diskussion (mit Recht) allgemeinen Widerspruch. Lehrreichen Einzelheiten begegnet man auf Schritt und Tritt, frappierenden, wie der „Religionsgeschichte des Handschuhs" (S. 322, von Dieterich), anregenden, wie daß Sabbat nach seiner Urbedeutung nicht „ruhen", sondern „fertig sein", „fertig machen" ist (S. 119, von Mahler), bestreitbaren, wie: „Jede neue Erfindung, jeder neue Gedanke, der für die Lebensweise der Menschheit einen wesentlichen Vorteil bringt oder ihr Bedürfnis nach Aufklärung besonders befriedigt, verbreitete sich von einem Orte aus, von dem Haupte des einen Erfinders aus über die ganze Erde" (S. 132, von Sarrasin), als ob nicht dieselbe Erfindung, derselbe Gedanke in zwei oder mehr Köpfen

[1]) Inzwischen (am 2. November 1905) verstorben.

selbständig entstanden sein könnte und oft nachweislich entstanden ist. — Möchte dieser Band weite theologische Kreise, die der Religionsgeschichte noch ferne stehen, interessieren: zumal der Missionsarbeiter wird ihm sehr, sehr viel verdanken.

Ein höchst anziehendes und meist befriedigendes Büchlein legt in der Reihe der bekannten religionsgeschichtlichen Volksbücher Söderblom, Die Religionen der Erde (Halle, Gebauer-Schwetschke. 40 Pf.) vor. Der bekannte schwedische Religionshistoriker gibt uns hier eine Übersicht über die gegenwärtigen Religionen der Erde, die er je nach der Bedeutung der einzelnen kürzer oder ausführlicher behandelt. Den Begriff Heidentum wendet er nur auf die Religionen der unzivilisierten Menschheit an, so daß er nur 120 Mill. Heiden auf Erden berechnet. Daß Geisterglaube (Animismus) als solcher nicht, wie viele annehmen, Religion ist, wird S. 8 ff. überzeugend dargetan. S. 1, Z. 4 ist statt: „Wachstum“ „Gewächs“ zu lesen.

Auch die folgenden Schriften berücksichtigen die gesamte Religionsgeschichte.

Das zweite (und dritte) Heft der Sammlung Ex oriente lux hat Wünsche über Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser (Leipzig, Pfeiffer. 2 Mk.) geschrieben. Er verfolgt diese altorientalischen Mythen auf ihrem Wege durch die Völkerwelt und zu allen Kulturreligionen. Es ist hochinteressant zu beobachten, in wie mancherlei Fassungen die Märchen von einem Brot und einem Wasser des Lebens hin und her zu allen Zeiten erscheinen. Viel Licht fällt von hier aus auf Religionsgeschichte und Religionswissenschaft, wenn man sieht, wie jene Märchen in Gestalt von Erzählungen des Frühlings jährliches Erwachen aus dem Winterschlaf versinnbildlichen. Freilich, daß es sich hier durchweg um „Wanderungen“ einer und derselben altbabylonischen Auffassung handele, scheint uns mehr gefordert oder angenommen als bewiesen. Auf die Verschiedenheiten hat der vergleichende Religionsforscher auch hier wieder weniger Bezug genommen als auf die erwünschten Ähnlichkeiten. Auch dürfte zu wenig betont sein, wie oft es sich im christlichen Europa einfach um biblische Reminiszenzen handelt. Sonst sind die Beiträge zur Schrifterklärung mannigfach: z. B. S. 4 der Lebensbaum Gen. 3, die Beziehung auf das Himmelsbrot Joh. 6, 35. 48. S. 7 ist freilich fragwürdig, Wünsche meint vorsichtig: „Nicht ausgeschlossen“; dagegen S. 75 *ὕδωρ ζῶν* richtig als „Wasser des Lebens“, nicht „lebendiges Wasser“, das nicht in den Zusammenhang paßt, gedeutet.

Einen sehr lehrreichen und anziehenden Beitrag zur Religionsgeschichte (und Volkskunde zugleich) bietet aus dem entgegengesetzten Gebiet derselbe Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel (Leipzig u. Wien, akademischer Verlag. 3 Mk.). Es ist nicht so sehr das Grausen und Entsetzen, die des Teufels Anschläge erwecken, oder der Humor, den vor allem die deutschen Sagen in seiner Abwehr bieten, als die Art, wie in diesem Sagenkreis das altchristliche Versöhnungsdogma und der germanische Götterglaube sich vermischen, was unser Interesse reizt. Der Teufel als Baumeister, als Freiersmann, als Beanspruchер von Erdland und Boden-

frucht, als Wettender, als vom klugen Schmied betrogener, als Helfer der Menschen, nebst einem Anhang über die jüdisch-talmudische Teufellehre — das sind die Hauptabschnitte, in denen uns die Materie vorgelegt wird. Der Inhalt war es in der Tat reichlich wert, daß er aus den Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften nochmals zusammengestellt wurde und in erweiterter Fassung erschien.

Unter den religionsgeschichtlichen Volksbüchern Schieles hat der neuernannte Baseler Professor Wendland ein Heftchen Die Schöpfung der Welt (Halle, Gebauer-Schwetschke. 40 Pf.) herausgegeben, worin er zuerst in 9 Abschnitten die Mythen der alten Völker zusammenstellt, dann in Kürze die philosophischen Theorien der Alten und der Neuzeit bietet, um das Ergebnis unter den Gesichtspunkten der Entwicklung, des Schaffens, von Gott und Welt, das Böse in der Welt zu geben: „Wenn Gott der ewig Wirkende ist, so wird auch von Ewigkeit her eine Welt bestanden haben“ (S. 43). Wird schon das nicht ohne starke Fragezeichen bleiben, so ist geradezu unrichtig der Satz, daß „die Religion Israels eine schroffe Scheidung von Gott und Welt lehrte“ (44): dies kann man nur von der nachexilischen Zeit und auch hier nur von einer bestimmten Richtung sagen.

Einen (in seiner Weise) ganz ausgezeichneten Beitrag zu denselben Volksbüchern gibt Petersen, Naturforschung und Glaube (ebd. 35 Pf.). Einfacher, lichtvoller und gründlicher zugleich kann man schwerlich in die Fragen und Probleme einführen, als es hier geschieht. Auch die Lösung des großen Konflikts zwischen beiden Mächten ist eine derartige, daß selbst, wer den Einzelergebnissen nicht zustimmt, doch den Rahmen fertig findet, in den er seine Ergebnisse einspannen kann. Der Glaube hat eine vollkommene und nicht bloß in sich selbst, sondern auch wissenschaftlich begründete Existenzberechtigung. —

Wenden wir uns nunmehr enger begrenzten Gebieten zu, so führt mitten hinein in die brennende Frage der theologischen Gegenwart Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament (Leipzig, Hinrichs. 3 Mk.). Aus dem Babel-Bibel-Streit ist bekannt, um was es sich handelt, und des Verfassers Stellung dazu. Nichts, was wesentlich neu wäre, legt der Assyriologe hier vor. Immerhin aber stellt er zusammen, was aus Babylon für das Neue Testament von Bedeutung ist. Wieder und wieder betont er, daß er nicht auf dem Boden der religionsgeschichtlichen Schule stehe, die aus dem Christentum eine synkretistische Religion mache, daß es sich ihm, wo er Babylonisches erkenne, nur um die Form handle, der Inhalt des Neuen Testaments dagegen unberührt bleibe und die überirdischen Realitäten, die hier im Gegensatz zu allen heidnischen Religionen vorhanden seien, nicht in Frage kämen. Die Frage ist nur, ob diese Unterscheidung in allen einzelnen Fällen sich durchführen läßt, ob sie methodisch zulässig ist. Denn mit dem Eindruck, daß das Prinzip des Babylonismus, wie es von Jeremias vertreten wird, anzuerkennen sei, daß man aber in einzelnen Fällen abweichender Meinung sein müsse, ist wenig genug zur Förderung der Sache geschehen. Und doch muß man wohl im allgemeinen sich an dem

Gesagten genügen lassen: ein weitergehendes Urteil würde eine Diskussion aller Einzelheiten im Gefolge haben. Dazu ist hier nicht der Ort, und Jeremias verbittet sich (S. 93), daß nur einiges herausgegriffen und danach das Ganze beurteilt werde. Immerhin muß es gestattet sein, neben einem Überblick über den Gesamt-Inhalt einiges kritisch zu beleuchten. Es hängt davon zu viel ab. — Jeremias geht davon aus, daß er dem Christentum „Anspruch auf vollkommene Einzigartigkeit“ (S. 2) zuerkenne, daß gleichwohl die neutestamentlichen so gut wie die alttestamentlichen Verfasser „unter dem Einfluß des großen orientalischen Kulturbereichs gestanden“ hätten (3). Schon Jesus war „ein Gebildeter im Sinne seiner Zeit“ (4) und darum ist der altorientalische Hintergrund seinen Reden nicht fern. Mehr davon findet sich in den apostolischen Schriften und gar in der Apokalypse. Durch die ganze Welt, besonders des Orients, zog sich damals die Sehnsucht nach einem Erlöser (6), doch was anderwärts ersehnt wurde, ward nur im Christentum Wirklichkeit. Diese Grundgedanken werden an einer Reihe von Einzelpunkten erläutert. 1. Der Kalendermythus vom sterbenden und siegreichen Jahrgott liegt z. B. Apok. 4. 5 vor. Schon hier scheint uns die Erklärung des altchristlichen Bildes vom pastor bonus, erst recht die Verbindung des *ἀρνίον* mit dem Zodiakalwidder (16. 17) phantastisch. Erst recht aber wirkt, was 20 ff. über die Verspottung des leidenden Jesus und die Beziehung auf heidnische Naturfeste steht, wenig überzeugend. Ähnliches muß Jeremias selbst manchmal empfinden, so wenn er zur Gleichnisrede vom sterbenden Saatkorn (S. 23) bemerkt: „Beweisen läßt sich natürlich n i c h t, daß hier mit Bewußtsein an griechisch-orientalische Mysterien angeknüpft wird.“ Die Fortsetzung freilich: „Aber man wird zugeben, daß der Gedanke naheliegt, zumal es sich um Anreden an Griechen (!) handelt“ schwebt wieder in der Luft. Gleich darauf: „An sich liegt ja das Gleichnis nahe“ usw. Hier und an manchen anderen Stellen greift man das Schwanken des Verfassers zwischen der assyriologischen Fachwissenschaft und dem gesunden Menschenverstand (sit venia) mit Händen. 2. Die Erscheinung des Erlöserkönigs. Der Mythus vom Jahrgott, der durch seinen Sieg über die feindlichen Mächte ein neues Weltenjahr heraufführt, wird im Orient auf jeden großen Herrscher übertragen. Auf den erwarteten Erlöserkönig werden eine Reihe von Erkennungszeichen, die jenem Mythus entnommen sind, übertragen (geheimnisvolle Herkunft, Verfolgung nach der Geburt, Segenszeit und Fruchtbarkeit usw.). Joh. 15: „Ich bin der Weinstock“, gar Mark. 26, 29 hieherzuziehen (S. 33), ist, wie manches in diesem Kapitel, eine uns unbegreifliche Verirrung. 3. Die Geburtsgeschichte nach Matthäus (Jungfrausohn, Gestirne, Opfergaben). Verblüffend wirkt hier die Selbstverständlichkeit: „Wenn man den altorientalischen Vorstellungskreis gekannt hätte, würde man nie daran gezweifelt haben, daß im Sinne des Verfassers von Jes. 7 wirklich ein Jungfrauensohn gemeint sei“ (47). Für Matth. 2, 15 ist Ägypten im Sinne des altorientalischen Mythus die Unterwelt (56), „Nazarenus“ (von נֵצֶר = צֶמַח) ist der Segenbringer der Welt (46 f. 56): wie will man derartiges beweisen? 4. Die irdischen Heiligtümer sind Abbilder

der himmlischen: dieser Gedanke und seine Durchführung leuchtet noch am meisten ein. Ähnlich was über das 5. Buch des Lebens, 6. Wasser, Brot, Stein des Lebens gesagt wird. Aber auch hier ist nicht alles anstandlos: warum soll z. B. das Aufschreiben der Sünden in ein Buch für Zeus (bei Euripides) unabhängig von Babylon sein dürfen, nicht dagegen das Aufschlagen des Buchs am Neujahrstag usw. (S. 73)? Wie kann man Ps. 137, „Kultorte am Wasser" heranziehen (75)? Eine gesunde Erkenntnis dämmert S. 77: „Man könnte sagen, es ergibt sich von selbst, daß man zu diesen schlichten, Nahrung und Erquickung repräsentierenden Naturprodukten (Brot und Wein) greift." Doch gleich darauf wieder: „Aber die Zusammenhänge mit den Riten des alten Orients liegen doch deutlich zutage." Was 7. die drei und die sieben Himmel, 8. die Engel bieten, läßt sich hören, obwohl die „schlichte Engelvorstellung" (83) in diesem Zusammenhang sich höchst merkwürdig ausnimmt. In Kap. 9 wo die zwölf Apostel und der Tierkreis, die vier Evangelisten und die vier Weltecken durchgenommen werden, kommen wieder wunderliche Sachen vor: Jona, Vater des Petrus, ist mythologisch zu deuten, Väternamen auch anderer Jünger enthalten Anklänge an Tierkreiszeichen (92). Endlich bietet 10. Glossen zu einzelnen neutestamentlichen Stellen, die, wie schon zuvor so manche Bemerkungen, für die Exegese Gewinn bedeuten. Wir heben hervor zu Mark. 22, 11 das hochzeitliche Kleid: „Im Adapa-Mythus wird Adapa Ölsalbung und Festkleidung vor der himmlischen Mahlzeit angeboten. Das Alter der Sitte ist danach festgestellt" (101). Ferner: die Finsternis bei Jesu Tod, die als historisch gilt trotz des weitverbreiteten mythologischen Motivs, ein merkwürdiger Widerspruch (103). Die Ausführungen über das „im Namen" (S. 104—106) sind sehr unbefriedigend, weil sie zu geringe Bekanntschaft mit der Literatur (außer Heitmüller) verraten (vgl. die Abhandlungen über das biblische „im Namen" in der Studierstube Mai bis September 1904). Selbst in die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus spielt ein mythologisches Motiv hinein (109). — Alles in allem können wir, so gern wir die anregende, belehrende und in mancher Hinsicht gewinnbringende Lektüre von Jeremias' Schrift empfehlen, nicht umhin, den meisten seiner Ergebnisse gegenüber, vorläufig wenigstens, eine skeptische Haltung einzunehmen, wie ja auch Schmiedel auf dem religionsgeschichtlichen Kongreß zu Basel, wo Jeremias seine Thesen zuerst vorlegte, mit Einwänden nicht zurückgehalten hat (Verhandlungen S. 344 ff.). Gewiß ruhen sie auf der „Methode" und den „Grundsätzen" des „alten Orients", den man „erlebt" haben muß, um mitreden zu können. Allein trotz der ausgedehnten Selbstverteidigung, die Jeremias neuerdings zumal gegen Gunkels Ausstellungen an seinem größeren Werk: „Das Alte Testament im Licht des Orients" gerichtet hat (Theol. Liter.-Bl. 1905 Nr. 29 Sp. 337—349), können wir den beunruhigenden Eindruck nicht los werden, daß, so berechtigt Jeremias' Gesamtanschauung und Tendenzen sind, er im einzelnen vielfach bedenkliche Wege geht, die ihn vielleicht einmal an ein Ziel führen, dem er selbst nicht zugestrebt hat.

Eine selbständige Stellungnahme zu Jeremias versucht Fiebig,

Babel und das Neue Testament (Tübingen, Mohr. 40 Pf.). In allem Grundsätzlichen stimmt er Jeremias zu, verfährt aber insofern konsequenter, als er nicht zugibt, daß eine so starke Eintragung „formeller“ mythologischer Motive ins Neue Testament, wie Jeremias sie lehrt, (z. B. im Punkt der Auferstehung, der Jungfrauengeburt) ohne Einfluß auf den Inhalt bleiben könne. Seine eigenen Aufstellungen freilich scheinen auch zu einem guten Teil auf Kombinationen, Vermutungen und unhaltbaren Schlüssen zu beruhen. Etwas wie eine unbewußte Selbstkritik ist man geneigt darin zu erkennen, daß Fiebig S. 19 behauptet, er lasse dies und das aus Jeremias unerwähnt, weil es problematischeren Charakter habe. Zum Schluß wird mit Recht betont, daß in allen diesen Fragen der Talmud nicht, wie es leider meist geschehe, zu übersehen sei.

Eine Einzelfrage, die durch die Bestrebungen des Panbabylonismus angeregt worden ist, erörtert gleichfalls Jeremias in Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (Leipzig, Hinrichs. 80 Pf.). Er weist solche nach in dem Geheimwissen der babylonischen Sternreligion, in der Verehrung des „höchsten Gottes“ im Kosmos, in der monarchischen Spitze der polytheistischen Volksreligion, in der Theologie der Bußpsalmen und in einer besonderen Strömung des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts. Den Ergebnissen ist grundsätzlich ohne weiteres zuzustimmen, sintemalen man schon vor Jahrzehnten darauf aufmerksam geworden war, daß auch in der indischen, ägyptischen und anderen Religionen namentlich die Liturgien und Gebete oft ganz monotheistisch klingen. Man weiß aber jetzt längst, worauf das zurückgeht, nämlich auf die Tatsache, daß als Ursprung der Religion neben Naturverehrung und Seelenkult als dritte Wurzel der primitive Glaube an ein höchstes gutes Wesen zu treten hat. Darauf hat neustens wieder in vortrefflicher Weise v. Schroeder, „Wesen und Ursprung der Religion“ (in den Beitr. zur Weiterentw. S. 1—39) aufmerksam gemacht und besonders auch darauf hingewiesen, wie häufig Monotheismus und Glaube an ein höchstes gutes Wesen verwechselt werden (S. 34). Der S. 15 und oft zitierte „geniale Interpret des hellenischen Kultus“ schreibt sich „Rohde“ (nicht „Rhode“).

Gleichfalls auf das Gebiet des Orients führt Delitzsch, Babel und Bibel (Dritter oder Schluß-Vortrag, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1.—6. Tausend. 2 Mk.), der als Fortsetzung und Schluß und ganz im Sinn und Geist von Babel und Bibel I und II neue und alte Beiträge zur Frage nach den babylonischen Einflüssen auf das Alte Testament gibt. Er erörtert die Deutung der Worte: „**Mene mene tekel upharsin**“, behauptet für die samaritische und galiläische Bevölkerung babylonische Eigenart, zeigt Parallelen zwischen der hebräischen und babylonisch-assyrischen Psalmendichtung und gibt ein ausgeführtes Bild von der Höhe babylonischer Religion und Sittlichkeit. Der Vortrag läuft aus in einen Preis des Christentums, genauer der neuen Religion Jesu, und beginnt mit Ankündigung der Tendenz, aus dem wiedererstehenden babylonisch-assyrischen Altertum Licht für die be-

deutsamsten religiösen Fragen zu gewinnen. Keine Frage: der Vortrag bietet viel Stoff zur Diskussion, doch wäre meist nur zu wiederholen, was schon oft gesagt worden ist. Der Gesamteindruck ist doch der einer schweren Enttäuschung. Was in zwei Vorträgen vor Kaiser und Hof begonnen ward, mußte in literarischen Vereinen zu Barmen und Köln zu Ende geführt werden. Was als Glanz- und Höhepunkt in Aussicht gestellt war, ist in der Hauptsache Wiederholung geworden. Wo man positiven Aufbau erwartete, ist Kritik alles. Während das Neue Testament seinen Gewinn von Babel haben sollte, ist man im Alten hängen geblieben. Kurz, trotz der wie immer feinen Ausstattung, trotz der beigegebenen 21 Illustrationen, trotz des großartigen Klangs von Titel und Tendenz macht alles einen so müden und ermüdenden Eindruck, daß man fast wünschen möchte: Lieber gar kein Schluß als dieser! Wir hatten unserseits allerdings etwas ganz anderes erhofft und bisher wirklich der Meinung gelebt, Delitzsch werde die Größe der Bibel gegenüber Babel grundsätzlich beleuchten und der Theologie ihr Recht geben, nachdem Babel und die Assyriologie in zwei Vorträgen mindestens nach Gebühr verherrlicht worden waren. Und nun dieser Schluß! Wir fürchten, daß damit freilich die Babel-Bibel-Bewegung, die so groß angefangen hatte und herrliche Frucht versprach, zum Verlaufen in den Sand verurteilt ist, soweit die Allgemeinheit in Betracht kommt. Und das beklagen wir aus tiefster Seele.

Inzwischen ist übrigens auch der erste Vortrag über Babel und Bibel (Leipzig, Hinrichs. 2 Mk.) in fünfter Ausgabe (56.—60. Tausend) erschienen. Delitzsch hat hier einige Sätze, die Mißverständnisse herausfordern mußten, anders formuliert. Im ganzen aber hält er alle seine Thesen, auch die von fachmännischer Seite allgemein angefochten wurden, z. B. über den Monotheismus in Babylon, den Jahve-Namen usw. aufrecht. Für die wichtigsten wird auch in den beigegebenen Anmerkungen die Begründung hinzugefügt (S. 57—82).

Der unermüdliche Vorkämpfer der positiv-kirchlichen Richtung im Streit mit Delitzsch, E. König, hat jetzt Altorientalische Weltanschauung und Altes Testament (Gr. Lichterfelde, Runge. 1 Mk.), mindestens die achte Streitschrift, vorgelegt, die namentlich im Blick auf den dritten Vortrag von Delitzsch zeitgemäß ist. Nicht allerdings an diesen, sondern an Winckler, Jeremias und Weber knüpft er an, um zu zeigen, daß, wie mehrere Gegner, Jensen, A. Jeremias, Bezold, Budde, Guthe bestätigen, es billig sei, der These von einem Einfluß der altorientalischen Weltanschauung auf die Darstellung des Alten Testaments Widerspruch auf Grund des alttestamentlichen Tatbestandes entgegenzusetzen. Für die astronomisch-kosmologischen (8—16), die astral-chronologischen (16—27), die astrologisch-mythologischen (27—69) Momente wird auf Grund des alttestamentlichen Textes eine Prüfung bis ins einzelne und einzelste unternommen, da Jeremias' Aufstellungen nicht nur formelle, sondern auch sachliche Wichtigkeit für die alttestamentliche Literatur besäßen. Voraussichtlich wird Jeremias nur in wenigen Einzelheiten Belehrung annehmen, das allermeiste aber, was ihm hier

entgegengehalten wird, als aus Mißverständnis entsprossen ablehnen. Zu denken gibt jedenfalls Königs Broschüre genug.

Seinem letzten Werk zur Babel-Bibel-Debatte hat König nunmehr das sozusagen allerletzte hinzugefügt. Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen (Stuttgart, Kielmann. 1,20 Mk.) führt uns noch einmal mit Bezug auf Delitzsch' neusten Vortrag und mit manchen abweisenden Blicken auf Winckler, Jeremias usw. alle großen, kleinen und kleinsten Momente vor, die für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen babylonischer und biblischer Gedankenwelt in Betracht kommen, mit der bekannten und anerkannten Gründlichkeit, mit dem Ernst und der Ruhe des Forschers, mit dem Eifer und inneren Anteilnahme des gläubigen Christen. Das ungewöhnlich inhaltreiche Heft will studiert (nicht genossen) sein: nur dem, der es studiert, erschließt es seine Schätze.

Noch weiteres vom Orient liegt vor. Die morgenländische Bücherei, deren erste zwei Hefte wir 1903 S. 463 und 1904 S. 692 angezeigt haben, ist inzwischen fortgesetzt worden. Nr. 3 enthält Bischoff, Talmud-Katechismus (Leipzig, Grieben. 2 Mk.). Wir empfangen hier eine treffliche volkstümliche Belehrung (nicht in Form von Frage und Antwort) über alles Wissenswerte, was Wichtigkeit, Geschichte und äußere wie innere Eigenart des Talmud, auch sein Verhältnis zum Christentum, ferner die Stellung der Frau angeht, und bemerkenswerte Nachrichten aus dem Leben der größten Rabbinen. Der Verfasser versteht es ausgezeichnet, den Talmud interessant zu machen, so daß auch die Fernerstehenden Lust bekommen, seine nähere Bekanntschaft zu gewinnen. Das ist allerdings vorläufig noch nicht ganz leicht, da alle bisherigen Übersetzungen nicht genügen und der Verfasser auch an der neusten von Goldschmidt (s. 1903, S. 552) mit anderen Kritikern bedauern muß, daß Text wie Übersetzung mangelhaft sind. Mancherlei, was für die Exegese des Neuen Testaments wichtig ist (z. B. aus Berachoth 34 b, S. 71, Parallele zu Joh. 4, 47—54), auch die gehässigen Aussagen des Talmud über Jesum sind gesammelt. Hie und da findet sich wohl auch eine Ungenauigkeit, z. B. ist für den Abschnitt „Jesus im Talmud" S. 45. 46 zur Ergänzung Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen S. 47—51 anzuziehen. — Nr. 4 bringt von demselben Verfasser das Heft: „Der Koran" (2 Mk.). Auch hier haben wir den gleichen günstigen Eindruck. Indem nach einer Übersicht über das Leben Mohammeds und die Entstehung des Korans vor allem dieses Buch selbst zum Reden gebracht wird, und zwar in meist sehr lesbaren Versen, gewinnt jeder, der einmal den Koran zur Hand genommen und wegen seiner „Langweiligkeit" wieder hingelegt hat, den erstaunten Eindruck, daß hier doch trotz allem viele Perlen unter Schutt vergraben sind. Zum Schluß werden über das Verhältnis des Korans zum Judentum, zum Christentum und besonders zu den Frauen anziehende Bemerkungen gegeben. — Nach allem darf man dem Unternehmen der morgenländischen Bücherei guten Fortgang wünschen.

Von den Heften: „Der alte Orient" liegt Weber, Sanherib (Leipzig, Hinrichs. 60 Pf.) vor, wo eine geschichtliche Skizze des Lebens-

ganges und der Taten jenes Großen, der für Juda in entscheidender Zeit (Jesaja, Hiskia, Manasse) größte Bedeutung gewinnen sollte, auf Grund der neusten Forschungsergebnisse geboten wird. Etwas weiter ab steht dem Interesse Wiedemann, Magie und Zauberei im alten Ägypten (ebd. 60 Pf.), ein Heft, das indes schon wegen der Josephgeschichte und allein im Blick auf Gen. 44,5 auch den praktischen Theologen zu fesseln geeignet ist. Es folgt Meißner, Aus dem altbabylonischen Recht (ebd., 60 Pf.), das eine Anzahl altbabylonischer Geschäftsurkunden vorlegt, die einen Kommentar zu Hammurabis Gesetzbuch bilden und einen Einblick in die privatrechtlichen Verhältnisse der alten Babylonier gewähren. Daß auch damit viele Illustrationen zu alttestamentlichen Verhältnissen geboten werden, ist selbstverständlich. — Sodann hat Winckler die Euphratländer und das Mittelmeer (ebd. 60 Pf.) für die Jahre 3000—500 v. Chr. (rund) aus den trümmerhaften Nachrichten gemeinverständlich zu beleuchten gewußt. Er stellt eine ganze Reihe interessanter neuer Gesichtspunkte auf. Und wenn man auch nicht überall seinen kühnen Kombinationen folgen möchte, namentlich nicht für die älteste Zeit, wo wohl zu voreilig geschlossen wird, so bietet er doch des Anregenden und Gewinnbringenden viel.

Unter der Fülle der Hilfsmittel, die heutzutage dem Laien von der Hand kundiger Forscher für die Kenntnis des alten Orients im allgemeinen geboten werden, darf nicht an letzter Stelle stehen Winckler, Auszug aus der Vorderasiatischen Geschichte (Leipzig, Hinrichs. 3 Mk.). Der Wert des Buches besteht darin, daß es eine genaue und zuverlässige Zusammenstellung der uns bisher bekannten Namen und Daten aus der Geschichte des alten Orients bis auf (ausschließlich) Cyrus ist. Dabei erfährt man freilich fast mehr darüber, was nicht geschehen ist oder was man nicht weiß, als das Gegenteil; gerade das aber ist erfreulich, weil eben nur die Urkunden, nicht die Phantasie, zum Reden zugelassen werden. Praktisch schiene es uns für eine so kurze, übersichtliche Darstellung, wenn eine synchronistische Behandlungsweise zur Anwendung käme, und sehr erwünscht, wenn Israels Geschichte nicht nur hie und da erwähnt würde, sondern einen besonderen Abschnitt erhielte.

Gleichfalls um den alten Orient im allgemeinen bekanntzumachen und für den Panbabylonismus ein dauerhaftes Organ zu haben, hat Winckler eine Broschürenreihe „Ex oriente lux" (Leipzig, Pfeiffer) begründet, die unter den Schriften zur orientalischen Altertumskunde eine Mittelstellung zwischen wissenschaftlicher Forschung und elementarer Belehrung einnehmen will. Das erste Heft (das zweite s. S. 679) des ersten Bandes behandelt die Weltanschauung des alten Orients (90 Pf.). „Die Lehre von der Erschaffung und Lenkung der Welt durch die Gottheit ist babylonisch." „Die Götter des Babyloniers sind die Gestirne" (3). „Die Mythologie ist der Hauptzeuge für den Einfluß der babylonischen Kultur auf die gesamte alte Welt" (6). „Sin, der Mondgott, Schamasch, der Sonnengott, und Istar, der Planet Venus, sind die eigentlichen Regenten des Weltalls, die Grundgestalten des herrschenden Systems, auf die alle Erscheinungen des

Weltalls zurückgeführt werden und deren Erscheinungsformen und Verhalten den Weltenlauf bestimmen sollen" (12). Diese Grundgedanken werden in Hunderten von sehr lehrreichen Einzelheiten, die bis in die Gegenwart nachwirken, ausgeführt, etwa in der Weise wie die 1903, S. 154 gezeichnete Schrift es tut, für das Alte Testament ebenfalls die mythologische „Form" in weitreichendem Maße in Anspruch genommen, und sowenig man hier in allen Einzelheiten folgen kann, doch überall bedeutsame und anziehende Förderung durch mancherlei völker- und religionsgeschichtliche Vergleiche gegeben.

Unser geschätzter Mitarbeiter Zehnpfund hat das Verdienst, das monumentale Werk unseres amerikanischen Landsmannes Hilprecht, Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien (Leipzig, Hinrichs. 1. Teil 4 Mk.), ins Deutsche übersetzt und so dieses sehr gut bekannte, mit reichlichen Abbildungen versehene Werk, das die Geschichte der Ausgrabungen von ihren bis ins 16. Jahrhundert reichenden Vorbereitungen an zunächst bis Rassam (1878—1882) behandelt und überaus anziehend zu schildern versteht, dem großen deutschen Publikum zugänglich gemacht zu haben.

Nachdem schon Winckler dagegen protestiert, daß Alt-Israel ausschließlich unter der Einwirkung babylonischer Kulturelemente gestanden und ägyptische als nicht minder einflußreich zu gelten hätten (vgl. 1903 S. 509), führt der Holländer Voelter, Ägypten und die Bibel (Leiden. 2,50 Mk.) den letzteren Gedanken näher dahin aus, daß er die Geschichte der Stammväter Israels als pragmatisch erzählte ägyptische Mythologie auffassen lehrt (Abraham Sonnengott, Jakob Erdgott, Joseph Osiris, Mose Mondgott usw.). Der Beweis dafür ist ihm auch nach Meinung der Ägyptologen nicht gelungen (vgl. Wiedemann in Th. L.-Ztg. 1905, Nr. 6, Sp. 163 f.).

Müller (Max), Äthiopien (Leipzig, Hinrichs. 60 Pf.) schildert die Geschichte des so wenig bekannten südlichen Nachbarn Ägyptens, des alten Äthiopiens, in großen Zügen, mancherlei Irrtümer berichtigend und überall die Beziehungen zu Ägypten und dem alten Morgenlande überhaupt herausstellend, so daß der Gewinn schließlich ein viel größerer wird, als der Leser es anfänglich ahnte.

Außer dem Babylonismus dürfte im Orient zur Zeit kaum ein Problem so brennend sein wie der Parsismus. Die Frage nach dem Zeitalter Zarathustras ist noch keineswegs zur allgemeinen Befriedigung gelöst. Während die Mehrzahl der Gelehrten den persischen Religionsstifter etwa in das siebente vorchristliche Jahrhundert setzt und aus dieser Zeit auch die Grundlage der Gathas oder die ältesten Gathas datiert, Darmesteter dagegen mit seiner Aufstellung, daß das ganze Avesta nachphilonisch sei, die Gathas etwa 120 n. Chr. ihren Ursprung hätten, durchweg abgelehnt worden ist, hat neuestens Lagrange, La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaisme (Paris, Lecoffre. 1,20 Mk) den Nachweis zu erbringen gesucht, daß auch hier das Richtige in der Mitte liege. Mit sehr beachtenswerten Gründen legt er die Schwierigkeiten der bisherigen Auf-

fassung dar und gibt eine in sich geschlossene, historisch einleuchtende Darstellung davon, wie der Mazdeismus die nationalpersische Reaktion gegen die durch Alexander den Großen inaugurierte Hellenisierung des Ostens sei und seit Loslösung des parthischen vom seleuzidischen Reiches eingesetzt habe, so daß die Gathas um rund 150 v. Chr. entstanden seien und im Gegensatz zur altpersischen Naturreligion eine mehr reflektierte, fast philosophisch zu nennende Auffassung der Dinge widerspiegelten. Die Selbständigkeit der Entwicklung einiger wichtiger jüdischen Ideen, der nachexilischen Gottesauffassung, der Engellehre, vor allem der Eschatologie, lauter Ideen, die man neuerdings fast allgemein in stets sich steigernde Abhängigkeit von parsistischen Religionsvorstellungen setzte, wäre so gesichert. Wenn wir auch damit ebensowenig wie Lagrange, übrigens ein achtungswertes Muster priesterlich-katholischer Gelehrsamkeit, das letzte Wort in der so schwierigen Frage gesprochen haben wollen, so wollen wir doch gerne hervorheben, daß die Fülle und das Gewicht der Gründe und Gesichtspunkte, die hier vorgelegt sind, zu erschüttern eine sehr schwierige Sache sein wird.

Lagranges Richtung stimmt übrigens durchaus mit der Stimmung der neueren Zeit zusammen. Es ist ja längst aufgefallen, daß überhaupt die Iranisten dem Judaismus die Priorität zuzuerkennen geneigt sind, während die Theologen im allgemeinen mehr für das zeitliche Voranggehen des Zoroastrismus sind. Aber selbst Cheyne, der früher sehr bestimmt die weitgehenden Einflüsse des Parsismus auf das Judentum behauptete, ist neuerdings skeptischer geworden. Vgl. dazu Moulton, Zoroastrismus in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd. IV, 988 bis 994, der die Unsicherheit aller Behauptungen über parsistische Einflüsse stark hervorhebt und eigentlich nur auf Angelologie, Dämonologie, Auferstehungslehre, obwohl das letztere zu eng gefaßt zu sein scheint, näher eingeht (988 b.). Freilich wäre das noch kein Grund gewesen, unter den mancherlei Einzelheiten, die S. 992 b zur Vergleichung zwischen Parsismus und Bibel angezogen werden, die Trias „Gedanken, Worte, Werke" unerwähnt zu lassen. —

Ein hochinteressantes, epochemachendes Werk, das auch den Parsismus wenigstens berührt und ein wichtiges, aber bis vor kurzem wenig bekanntes Kapitel aus der Geschichte des Christentums der ersten Jahrhunderte bietet, genauer einen Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit liefert, den Auszug aus einem größeren streng gelehrten Werk desselben Verfassers bildet, liegt vor in dem auf den umfassendsten und solidesten Spezialstudien ruhenden Werk des belgischen Gelehrten Cumont, die Mysterien des Mithra (übersetzt von Gehrich. Leipzig, Teubner. 5 Mk.). Wie und warum eine Abart des Mazdaismus im dritten Jahrhundert beinahe zur römischen Reichsreligion geworden wäre, jedenfalls mit dem Christentum einen Kampf auf Leben und Tod geführt hat, das wird sachlich und anschaulich, mit einem wohltuenden subjektiven Einschlag dargestellt. Der Mithradienst, in Persien zu Hause, hat das römische Reich mit Ausnahme des griechischen Gebiets, besonders die Rheingegend und Italien, erobert, das Kaisertum seit Commodus (bis Julian) gewonnen und durch seine My-

sterien wie seine Liturgie eine gewaltige Anziehungskraft ausgeübt. Die Mittel seiner Kunst und manches andere hat seit dem Siege des Christentums diesem dienstbar werden müssen. Zu bedauern ist nur immer wieder, daß wir von Einzelheiten gar zu wenig wissen (S. 13. 80). Immerhin genügt das, was wir wissen, um einen großen Gesamteindruck zu erhalten.

Eine Einzelheit aus diesem Gebiet, und zwar eine für den Theologen besonders wichtige, erörtert Dieterich, Eine Mithrasliturgie (ebd. 6 Mk.). Ein Stück des sogenannten großen Pariser Zauberpapyrus ist hier abgedruckt, übersetzt und erläutert. Im ersten Teile wird der (freilich nicht von allen Kompetenten anerkannte) Beweis dafür erbracht, daß wir es hier mit der Liturgie eines Mithra-Gottesdienstes zu tun haben. Im zweiten Teil wird der reichlich scharfsinnige und trotz mancher dem Theologen naheliegenden Bedenken lehrreiche Versuch gemacht, die zahlreichen Formen und Bilder der Mithraschen Mystik, die die Vereinigung des Gottes und des Menschen als Essen des Gottes, Liebesvereinigung mit dem Gott, Gotteskindschaft, Wiedergeburt, Himmelfahrt der Seele beschreiben, zu deuten und darzutun, wie alle diese Wendungen dem Judentum fremd, dem Christentum aber mit antiken Kulten gemeinsam sind. Mehrere Register erleichtern den Gebrauch des Buches, zu dessen Gedanken wir schon gelegentlich (1904, S. 581) Stellung nahmen. —

Mehr als Hintergrund für das Verständnis der orientalischen Religionen kommen gewisse neuere Werke in Betracht, die doch auch in sich ihre Bedeutung haben. Hierher gehören zwei Bändchen der Sammlung Goeschen-Leipzig (je 80 Pf. geb.), nämlich Haberlandt, Die Hauptliteraturen des Orients. Das erste behandelt kurz und bündig die Literaturen Ostasiens und Indiens (China, Japan, Indien, Buddhismus), das zweite ebenso die Literaturen der Perser, Semiten und Türken, manchmal etwas zu kurz, so daß man lieber einige Namen entbehrte und dafür einige gründlichere Charakterisierungen wünschte. Leider ist die Darstellung der hebräischen Literatur (S. 49—69) an manchen Stellen unzuverlässig, genauer veraltet, weil sie kaum über Ewald hinausführt (nur Nöldecke ist gelegentlich noch berücksichtigt).

Auch Horn, Geschichte der persischen Literatur, und Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur (Leipzig, Amelang. 7,50 Mk.) kommt für uns hier in erster Linie unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt in Betracht. Beide Verfasser wenden sich an ein größeres Publikum und lassen den fachmännischen Standpunkt, daher auch alles gelehrte Beiwerk, außer acht. Wichtig ist uns für das religionsgeschichtliche Urteil, daß man, nach Horn S. VIII, in seinem Buche mehrmals ganz schlagende Beispiele dafür findet, „daß der menschliche Geist in den räumlich entferntesten Gegenden genau auf das nämliche verfällt, hauptsächlich sobald er zu tüfteln anfängt". Das Avesta freilich, worauf uns viel ankäme (s. o.), ist ziemlich kurz (S. 1—33) behandelt. Nach Horns Meinung liegt Zoroasters Zeitalter vor 700 v. Chr.: das Avesta oder wenigstens ihm verwandte religiöse Schriften waren schon vor Alexander dem Großen

vorhanden, sind aber verloren gegangen und unter den Arsaziden und Sassamiden neugesammelt worden. Die Gathas stammen von Zoroaster selbst. Bezeichnend ist, daß Horn das Avesta „langweilig" (S. 17) findet. Das ist aber begreiflich, wenn man daneben das Urteil hört: „Leider" ist das Meiste von der mittelpersischen Literatur theologischen Inhalts (37). Als ob nicht auch Religiöses und Theologisches sehr interessant sein könne und als ob Nicht-Theologisches immer interessant wäre! Doch ist die Einführung in das Avesta trotzdem recht fesselnd: als Beispiel sei erwähnt, wie S. 23 ff. „die Majestät", ein konkretes Besitzstück (ähnlich der göttlichen כָּבוֹד im Alten Testament), im Anschluß an Jast 19, wo eine Geschichte dieser „Majestät" steht, behandelt wird. Die altpersischen Keilinschriften und die Pehlewi-Literatur haben gleichfalls ein besonderes Kapitel, während der Hauptteil des Buches die neupersische Literatur von Firdusi an in allen ihren Abteilungen feinsinnig und an zahlreichen Beispielen charakterisiert, abwärts bis zu den mehr als interessanten Auszügen aus dem Tagebuch des gegenwärtigen Schahs über seine 1889 in Berlin und an anderen Orten Deutschlands gemachten Reiseerlebnissen. — Brockelmann hatte ein weit umfangreicheres Gebiet zu bearbeiten und hat sich einer musterhaften Kürze befleißigt, ohne der Gründlichkeit Abbruch zu tun. Auch hier finden wir, wie bei Horn, reichlich Übersetzungsproben und meist auch hier, nach Rückert, unseren größten Übersetzer. Namentlich die ersten Kapitel über die vorislamische Nationalliteratur und die Literatur aus Muhammeds Zeitalter sind für das Verständnis des arabischen Geistes im allgemeinen und der arabischen Religion insbesondere von Bedeutung. Für die heutige Missionsarbeit unter dem Islam aller Länder mit ihren Schwierigkeiten und Gefahren ist das letzte Kapitel (241—258) sehr instruktiv. Bei der energischen Tätigkeit des Islam in unseren Tagen darf Brockelmanns Darstellung auf das Interesse weiter theologischer Kreise rechnen.

Von den orientalischen Semiten wieder zu den orientalischen Ariern! Um die indische Religion und ihre Eigenart zu verstehen, kann ein so grundlegendes Werk wie Winternitz, Geschichte der indischen Literatur (Leipzig, Amelang. 3,75 Mk.) die besten Dienste leisten. Gibt die Literaturgeschichte doch nicht nur im allgemeinen ein gut Stück Grundlage für die Religionsgeschichte ab, sondern in diesem Falle behandelt sie (nach der Einleitung) geradezu die allermeist religiöse Urkunde des Vedas. Die hochinteressante Einleitung orientiert aufs beste über Umfang, Bedeutung, Anfänge des Studiums, Chronologie, Schrift, Überlieferung und Sprache der indischen Literatur. Der Veda wird nach seinen einzelnen Bestandteilen charakterisiert und in Proben vorgeführt. Die Proben von Veda-Psalmen z. B., die S. 70 ff. abgedruckt sind, dienen mittelbar auch der Bibel-Auslegung. Als besonders gelungen ist wohl die Einführung in die Upanishads und die Vedanta-Philosophie (Erörterung von Brahman und Atman und ihres Verhältnisses) zu bezeichnen, wie sie sich S. 210 bis 228 findet. Sehr fesselnd sind auch noch die Ausführungen über das Zeitalter des Veda am Schluß (S. 246 ff.).

Eine mehr den Spezialisten angehende Schrift von Garbe, Die Bhagavadgita (Leipzig, Haffel. 4 Mk.) behandelt ein Erzeugnis der späteren indischen Literatur, ein Stück aus dem großen indischen National-Epos Maha-bharata Bhavagat, d. i. der Erhabene ist eine Bezeichnung Gottes, auch einer besonderen Religion; gita heißt der Glaube. Das Gedicht ist um 200 v. Chr. entstanden und 3—4 Jahrhunderte lang mannigfach überarbeitet worden. Im religionsgeschichtlichen Interesse wird hier der Versuch gemacht, die jüngeren Parien nach kritischen Maßstäben auszuscheiden. Damit ist das vielbehandelte Thema dieses berühmten Gedichts seiner Lösung wieder einen Schritt näher gebracht.

In die allerneueste Zeit endlich führt uns Stiegelmann, Das religiöse Leben der Hindus (Stuttgart, Kielmann. 75 Pf.). Eigentlich gibt die Broschüre mehr als sie ankündigt, nämlich einen Abriß der ganzen indischen Religionsgeschichte, in einer volkstümlichen Darstellung mit ihren Vorzügen und Schwächen. Am interessantesten sind die Blicke in die Gegenwart, wo der Verfasser als Augenzeuge in Betracht kommt, sein Urteil über die Aussichten des Hinduismus und seine Beziehungen zum Christentum usw.

Über ein Hauptwerk aus dem indischen Religionsgebiet, Dilger, Erlösung des Menschen, s. S. 693.

Ferner haben wir noch auf ein Buch zu achten, das ähnlich wie Cumont und Dieterich vom Orient zum ältesten Christentum, diesmal von Ägypten her eine Brücke schlägt. Es ist ein bedeutsames, nicht leicht zu genießendes, mit einer Fülle von gelehrten Einzelheiten geziertes und überall, auch der biblischen Exegese, neue Wege weisendes Werk, Reitzenstein, Poimandres (Leipzig, Teubner. 12 Mk.). Wir werden hier in die Beziehungen zwischen der griechisch-ägyptischen und altchristlichen Literatur eingeführt, ein Gebiet, das bisher im allgemeinen sich geringer Beachtung erfreute und doch von den Gefahren des Panbabylonismus in seiner Weise zu befreien wohl geeignet ist. Unter dem unpassenden Titel „Poimandres" sind gewisse Hermes-Schriften aus der Zeit um Christi Geburt auf uns gekommen, die einst beachtet, neuerdings fast der Vergessenheit anheimgefallen schienen. Beziehungen zu dem bekannten Hirten des Hermas und einer neugefundenen ägyptischen Inschrift ermöglichen jetzt eine Datierung. Poimandres (formell eine Mißbildung) ist ein Gott, der als der himmlische (daher herrschende und untrügliche) Verstand gedeutet wird und als Offenbarungsgott einer ägyptischen Mystikersekte auftritt, die zuletzt im dritten Jahrhundert in den zahlreichen Hermesgemeinden unterging. Seine Offenbarungen werden in den (s. g.) Hermetischen Schriften beurkundet. Sie sind S. 329—60 abgedruckt und sollten, da sie nicht, wie man erwartet, voranstehen, wenigstens zuerst gelesen werden. Da wird man auf Schritt und Tritt an Beziehungen zu neutestamentlichen und altchristlichen Texten überhaupt erinnert, und eine Reihe von schwierigen und schwerwiegenden Problemen taucht auf. Wir lernen, wie der leitende und offenbarende Gott im hellenistischen Zeitalter oft genug als Hirte dargestellt wurde, überhaupt der Sonnengott bei den verschiedensten Völkern als Hirte auftritt (31); wie in der ägyptischen Lehre Osiris als

der himmlische ανθρωπος, ebenso im Griechischen Hermes, ähnliches bei anderen Völkern des Orients erscheint (100); nachdem noch Bousset (Rel. d. Judentums, S. 348) die Lehre vom „Menschen" (Menschensohn) als ein großes religionsgeschichtliches Rätsel bezeichnet hatte; wie z. B. „die Breite, Länge, Tiefe, Höhe" (Eph. 3, 19) schon in ägyptisch-griechischen Texten vorkommt (S. 25), von vielen anderen Erläuterungen zu neutestamentlichen Stellen zu schweigen (Winke für ein brauchbares Lexikon zum Neuen Testament finden sich S. 248). Die Ergebnisse der Untersuchung sind S. 248 zusammengefaßt. Daß überall eine starke Neigung (deren Gefahren Reitzenstein selbst kennt, S. 250), den Hellenismus und Verwandtes als Quellen für Christliches zu setzen, auch wo andere Möglichkeiten vorliegen, hervortritt, darf nicht wundernehmen. Was z. B. S. 58 über die Glossolalie steht, zwingt an sich keineswegs, auf die mystische Ekstase des Hellenismus als ihren Ursprungsort zurückzugehen, sondern weist eigentlich viel weiter und tiefer auf ein natürliches Bedürfen des Menschenherzens zurück. Oder was von den φυλακτήρια S. 19 und sonst gesagt ist, dürfte doch Stellen wie Deut. 6, 4—9 u. ä. nicht außer acht lassen. Anderseits beweisen z. B. die angeführten Gebete überzeugend, daß επικαλεῖσθαι ein wirkliches Anrufen, Anbeten meint, nicht ein bloßes Ausrufen, wie es manche Neueren im Neuen Testament im Blick auf το ονομα Χριστου fassen wollen. — Der ganze Reichtum des Reitzensteinschen Buches wird erst allmählich, von Spezialforschern gewürdigt und geprüft, zur gebührenden Geltung kommen.

Ein neues bisher wenig bebautes Forschungsgebiet endlich zeigt uns ein anderer Philologe. Der bekannte Heidelberger Dieterich hat in seiner jüngsten Schrift Mutter Erde (Leipzig, Teubner. 3,20 Mk.) wieder einen Versuch gemacht, Spuren ältester Volksreligion aufzudecken. Das ist bedeutsam unter zweierlei Gesichtspunkten: einmal bestehen ihre (fast immer unerkannten) Reste noch in der Gegenwart, sodann fällt davon auch auf mancherlei Einzelheit in der Bibel und in der biblischen Religion Licht. Den ersten Gesichtspunkt würdigt Dieterich, den zweiten — der uns Theologen am meisten reizt — ignoriert er in der Regel, ohne Schaden für die Sache, da es eben an uns ist, die Folgerungen für unser Gebiet zu ziehen. Dieterich weist hier alle die hin und her verstreuten Nachrichten auf, die auf den Glauben der Völker an die Erde als Menschenmutter schließen lassen, welcher dahin zu formulieren wäre: aus der Erde kommt die Menschenseele, in die Erde kehrt sie zurück, die Erde gebiert sie alsdann wieder neu zu einer neuen menschlichen Geburt. Ein neugeboreues Kind gilt bei den wilden Völkern als ein wiedergeborener, früher verstorbener Mensch (23). Das Legen des Neugeborenen auf die Erde bedeutet Weihe und Uebergabe an die Göttin Erde (11). Wer nicht in der Heimaterde geborgen wird, dem gibt die Erdmutter keinerlei neues Leben (52). Diese und manche andere Auffassung erwächst aus jenem Glauben. Im Christentum ist die Mutter Erde durch Maria oder den heiligen Geist oder die Kirche abgelöst worden, im heutigen Sprachgebrauch von der „Mutter Natur" (115 ff.). So lange der Reli-

gionshistoriker auf seinem Gebiete bleibt, hört man ihm gerne zu und kann vielerlei von ihm lernen. Anders steht es mit Hinweisen auf das Interdikt zu Fameck (52), auf die verbotene sächsische Grabinschrift, die vom „Mutterschoß der Erde“ redet (75), wo, wie in ähnlichen Fällen dem Erforscher der Volksreligion kaum das letzte, jedenfalls überhaupt kein entscheidendes Wort zusteht. Was wir aber am meisten beklagen, ist, daß zwar das griechische und römische Altertum ausgiebig zu Worte gekommen ist, die Bibel aber kaum oder nur ganz nebenbei herangezogen wird. Und doch steht hier ein locus dassicus für das vom Verfasser erörterte Problem, nämlich Hiob 1, 21, dazu Sir. 40, 1 („die Erde Mutter alles Lebenden“), und wenn dazu Gen. 2, 8. 3, 20, Sir. 16, 30. 17, 1 berücksichtigt werden, so haben wir sicher „Spuren ältester Volksreligion“, die unseres höchsten Interesses wert sind, die selbst in Kirchenliedern („Nackend lag ich auf dem Boden“ usw., in Paul Gerhardts „Warum sollt' ich mich denn grämen“) und im liturgischen Gebrauch Residuen haben. Aber vielleicht oder hoffentlich tritt, Andeutungen des Vorworts gemäß, Dieterich diesem Gebiet später noch näher.

2. Ein Bücherkleinod.

Von Pastor Dr. **Zehnpfund** in Plötzkau (Anhalt).

Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Eine vergleichende Untersuchung auf Grund der beiderseitigen Urkunden von Wilhelm Dilger, Basler Missionar. Basel 1902. Preis broschiert 8 Mk.

Prof. Edmund Hardy schreibt in den Schlußbetrachtungen seiner indischen Religionsgeschichten über die religiöse Beschaffenheit des indischen Volkes: „Wer es unsanft antastet, wer die Volksseele nicht zu achten weiß, hat zum voraus das Spiel verloren, kann niemals hoffen, Indien aus seiner religiösen Versunkenheit emporzuheben. Mancher Mißerfolg, über den die christlichen Missionare sich oft ungerecht beklagen, ist weit eher der mangelnden oder ungenügenden Vertrautheit mit der indischen Denkweise, die mit der unsrigen durchaus nicht zu harmonieren braucht, als einer unüberwindlichen Dummheit oder gar Bosheit jenes Volkes zuzuschreiben. Da aber in jedem Aberglauben eine Menge von Fäden zusammenlaufen, die zu entwirren und auf ihre Quelle zurückzuführen das erste Erfordernis ist, um sie zu verstehen und richtig auszulegen, so wird hier die Geduld auf eine starke Probe gestellt, und nicht alle haben den Mut dazu. Schon das Volk, noch mehr natürlich der gebildete Inder, der sich mit der Milch des Vedanta nährt, verlangt nichts Unbilliges, wenn derjenige, der ihm ein Besseres bieten will, seinen bisherigen Glauben nicht ohne ernste Prüfung entwerten soll.“ Ein besseres Motto als diese Worte des großen Indologen könnte für das prächtige Dilgersche Buch kaum gefunden werden. Dem lieblosen Absprechen über indische Religion und indisches Volksempfinden, den Vorwürfen der Inder über Unkenntnis ihrer eigenen Lehre auf Seiten der Missionare ist durch Dilgers wissenschaftliche Tat ein Ende bereitet, zugleich aber der Mission, der Religionsgeschichte, der Kulturgeschichte ein unermeßlich großer Dienst erwiesen, der auch manchem von den Gebildeten unserer Tage zugut kommen möge, die ohne rechte Kenntnis des Christentums wie der indischen Religionen für die letzteren in irgend welcher Gestalt schwärmen. Daß wir ein derartiges Buch mit einem so reichen Inhalt, dessen erste Kapitel der fünf Teile nichts anderes darstellen als eine mit reichsten Quellenbelegen dargebotene Religionsgeschichte und Religionsphilosophie der Inder, nicht ausführlich besprechen können,

ist wohl klar — man wüßte nicht, wo anfangen und wo aufhören. Der aus eigenster Vertrautheit mit den Quellen und sorgsamster Benutzung ihrer gelehrten Erklärer schöpfende Verfasser stellt jedesmal dem betreffenden Abschnitt der indischen Lehre die entsprechenden Lehrstücke des schlichten biblischen Christentums gegenüber, deren Formulierung durchgehend als eine sehr glückliche angesehen werden darf. Ganz leicht ist das Studium des Werkes dem mit indischer religiöser Dichtung nicht Vertrauten freilich nicht gemacht, hat man aber sich über die Anfangsschwierigkeiten erhoben, so läßt das Buch nicht wieder los. Selten hat Referent in der Beurteilung dieses Werkes solche Einmütigkeit getroffen, auch auf Seiten der Indologen, von denen drei der hervorragendsten dem Verfasser den Preis zuerkannt haben. Der Verfasser kommt überall bei der Untersuchung des philosophischen Hinduismus zu dem negativen Resultat: er ist eine Lehre, die nicht für alle Menschen paßt und kann darum nicht von Gott sein. Diese Tatsache wird auf fünf Hauptgebieten erwiesen: 1. auf dem Gebiet des Gottesglaubens, 2. der Anschauung von der Welt, 3. der Anschauung vom Bösen, 4. der Anschauung vom höchsten Gut, 5. der Erlangung des höchsten Guts.

Der Darstellung der indischen Hauptgöttergestalten; dem Nachweise der Unmöglichkeit, diese im Sinne des Theismus umzudeuten; der Abweisung des Kathenotheismus als eines modifizierten Polytheismus; der Ersetzung der Göttervielheit durch das absolute Selbst der theosophischen Spekulation; dem unklaren Schillern der bald auf den alten Polytheismus, bald auf die neuere Spekulation sich bauenden exoterischen und esoterischen Lehren wird kraftvoll der christliche Glaube an Gott den Einen, den persönlichen Geist, die heilige Liebe gegenübergestellt. Es folgt dann die Darstellung der hinduistischen Weltanschauung: Die Lehre vom Weltenbaumeister wird in der Spekulation allmählich zu einem Emanationsprozeß, zur Geburt der Welt aus der Gottheit, ja die Götter selbst sind ein Teil des Gewordenen. „Wie großartig ist die einfache Ordnung des biblischen Schöpfungsberichts im Vergleich mit dem wirren Durcheinander dieser Kosmogonien!" Schließlich läuft die kosmologische Spekulation aus in die Lehre von der Mâyâ, der kosmischen Täuschung, also der Leugnung einer realen Welt, während andererseits der konsequente Dualismus einem ebenso konsequenten Monismus gegenübersteht. Es ist hochinteressant, zu sehen, wie Dilger bemüht ist, dem Dualismus der Sânkhyaschule gerecht zu werden durch Würdigung seiner Motive, die aber vom logischen, sittlichen und religiösen Standpunkt unbedingt abzulehnen sind. Das Bessere besitzen wir Christen in der Anschauung der Welt als Gottes Werk, das er nach seinem Willen mit vollkommener Freiheit ins Dasein gesetzt. Ohne seiner Selbstherrlichkeit Eintrag zu tun, hat er relativ selbständige Geschöpfe ins Dasein gerufen, allein getrieben durch seine heilige Liebe, die in ihrem Wesen vollkommene Freiheit ist. Diese Geschöpfe, die Menschen, hat Gott mit persönlichem Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, mit allen Anlagen und mit der Bestimmung zu gottähnlicher ethischer Vollkommenheit ausgerüstet zur Erfüllung der Aufgabe ihrer ethischen Vollendung. Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott sind für den Christenglauben selbstverständlich. Wie ward eine Erlösung nötig? Davon handelt der dritte Teil. Das ursprüngliche vedische Sündenbewußtsein, die gesunde Anschauung von dem Verhältnis zwischen Schuld und Übel ist dem philosophischen Hinduismus abhanden gekommen, er kennt nur das große Übel, von dessen materiellen Ursachen das empirische Selbst durchzogen und überwältigt ist, das darum so viele Gestalten annimmt: die Seelenwanderung ist das Übel aller Übel. Hatte diese ursprünglich noch eine Art ethische Vergeltung zu bedeuten, so geht auch dieser tiefere Gedanke verloren, Seelenwanderung wird unentrinnbares Verhäng-

nis, wird „von Tod zu Tod gehen". Der Begriff der Sünde ist zuletzt ganz aufgelöst. So sehr auch das Christentum die heilige, ewige Wahrheit der Lehre, daß der Mensch ernten muß was er durch Worte und Taten aussät, anerkennt, so entschieden weist es die Ansicht ab, daß der Mensch in endlosen Wanderungen von Geburt zu Geburt die immer neuen Folgen neuer Werke büßen muß. Sünde ist sittliche Schuld vor Gott und wird als solche von Gott behandelt; nicht für eine Anlage, die der Sünder ohne seine Verantwortlichkeit als Erbe empfangen hat (S. 321!), straft Gott, sondern für tatsächliche Sünde. „Darin unterscheidet sich die christliche Vergeltungslehre von der Vorstellung der Vergeltung in der indischen Seelenwanderungslehre, daß hier nicht ein blindes Gesetz, sondern der heilige, gerechte Wille Gottes herrscht." „Die letzte Vergeltung der Sünde und die höchste Offenbarung des Übels ist nach christlichem Glauben dem Weltgericht beim Abschluß der Menschheitsgeschichte vorbehalten." Erst dann lösen sich die Mißklänge zwischen Schuld und Strafe, Frömmigkeit und Wohlergehen. Einen erzieherischen Zweck der Gottesgerichte kennt nur das Christentum. Die Erlösung, das höchste Gut, gilt dem Inder ursprünglich als Verleihung höchster irdischer Glücksgüter. Erlösung im eigentlichen Sinne kennt der Inder nicht, der Weg zum Lichte läuft in mystische Spekulation über die Vereinigung mit dem absoluten Sein aus; daneben bleibt aber die weniger gelehrte Vorstellung der Vereinigung mit den Göttern. Den philosophischen Schulen ist das Höchste das Aufhören der Seelenwanderung, das Nirvâna, die Auflösung in das Brahman, das Unpersönliche. Der Weise kann schon bei Leibesleben derart im unpersönlichen Brahman aufgehen, wobei sein persönliches Selbstbewußtsein erlischt. Auch den Frommen, den Asketen „droht keine Wiederkehr". Also Erlangung wahrer Erkenntnis bringt Erlösung. Was bleibt aber dem schlichten Manne, dem Nichtweisen? Eine Erlösung zweiter Güte, die er erlangt durch den Dienst der Götter, gute Werke und Askese. Dem Weisen gilt all dieses freilich nur als Weg zur absoluten Erkenntnis. Der Ernst indischen Erlösungsstrebens vor allem ist es, der uns Christen sympathisch berührt, aber klar wird doch immer wieder: diesem Streben tut nur das Christentum Genüge mit seiner Lehre vom Reiche Gottes und von der Gotteskindschaft in der Vergebung der Sünden durch den Glauben. Dies einzige Heilsgut, das Reich Gottes, das Leben darin, ist aber jedem, der will, erfahrbar und erkennbar. Fällt die unpersönliche Gottheit des Hinduismus dahin, so fällt auch seine ganze Erlösung. Die Probe aber, was diese Erlösung nach dem Tode bringt, ist dem Menschen unmöglich. Dagegen kann der Christ Tag für Tag sein Heilsgut lebendig erfahren. Der Weg aber zum Heil ist Glaube an den Heiland, für den Hindu der Weg der Opferwerke und andere Wege, die den völligen Bankerott des Hinduismus offenbaren: mit dem Ziel fällt aber auch der Weg. Wie trostvoll ist dagegen das christliche Eingehen des Menschen auf den von Gott bereiteten Weg des Heils, den Weg für alle! Daran wirds am klarsten, der Hinduismus kann nicht die göttliche Wahrheit sein, weil er nicht für alle Menschen paßt; in ihm finden wir „freundliche Sternlein in dunkler Nacht", Christi Religion ist der helle Tag. —

Dieser etwas ausführlichere Überblick hat hoffentlich gezeigt, welche Schätze in Dilgers Buche zu heben sind. Es wäre tief zu beklagen, sollte wirklich seine Würdigung nur auf den Kreis der Rezensenten beschränkt bleiben, die alle im Lobe einig sind! Das wäre ein böses Zeichen nicht bloß für den Theologenstand, sondern für alle gebildeten Christen. Möchten diese Zeilen dem prächtigen Werke neue Leser gewinnen! Wer jemals Sanskrit getrieben, dem sei dies Buch besonders empfohlen; von dem, was er darin findet, hört man nichts bei unsern Indologen!

3. Materialisierung.

Von Pastor Danneil in Schönebeck (Elbe).

Die Materialisierung religiöser Vorstellungen. Eine religionsphilosophische Studie auf geschichtlicher Grundlage (Tübingen 1905. 131 S. 2,40 Mk.), so betitelt sich ein interessantes Werk, in dem Lic. Bittlinger auf eine Tatsache hinweist, die wohl im einzelnen längst erkannt ist, deren allgemeine Bedeutung aber hier zum ersten Male zusammenfassend aufgewiesen wird. Es handelt sich um eine ungeheure ständige Tatsachenproduktion, die sich erklärt aus der antiken Hermeneutik; es hat durch sie eine umfangreiche und fortlaufende Materialisierung des überlieferten Stoffes stattgefunden. Für Bittlinger handelt es sich um Mitarbeit an der überaus wichtigen Frage nach dem Ursprung vieler vermeintlich religiöser Erfahrungstatsachen, die Anspruch auf Klassizität machen, während doch das religiöse Bewußtsein ihnen diesen unbedingt verweigert. Wir erkennen also, daß es ein praktischer Zweck ist, der B. zu der Arbeit führte. Auch erkennt er es offen, daß sein Buch nur die mit ihm theologisch Gleichgesinnten befriedigen könne. Doch scheint seine Arbeit größeren Wert zu haben. Es kommt zunächst darauf an, prinzipiell eine derartige Materialisierung zu konstatieren und anzuerkennen. Es ist gut, daß erst am Alten Testament der Tatbestand geprüft wird; diesem Stoff stehen wir doch objektiver gegenüber. Am leichtesten ist die Materialisierung da zu erkennen, wo die ursprüngliche Vorlage ein poetisches Gebilde irgend welcher Art ist. Symbolische Handlungen erhalten einen Wert in sich selbst. Anthropomorphismen, aus Mythen entstanden, werden von neuem als solche aufgefaßt. Poetische Exemplifikationen werden als geschichtliche Berichte genommen, das gleiche geschieht mit Sprichwörtern, die in konkrete Form gehüllt sind. Der parallelismus membrorum wird verkannt und führt zu Verdoppelungen und Irrtümern. Formelhaft gewordene Zahlwerte werden wieder eigentlich genommen. Materialisierung ist die überwiegende Geistesrichtung der antiken Hermeneutik. Wenn die Tatsachenbildung einmal gar zu schnell und üppig wucherte, wie in der apokryphen Literatur, hat man sich auch schon im Altertum dagegen gewehrt. Solange die Entwicklung sich allmählich vollzog, war man unbekannten Mächten preisgegeben. Vorzüglich ist die Entwicklung dieser Grundsätze am Alten Testament durchgeführt an den Geschichten vom Zug durchs Rote Meer, vom Jordanübergang, vom Wüstenzug, vom Sonnenwunder Jos. 10, am Deboralied Jud. 5, an Davids Volkszählung 2 Sam. 24, vgl. 1 Chron. 21, am Einsturz der Jerichomauern. „Gott hilft", „Gott straft" sind in alter Zeit lebendige religiöse Urteile; später sind es einfache Tatsachen, intellektuell erkenntlich an ihren wunderbaren Begleitumständen. Wichtig ist auch der Hinweis, wie im Priesterkodex aus erbaulicher Geschichtenerzählung mit einem Schlage eine wissenschaftliche Geschichtschreibung geworden war, während der Stoff genau derselbe war und blieb.

Bei der Anwendung der unzweifelhaft vorliegenden Materialisierung auf das Tatsachenmaterial des Neuen Testamentes wird nun allerdings die anderweitige Stellungnahme in theologischer Hinsicht bedeutsam sein. Immerhin wird es lehrreich sein, Bittlingers Urteile nachzuprüfen. Daß auch im Neuen Testament der Materialisierungsprozeß wirksam ist, wird nicht abzuweisen sein. Ein letzter Abschnitt handelt vom christlichen Dogma, speziell von Justin und Irenäus.[1])

[1]) Daß der in vorstehenden Zeilen erörterten, geprüften und empfohlenen Theorie auf der anderen Seite auch schwerwiegende Bedenken nicht nur in bezug auf das Maß ihrer Anwendung, sondern auch grundsätzlicher Art gegenüberstehen, soll wenigstens erwähnt sein (d. Hrsg.).



Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Wer sucht Verständigung?

1. Die Reformation 1905, Nr. 34 bringt einen Brief von Wustmann in Chemnitz, in dem es u. a. heißt:

Es gibt treue Freunde Ihres Blattes, die den Verlauf der landeskirchlichen Versammlung in Berlin nur mit widersprechenden Gefühlen verfolgt haben und es bedauern, daß die Behandlung der „Fälle" Fischer, Jatho usw. einen so breiten Raum in Ihrem Blatte einnimmt.

Warum werden überhaupt, so frage ich mich immer wieder, die Streitfragen der Theologie, die unter uns Theologen sachlich und würdig verhandelt werden könnten, so vor das Gericht der Laien gezogen, wo an Stelle einer sachlichen Beurteilung notwendig eine leidenschaftliche und persönliche treten muß? ... Was ist denn erreicht, wenn Männer wie Fischer und Jatho von ihrem Amt abgesetzt werden? Vielleicht werden viele dann rühmen, daß die Behörde mannhaft ihre Pflicht getan habe, daß man der Ehre des Herrn gedient habe ohne Menschenfurcht. Aber es wäre doch noch etwas anderes erreicht worden. Es wäre insofern eine krasse Ungerechtigkeit geschehen, als so und so viele Geistliche, die Gesinnungsgenossen jener beiden sind und nur etwas vorsichtiger und pietätvoller in ihren Äußerungen sind, ruhig ihr Amt weiter verwalten; und wer das weiß, der kann doch, wie mir scheint, an dem Exempel, das da statuiert wird, unmöglich eine wahre Befriedigung haben. Die einzig normale Lösung des Konflikts ist die, daß der Geistliche, der in Widerspruch mit seinem Amtsgelübde gerät, sein Amt freiwillig niederlegt. Solange er sich aber nicht in Widerspruch mit seinem Amtsgelübde fühlt, wird ihn die kirchliche Behörde gerade unter den gegenwärtigen Verhältnissen nur aus zwingendsten Gründen der Verletzung seines Gelübdes anklagen und vom Amte entfernen können. Hier gibt es für alle Teile keinen anderen Rat als: die Gewissen schärfen! Und das geschieht überall nur durch ernste Selbstprüfung und aufrichtiges Forschen nach der Wahrheit, nicht durch gegenseitiges Kichern, Schelten oder gar Spotten.

Was zum anderen die „geärgerte" Gemeinde anbetrifft, so glaube ich, daß mit diesem Ausdruck viel Mißbrauch getrieben wird. Die Fälle sind wohl verhältnismäßig sehr selten, wo kirchliche Laien von sich aus durch die Lektüre moderner theologischer Schriften sich zu bilden suchen oder bei entsprechend gerichteten Predigern ihre Erbauung suchen und dabei durch das, was ihnen da geboten wird, in ihrem Glauben angefochten werden. Vertreter der Linken sprechen es oft genug aus, daß sie für die, die einen festen Glaubensstandpunkt haben, nicht schreiben und reden, daß ihnen vielmehr daran liegt, bei den von modernen Zweifeln Hin- und Hergeworfenen und an aller religiösen Überzeugung irre Gewordenen Gehör zu finden und in ihnen wieder die Zuversicht von der bleibenden Bedeutung des Christentums durch ihre Auffassung und Darbietung des Evangeliums zu wecken. Und dementsprechend werden, glaube ich, diese Schriften nicht nur von solchen Laien gelesen, die gar nicht „geärgert" werden können, weil sie den kirchlichen Glaubensstandpunkt gar nicht mehr teilen. ...

In Wirklichkeit liegt es doch wohl so, daß die kirchlich gesinnten Laien von den bedenklichen Anschauungen Fischers und Jathos, von den Hypothesen Wernles und Boussets zu allermeist erst durch ihre kirchliche Presse erfahren ... Mir scheint es jetzt vielmehr Pflicht, sich ernstlich um Beruhigung und Verständigung zu bemühen. ...

Beruhigung meine ich so, daß wir durch ruhige und sachliche Art der Aussprache in der Gemeinde die Überzeugung stärken, daß auch die sogenannte „grundstürzende" Theologie den Grund der Kirche Christi nicht umstürzen wird, daß wir Verständigung suchen, wo sie irgend möglich ist, und wo sie nicht möglich ist, doch die aufrichtige Überzeugung und den guten Willen des Gegners auch achten lehren. Eine Verständigung ist aber gewiß in viel weiteren Kreisen möglich, als dies gegenwärtig manchem den Anschein hat. Ich bin zwar auch der Überzeugung, daß es heute eine Auffassung des Evangeliums gibt, die von der kirchlichen grundsätzlich

abweicht und in ihrem angeblichen Zurückgehen auf Jesus selbst diesen schließlich doch verkennt (vgl. meinen Aufsatz: „Wo scheiden sich die Geister?" im „Reiche Christi" 1904); aber ich bin ebenso gewiß, daß es viele gibt, die sich Anhänger der modernen Theologie nennen und doch das Wesentliche der kirchlichen Verkündigung festhalten, und daß es viele „Positive" gibt, die die Probleme, die die moderne Theologie beschäftigen, verstehen und mit empfinden und dankbar zu lernen bereit sind von allen, die sich um die Lösung dieser Probleme ernstlich bemühen. Und diese Tatsache sollte m. E. in der kirchlichen Presse deutlicher und freudiger zum Ausdruck gebracht werden. Und williger sollte anerkannt werden, daß selber die, die nach unserer Meinung ein entstelltes Evangelium verkündigen, doch den ehrlichen Willen haben, das Evangelium, den Jesus, den sie auch als ihres Lebens Freude und Führer bekennen, an die Menschenherzen heranzubringen, damit sie sich von ihm ergreifen lassen.

2. In der Antwort des Herausgebers Bunke heißt es dann u. a.:

Ich teile Ihre Überzeugung, daß wir mit Waffen der Gerechtigkeit kämpfen sollten. Aber geben Sie sich doch nicht dem Irrtum hin, daß Spott, Schärfe, Leidenschaft mit dem Geiste Christi unvereinbar sei. Was Luther wohl dazu sagen würde? Es kommt doch wesentlich darauf an, aus welcher Gesinnung solche Äußerungen stammen. Und wenn sie bei dem einen ihre Wirkung verfehlen, so können sie anderen um so besser die Augen öffnen. Aber ich gebe zu, es sind gefährliche Waffen, die mit Vorsicht zu gebrauchen sind. . . .

Gewissensschärfung ist nach Ihrer Überzeugung allein am Platz. Gewissensschärfung wollen auch wir. Aber glauben Sie mir, nichts ist so geeignet, den Pastoren die Gewissen zu schärfen, als recht geübte, Weisheit mit Ernst verbindende Lehrzucht. Denn es ist eine oft gemachte Erfahrung, die mit der sündhaften Natur des Menschen zusammenhängt, daß Belehrungen, Bitten, Warnungen nicht in dem Maße imstande sind, einen Menschen vom Unrecht zurückzuhalten, als die bestimmte Aussicht auf Strafe. Darin liegt die Bedeutung des Gesetzes für die, welche dem Geiste Gottes noch nicht gehorsam sind. Eine Amtsentsetzung wegen Mißbrauchs des Amts durch Verkündigung von Irrlehre wirkt wie ein reinigendes Gewitter. Die Erwartung, ihr Amt zu verlieren, wird die jungen Theologen, die leichthin ihre persönliche wandelbare Überzeugung über die unwandelbare Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift setzen, veranlassen, ihre innere Stellung nachzuprüfen, das Positive, das sie besitzen, zu vertiefen, ihre Negation zurückzustellen.

Wir sind nicht der Meinung, daß die gegenwärtigen Strömungen der radikalen Theologie aller Wahrheitsmomente bar seien. Wir glauben, daß die wissenschaftliche Auseinandersetzung die Weizenkörner aus dem großen Haufen Spreu herausholen wird. Aber dazu ist Zeit nötig. Eines Menschenalters bedarf es, um neue Erkenntnisse in der geeigneten Weise zum Eigentum der Kirche zu machen. Die rechte Übung der Lehrzucht muß dazu helfen, daß man das gesunde Zeitmaß in der kirchlichen Verwertung der neuesten Theologie einhält.

Sie werden aus diesen Ausführungen heraushören, was Ihnen ja als Leser der „Reformation" auch sonst nicht verborgen sein kann, daß wir nicht mit fleischlichen Waffen kämpfen wollten. Wir setzen unsere Hoffnung allein auf den Herrn der Kirche. . . .

Angenehm ist der Wächterdienst nicht, teurer Herr Bruder! Ich habe ruhigere Tage gehabt, als ich noch einer Gemeinde diente. Ich bin jeden Tag bereit, den Wächterposten einem treueren, besseren, geschickteren Mann abzutreten und in die Stille zurückzukehren. Aber solange ich das Amt innehabe, zu dem ich berufen worden bin, gedenke ich mit Gottes Hilfe meine Schuldigkeit zu tun, so gut ich's vermag. . . .

3. Ebendort heißt es nach einer Zuschrift an den „Reichsboten" über den „Fall Jatho" in ernster Bußstimmung:

Das muß auch einmal offen ausgesprochen werden: die Schuld, daß die Angelegenheit Jatho so erledigt werden konnte, liegt an uns Positiven selbst. Wir haben diese Demütigung reichlich verdient.

Unsere Halbheit, Verschwommenheit, Unklarheit und Leisetreterei rächt sich jetzt bitter. Zu lange haben wir ruhig zugesehen, wie zum Eintritt ins Presbyterium Bildung und Besitz maßgebend waren, aber nicht die religiöse Stellung des Betreffenden. Dadurch ist auch die heutige für die Positiven ungünstige Zusammensetzung des Presbyteriums veranlaßt. Wir haben ruhig zugesehen, wie die Liberalen jahrelang zielbewußt und mit großem Erfolge ihre Anschauungen in die Gemeinde trugen. Alle Achtung vor der Begeisterung und dem Eifer, mit denen die Anhänger Jathos ihre Anschauungen zu verbreiten suchten. Hin und wieder wurde es doch den Positiven angst und bange, und es wurde wohl in unseren Kreisen die Meinung laut, daß wir uns zur Wehr setzen müßten. Aber dann kamen die Oberbeschwichtigungsräte mit ihren Einwendungen, nur keine Märtyrer zu schaffen, die Sache sei nicht so schlimm und würde von selbst im Sande wieder verlaufen usw. So ließ man jahrelang die Angriffe der Liberalen fast unerwidert. Bis auf einmal die Gemeinde lichterloh brannte und die Liberalen durch Vorträge von Meyer und Weinel zum Sturm vorgingen, da rafften wir Positiven uns auf. In der kirchlichen Presse und durch Gegenvorträge suchten wir den Sturm abzuschlagen. Es war leider zu spät. Die Liberalen haben einen entschiedenen Sieg errungen. Durch jene Presbytersitzung ist, wenn auch nicht im Prinzip, aber de facto die Gleichberechtigung der Anschauungen Jathos in der rheinischen Kirche ausgesprochen worden. Daß es soweit gekommen ist, das ist unsere eigene Schuld. Jetzt heißt es, nicht den Mut verlieren, sondern weiter arbeiten und kämpfen und besonders sammeln. . . .

Auch die abweisende Stellung der positiven Geistlichen zur Gemeinschaftspflege und Evangelisation muß geändert werden, sonst kann man es den Gemeinschaftsleuten, die noch in der Kirche stehen, nicht verdenken, daß sie sich um das kirchliche Leben nicht mehr kümmern, und schließlich den Anschluß an außerkirchliche Gemeinschaften finden und suchen.

2. Lutherisch und reformiert.

1. Abendmahlsfragen. Der Kirchenfreund 1904, Nr. 24 bringt unter der Überschrift „Aus Norwegen" folgendes:

Die norwegische Kirche ist gegenwärtig durch einen heißen Streit, der für uns Reformierte besonderes Interesse hat, in Aufregung versetzt worden. Im Frühjahr wurde durch den Tod des bisherigen Inhabers die Stelle eines Professors der Dogmatik und Ethik an der Universität in Christiania ledig. Unter drei norwegischen Bewerbern wurde ein Dr. theol. Ording, der als tüchtiger Systematiker einen guten Ruf hat, zu zwei Probevorlesungen vorgelassen. Darin behandelte er den Heilswert des Todes Jesu nach den Johanneischen Schriften und das Wirken der Gnadenmittel. Der erste Vortrag erregte kein weiteres Aufsehen, aber der zweite brachte das ganze Land in Bewegung, näherte sich doch Dr. Ording darin der reformierten Lehre von den Sakramenten. Mit Ausnahme des Alten-Testament-Professors Michelet hielt denn auch unter solchen Umständen das Zensurkomitee die Anstellung Ordings an einer lutherischen Universität für unmöglich. Die Regierung war aber für Anstellung und wurde in ihrer Auffassung auch von dem nicht theologischen Lehrkörper unterstützt. Aber nun brach der Sturm los. Die reine Lehre war ja gefährdet. Dr. Ording ist ein innig frommer Mann, das müssen auch seine Gegner eingestehen und müssen besonders auch seinen guten Einfluß auf junge Studierende rühmen. Er huldigt auch keineswegs radikalen Tendenzen. Er ist ein biblischer Theologe, der in der Schweiz den positivsten Dozenten beigezählt würde — aber er denkt reformiert in der Abendmahlslehre, läßt sich also nicht von einer Konfession ins Schlepptau nehmen. Das ist genug, um ihm den Hals zu brechen. Lieber ein Unitarier, lieber einen Freidenker, ertönte der Schlachtruf! Welche Verwirrung kann der Professor der Dogmatik in einem lutherischen Lande anrichten, wenn er reformiert denkt! Sein künftiger Kollege, Professor der Neuen-Testaments-Exegese, Dr. Odland, drohte, eher sein Amt niederzulegen als mit dem Irrlehrer zu arbeiten. Mit einem Male flammte auch der Fanatismus der religiösen Laienkreise auf. Es schien ihnen, mit Luthers Lehre sei ihr Heiligstes gefährdet. Und die Bischöfe, anstatt die Massen zu beruhigen, gossen noch Öl ins Feuer, indem sie zusammen mit der Geistlichkeit niederen Grades

gegen den drohenden Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte protestierten. In der unwürdigen Zeitungsfehde, die nun folgte, fehlte es nicht an Übertreibungen von hüben und drüben. Die Professoren der übrigen Fakultäten klagten über Knebelung des freien Wortes und redeten offen davon, die theologische Fakultät sei als wissenschaftliche Anstalt von der Universität auszustoßen und künftighin nur noch als Fachschule für Theologen zu betrachten. Nun fingen gar noch Ministersessel bedenklich an zu wanken, denn die junge religiöse Linke, welche zusammen mit der Rechten das Zentrum des norwegischen Reichstags bildet, machte Miene, ihre eigenen Wege zu gehen, wenn man nicht Ording fallen ließe. Das vor allem half. Die Regierung fing an, den Rückzug anzutreten, indem sie einen Kompromiß vorschlug und zuerst Dr. Ording und noch einen streng lutherischen Theologen neben ihm anstellen wollte. Aber dieser und ähnliche Vermittlungsversuche glückten nicht, und nun gab die Regierung dem Hochdruck der Opposition nach und ließ Dr. Ording fallen. Was jetzt tun? Im eigenen Lande findet sich keiner, welcher der Stelle gewachsen wäre, und die Regierung sah sich darum zu einem außergewöhnlichen Mittel gezwungen und schreibt nun die Professur in dänischen und schwedischen Blättern zur freien Bewerbung aus. Aber es ist sehr zu bezweifeln, ob sich ein Wissenschaftsmann für rechtgläubig genug hält, um in Norwegen Professor der Dogmatik zu sein, und man ist auf den Ausgang des Konfliktes in ganz Skandinavien sehr gespannt.

Etwas Gutes hat aber der Streit doch schon gehabt. Besonnene Theologen fordern auf, die lutherische Lehre vom Abendmahl neu zu prüfen und zu untersuchen, ob die dogmatische Arbeit in der evangelischen Kirche wirklich ein für allemal mit Luther ihren Abschluß gefunden habe, und weisen auch darauf hin, daß namhafte Prediger der skandinavischen Landeskirchen bereits sehr stark von reformiertem Geiste angehaucht sind und dennoch in offenbarem Segen arbeiten. Die im Streite gesprochenen hochfahrenden Worte von der Überlegenheit des Luthertums über die andern evangelischen Gemeinschaften, insonderheit über die reformierte Kirche, erhalten auch eine eigene Beleuchtung durch eine Tatsache, die einer der bedeutendsten Prediger Christianias, Herausgeber vom „For Kirke og Kultur“ unumwunden ausspricht, nämlich, daß zurzeit keine Kirche einen so leeren Abendmahlstisch hat, wie die lutherische. „Sie hat“, schreibt er, „beinahe keine Abendmahlsgäste mehr. Es scheint mir, dies fordere genugsam auf, zu untersuchen, ob unsere lutherische Sakramentslehre hier vollkommen ohne Schuld sei. In jedem Fall fordert diese Tatsache zur Demut auf. Sie schägt der lutherischen Kirche auf den Mund, wenn sie damit prahlt, sie sei die Maria zu Jesu Füßen, und sie sagt ihr deutlich: Bilde dir nur nichts ein auf dein Sakramentsdogma! Siehe auf deine Altäre! Siehe auf die tausende von leeren Plätzen, welche nach einer Gemeinde schreien! Siehe darauf, und du hast durchaus keinen Grund, dich zu erheben über deine reformierte Schwester!“

Nun ja, Demut und Selbsterkenntnis schaden keiner noch so stramm organisierten Kirche, und in der Weise fängt der interessante Streit schon jetzt an, heilsame Früchte zu tragen bei denen, die lernen wollen. W. B.

Nachwort des Herausgebers (v. Orelli). Die obige Korrespondenz veranlaßt uns zu einigen Bemerkungen: Wenn jener Dr. Ording wirklich die reformierte Abendmahlslehre vorträgt, so gehört er nicht auf den dogmatischen Lehrstuhl einer lutherischen Fakultät, deren Lehrer durch das kirchliche Bekenntnis verpflichtet sind, lutherisch zu lehren und deren Schüler es künftig auch tun sollen. Bezweifelt man, daß die feinen Distinktionen der alten Dogmatiker heute, wo ganz andere Gegensätze sich aufgetan haben, noch maßgebend sein sollen, so ist die Frage prinzipiell zu stellen, wie der Herr Korrespondent auch andeutet. Dazu kann wohl die Wahrnehmung veranlassen, daß, wie oben erinnert worden, manche ernste bibelgläubige Theologen (ohne Zweifel auch Laien) in Norwegen (bekanntlich auch im lutherischen Deutschland) tatsächlich vielmehr die reformierte Anschauung von den Sakramenten haben. Umgekehrt gibt es nach unserer Beobachtung bei uns reformierte Laien und Pfarrer, welche eher die lutherische Auffassung des Abendmahls teilen. Ja, beim selben Individuum läßt sich zuweilen in verschiedenen Phasen seiner Entwicklung die eine und die andere Stellung zu den Sakramenten nachweisen, ein Übergang von der reformierten zur lutherischen und umgekehrt, ohne daß sein

Glaube an Christum dadurch gestört würde. Unter solchen Umständen, da offenbar subjektive, individuelle Faktoren stark mitwirken, ist die Frage gerechtfertigt, ob und wie weit dieser Lehrunterschied sich heute noch zum kirchlichen Schibboleth eigne.

Diese Frage gehört recht eigentlich in das Thema, das Generalsuperintendent Theodor Kaftan (Kiel) jüngst an der internationalen allgemeinen lutherischen Konferenz in Rostock behandelt hat: „Taugt das lutherische Bekenntnis noch für das 20. Jahrhundert?“ Es wäre uns ungemein wertvoll gewesen, von einem so berufenen Manne ein wohlerwogenes Urteil über diese, wie obige Vorfälle zeigen, brennende Frage zu hören. Leider sehen wir uns in dieser Hoffnung getäuscht ...

Das Ergebnis ist also:

1. Die spezifisch lutherische Sakramentslehre, welche die Reformierten abgelehnt haben, fehlt bei Kaftan. Warum? bleibt ungewiß.

2. Was er mit allem Nachdruck betont, die Wichtigkeit der Sakramente für individuelle Heilsaneignung und Kultus, ist nicht spezifisch lutherisch, sondern ebensogut reformiert.

3. Übrig bleibt nur das „nicht sowohl — als“, d. h. eine relative Bevorzugung des „sichtbaren“ vor dem „hörbaren“ Wort für die Erzeugung der Heilsgewißheit. Hier liegt gewiß eine Differenz für den Durchschnitt der Angehörigen beider Konfessionen. Aber ist Kaftans Meinung, daß das eine bindende Norm für die Lutheraner des 20. Jahrhunderts bilden soll?

Wir wären ihm und anderen lutherischen Brüdern für Beantwortung unserer Fragen und eventuelle Berichtigung unserer Auffassung von Herzen dankbar.

(Vgl. „Der Professorenstreit in Norwegen“ in Allg. Ev.-luth. K.-Ztg. 1904, Nr. 50.)

2. Die Ref. K.-Ztg. 1905, Nr. 40 schreibt:

Die „Ev. Luth. Kirchenztg.“ schreibt in Nr. 38 in einer Auseinandersetzung mit den „Brüdern in der lutherischen Freikirche“: „Im übrigen ist es uns fast unerfindlich, wie unsere Brüder in der Freikirche sich nicht darüber freuen können, daß trotz der Union das Luthertum in Preußen nicht ausgerottet werden konnte. Ist auch viel Schwachheit vorhanden, so muß es doch jedem sein Bekenntnis liebenden Lutheraner nahegehen, wenn er hört, wie dort in ganzen Landstrichen die Pastoren bei der Ordination auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet werden, wie sie Gottesdienste nach lutherischer Ordnung feiern, einen eigenen lutherischen Gotteskasten haben, ihre Missionsgelder einer lutherischen Mission zuwenden 2c. Dazu kommt neuerdings die wohl bedeutsame Erscheinung, daß wir mitten in der Union eine luth.-theol. Fakultät aufblühen sehen (Greifswald). In aller Stille gelang es, einen lutherischen Dozenten nach dem andern hinzuberufen, und jetzt steht es so, daß schon die ersten Semester mit ihren Anfangsstudien lutherische Dozenten haben, die Kirchengeschichte in lutherischem Geiste gelehrt wird, das wichtige Fach der Dogmatik (zwei Dozenten) in bewährten lutherischen Händen ruht, daß endlich durch die jüngste Berufung eines Schülers Luthardts für die praktische Theologie auch die letzten Semester im Sinne und Geist des Bekenntnisses in das praktische Amt hinübergeleitet werden. Und alle diese Dozenten treiben nicht verknöcherte Theologie, sondern eine Theologie des Lebens. Wie bewußt lutherisch man in Greifswald empfindet, wie man kein Hehl daraus macht, daß die Rückkehr zum Bekenntnis eine der ersten Aufgaben der Theologie sei, bewies u. a. ein vor etlichen Monaten erschienener Artikel von Prof. Stange, der gleich einer Fanfare zu den Fahnen des lutherischen Bekenntnisses rief. Welch eine Aussicht auf die Zukunft Preußens! Welche Verjüngung des preußischen Pastorenstandes kann von einer solchen Universität ausgehen! Und über das alles sollte man sich nicht freuen? sowie auch sonst über die verschiedenen Stimmen, die wir aus der Mitte der Union hören, von Geistlichen und Laien, die sich auf dem lutherischen Bekenntnis bauen, für dasselbe streiten, es zu immer größerer Geltung bringen wollen? Sollte man nicht lieber mit Rat und ermunterndem Worte ihnen zur Seite stehen, statt auf jede lutherische Regung mit dem kalten Wasserstrahl abfälliger Kritik zu antworten?“ Wem unter uns Reformierten sollte dabei nicht der berechtigte Wunsch kommen, wir hätten auch wenigstens eine Universität, wohin „in aller Stille ein reformierter Dozent nach

dem andern berufen würde". Es muß unsere bleibende Klage sein, daß die Gemeinden unseres Bekenntnisses kaum die Möglichkeit haben, reformierte Prediger zu erhalten, — es sei denn, daß sie von Haus aus reformierte Art mitbringen. Auf unseren Hochschulen lernen sie dieselbe nur bei vereinzelten Dozenten kennen.

3. Deutsche Schändlichkeiten in China.

Zum Prozeß Kunert äußert sich Stadtpfarrer D. Umfrid-Stuttgart in den „Friedensblättern" 8 vom 1. August:

Als der sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete Kunert am 27. Juni d. J. von der Strafkammer des Landgerichts Halle zu drei Monaten Gefängnis verurteilt wurde wegen Beleidigung des deutsch-ostasiatischen Expeditionskorps, da hatten wir und mit uns gewiß alle ehrlichen Leute den Eindruck, daß hier wieder einmal ein anderer auf der Anklagebank gesessen hat, und daß die Verurteilung in viel höherem Maß einem andern gehört hat, als dem Abgeordneten Kunert. In einer Wahlagitationsrede, die Kunert in Wörmlitz bei Halle gehalten hatte, soll er nach Angabe der die Versammlung überwachenden Polizeisoldaten von den nach China entsandten deutschen Truppen gesagt haben: „Unsere Soldaten haben das Land verwüstet, geplündert und Frauen geschändet." Das durfte er nicht in dieser Allgemeinheit behaupten. Derartige Verallgemeinerungen sind nur den ausländischen Heeren gegenüber erlaubt ... Wir werden also gut tun, das Heer als solches unkritisiert zu lassen. Wenn aber Schändlichkeiten vorkommen, so dürfen wir uns doch darüber entrüsten und unserer Entrüstung Ausdruck geben? Ja, aber nur, wenn wir den Beweis der Tatsachen durch Zeugen erbringen können. Das hat Kunert getan; aber es ist ihm nur gelungen, zu beweisen, daß eine Reihe von Schändungen, Plünderungen usw. von deutschen Soldaten verübt wurden. Das deutsche Expeditionskorps als solches ist, wie der Staatsanwalt erklärte, „rein" aus der Affäre hervorgegangen; weil aber Kunert ganz im allgemeinen gesagt hatte: „Unsere Soldaten haben das getan", darum wurde er verurteilt.

Was sind denn nun die erwiesenen Tatsachen? Wir beginnen mit den „verzeihlichen" Sünden, nämlich mit den Plünderungen. Auch hier können natürlich Dinge vorkommen, die das Blut der Besiegten in Wallung bringen müssen, Dinge, die die heiligsten Gefühle verletzen und darum die Instinkte der Wut, der Rachsucht, der Grausamkeit auf seiten der Beraubten aufstacheln können. Denken wir uns in die Chinesen hinein! Eine deutsche Abteilung wird in einem Tempel einquartiert, in dem große „Götzen" stehen, die Chinesen nennen diese Bilder „Götter" und halten sie für ihr Heiligtum. Einige deutsche Soldaten — hüten wir uns vor der Verallgemeinerung — werfen diese Götzen auf den Hof hinaus und zertrümmern sie dort; andere machen aus den Götzen ein lustig flackerndes Feuer. Auf einem andern Hof standen große Regale mit Büchern, „anscheinend Heiligenbücher", sagte der Zeuge; die Bücher wurden ins Feuer geworfen, um Platz für die Monturen zu bekommen. Es war, wie gesagt, nicht das ganze Expeditionskorps, das sich an dieser handgreiflichen Ausrottung „heidnischen Aberglaubens" beteiligte, aber es waren einige Deutsche, die das taten. Daß Deutsche dabei waren, als an chinesischen Häusern Fenster eingeschlagen und wertvolle Porzellansachen geraubt, als das hinter Reisigbündeln verborgene Vieh weggetrieben, als Kästen voll Silber und Schmucksachen, voll weiblichen Kopfschmucks und Teegeschirr ausgeleert wurden, daß manche deutsche Soldaten die Hände voll chinesisches Geld sich aneigneten, daß die kostbaren Blumenvasen aus der kaiserlichen Hofgärtnerei in Peking zertrümmert wurden, daß im kaiserlichen Winterpalast, der sonst auch von den Chinesen als unantastbares Heiligtum gehütet ward, Möbel, Spiegel, Tische kurz und klein geschlagen wurden, daß goldene Haarspangen, silberne Armbänder, Nagelringe in Kochkesseln fortgeschleppt wurden und daß das allgemein üblich (!) gewesen sei, daß seidene Vorhänge aus den Tempeln mitgenommen wurden, daß ganze Säcke voll Ringe gestohlen wurden, das alles behaupteten die Zeugen im Prozeß Kunert, und die Verantwortung dafür müssen wir selbstverständlich ihnen überlassen.

Verwüstungen sind nicht nur an Tempeln, sondern auch an Gräbern verübt worden. Daß die Gräber den Chinesen heilig sind, noch mehr als unserm Volk, das wissen wir schon aus der Ethnographie. Es ist schon vom allgemein

menschlichen Standpunkt aus eine Schändlichkeit, die Ruhe der Toten zu stören. Nun aber denke man sich ein Volk wie das chinesische, das seine Toten verehrt, das zu ihnen betet und ihnen opfert, — muß das nicht das Gefühl haben, als ob sein Heiligstes mit Füßen getreten würde, wenn es zusieht, wie die Särge seiner Toten erbrochen und die Skelette der Väter bei den Felddienstübungen in den Schützengräben herumgeworfen werden, als ob es Kegel und Kegelkugeln wären, — wie dies tatsächlich von seiten einzelner deutscher Soldaten geschah?!

Die Chinesen sind, obwohl sie Zöpfe haben, doch auch Menschen und scheinen in mancher Beziehung — merkwürdigerweise — ähnlich zu fühlen wie wir. Sie können es offenbar auch nicht über sich gewinnen, ihre Frauen den zügellosen Lüsten der „fremden Teufel", wie sie die Europäer nennen, preiszugeben, und diese Frauen haben auch eine „Ehre", auf die sie etwas halten. Daß dieselbe in einzelnen Fällen auch von Deutschen angetastet wurde, treibt uns die Schamröte ins Gesicht. Doch trösten wir uns, „das Expeditionskorps als solches ist ja rein aus der Affäre hervorgegangen". Es waren nur einzelne Fälle, in denen sogar meist vom Militärgericht schwere Kerkerstrafen verhängt wurden. Einige — wahrscheinlich die schwersten Fälle — sind dem Publikum nicht bekannt geworden, da im Prozeß Kunert bei diesem heiklen Thema die Öffentlichkeit ausgeschlossen wurde. [So viel hat man übrigens doch aus der Verteidigungsrede des Rechtsanwalts Heinemann erfahren, daß Frauen in Gegenwart ihrer schreienden Kinder von sechs bis acht und neun Männern geschändet, daß sieben- bis achtjährigen Kindern trotz ihres entsetzlichen Geschreis Gewalt angetan wurde, daß ein festgehaltenes Mädchen hintereinander von einer ganzen Anzahl von Leuten gebraucht und damit erst innegehalten wurde, als einer den Dabeistehenden zurief, sie sollen aufhören, da derjenige, der das Mädchen soeben gebraucht habe, geschlechtskrank sei.] Aber der Reservist Sternberg erzählte: „Ein Mann von der 7. Kompagnie hatte eine Chinesenfrau genotzüchtigt, und sie, als sie sich wehrte, mit seinem Seitengewehr gestochen." Reservist Moser hat einmal gesehen, wie zirka zwanzig Soldaten zu einer Chinesenfrau hineingegangen seien; durch ein Fenster aber bemerkte er, wie vier Soldaten sich nacheinander an der Frau vergingen. Das Bordell, das in Peking für die Truppen eingerichtet war, und in dem man dem es verwaltenden Chinesen einfach „die Benutzungsmarken abgenommen hat, um sie unter die Kameraden zu verteilen", hat diesen Herren offenbar nicht genügt. Die Chinesinnen scheinen aber in diesem Stück ähnlich zu fühlen, wie andere Frauen; sonst wäre es wohl kaum erklärlich, daß einige Tage nach der Einnahme von Tientsin, bei der selbstverständlich nicht bloß Deutsche beteiligt waren, sich zirka 500 Chinesinnen aus den Fenstern ihrer Häuser auf die Straße stürzten, weil sie unfähig waren, ihre Schande zu überleben!

Auch wehrlosen Männern gegenüber sind in einzelnen Fällen — hüten wir uns vor Verallgemeinerung! — Mißhandlungen vorgekommen. „In Peking", sagte der Reservist Hugo Wenzels, „hat man (wie unverschämt allgemein klingt doch dieses „man") sich seidene Schuhe gekauft. Als dann Bezahlung verlangt wurde, verprügelte man die Chinesen" — also Prügel an Zahlungs Statt; auch eine Art, seine Schuldigkeiten zu entrichten! „In Peking", sagte Zeuge Tramnitz, „waren Scheinkäufe die Regel" (wie unverschämt allgemein!). Wir hatten das Bedürfnis, mehr zu essen, als wir bekamen. Einer ging dann „kaufen". War der Chinese mit 10 Cts. nicht zufrieden, so bekam er eine Tracht Prügel. Es ist selbstverständlich, daß die Chinesen keine Unschuldslämmer waren. Aber selbst angenommen, daß sie schwere Strafen verdient haben, so dürfte es doch — vom Standpunkt einer zivilisierten Nation aus geredet — zu weit gegangen gewesen sein, wenn man einzelnen „Übeltätern" 100, 200, 300 Stockschläge geben ließ, so daß ihr Körper zu blutigem Brei zermalmt wurde! — Der Chinese ist im allgemeinen ein arbeitsamer Mensch; aber um zu arbeiten, braucht er ein Handwerkszeug. Einige Deutsche scheinen das nicht für notwendig gehalten zu haben, sonst hätten sie den chinesischen Arbeitern, die sie auf der Straße trafen, nicht ihr Arbeitszeug zerbrochen, wie Zeuge Hartwig angegeben hat. Auch Kleider pflegen die Chinesen zu tragen, selbst das wurde von einigen Ausnahmsmenschen unter unseren Truppen für unnötig gehalten; also wurden einigen Chinesen in einzelnen Fällen die seidenen Kleider zerrissen und zum Scherz — wie harmlos das war! — den

kleinen grauen Eseln, die in China vorzukommen pflegen, umgebunden. Das sind kindliche Vergnügungen siegreicher Helden gewesen, die wir nicht zu schwer nehmen dürfen, obwohl es uns für unsere Person wahrscheinlich auch nicht gefallen würde, wenn man uns die Kleider vom Leib risse, um sie Eseln anzuziehen.

Viel schwerer fällt es ins Gewicht, wenn ein Verwundeter mißhandelt wird. Vielleicht hat der Verwundete vorher gekämpft und der Invasionsarmee irgendwelchen Schaden an Leib und Leben zugefügt! Vielleicht, daß sich daraus die Wut des deutschen Soldaten erklärt, von der uns der Reservist Jlau erzählt. Möglich! Aber die ganze Darstellung ist derart, daß man den Eindruck gewinnt: Hier handelt sich's nicht um einen Racheakt, sondern nur um das Ausschäumen natürlicher Grausamkeit, bestialischer Roheit. „Vor einem Hause", so erzählte Zeuge Jlau, „lag ein schwerverwundeter Chinese; ein deutscher Soldat erhob die Frage: ‚Was macht denn der für ein dummes Gesicht?' und gab dem Chinesen eine Ohrfeige; der Chinese fletschte die Zähne, konnte aber vor Schmerzen nichts sagen; darauf trat der deutsche Soldat auf ihn zu und trat ihm mit dem Fuß so lange ins Gesicht, bis ihm der Sporn abbrach." Warum das? Wofür das? Nun, weil er ein Chinese war. Aber er war doch auch Mensch. Hatte vielleicht Weib und Kind daheim, und er war selber einmal Kind gewesen; seine Mutter hatte ihn mit Schmerzen geboren und mit Liebe aufgezogen und mit Sorgen in den grausamen Krieg ziehen lassen, und betete jetzt vielleicht zu den Geistern ihrer Ahnen um Schutz für ihr Kind, und dieses Kind lag an einer tiefen Wunde verblutend und sein Gesicht zuckte in fürchterlichen Zuckungen unter den Fußtritten, die ihm ein gespornter deutscher Stiefel versetzte! Warum hat der Soldat das getan? Wollte er sich als Hunne beweisen, wollte er zeigen, daß er keinen Pardon zu geben brauche oder wollte er nur seinen Mutwillen auslassen an dem wehrlosen armen Menschen, dessen Gesichtszüge ihm nicht behagten? — Aber das war doch nur ein einzelner deutscher Soldat. Das Expeditionskorps als solches ist „rein" aus der Affäre hervorgegangen!...

(Aus der Chronik d. Chr. Welt 1905 Nr. 34.)

4. **Zu Seite 633** „Stuhrmann, die religiösen Bewegungen" schreibt der Verfasser an den Herausgeber, daß seine Aufgabe nicht gewesen sei, die religiösen Bewegungen zu zeichnen, sondern was unsere Jünglinge von ihnen zu lernen hätten, daß das Thema ihm gestellt gewesen und er der Sache entsprechend nur mit grobem Pinselstrich die beiden Extreme habe zeichnen können, daß die Zuhörer (auf der Bundeskonferenz) wesentlich gereifte Männer (Pastoren, Lehrer, Beamte usw.) gewesen seien, und daß Direktor Engelbert in Duisburg an den Verlag geschrieben habe: „Senden Sie mir von dem Vortrag soviel Exemplare als angängig, da ich die vorzügliche Schrift gerne weithin verbreiten möchte."

Der Tod im Christenglauben.

Von Karl Ernst Knodt.

Und daß der Tod das Letzte ist —
Und keiner weiß, wie lang der Tod —
Und was nach diesem Letzten kommt:
Ich kann's nur tragen als ein Christ,
Im klaren Glauben, daß ein Gott
Und Vater lebt, der weiß, was frommt.

* * *

„Es sei denn, daß das Weizenkorn
Erstirbt, sonst bringt es keine Frucht" —:
Dies sagt mir, daß der Tod — nicht Zorn,
Nein! Liebe, die im Staub noch sucht
Die Sterne, — und aus Leibeshülle
Den Geist erlöst zur Lebensfülle.

Die Studierstube.

3. Jahrg. Dezember 1905. 12. Heft.

Gewissensfragen.

Von Professor D. Lütgert in Halle.

11. Hältst du stand?

Ἐν παντὶ συνιστάνοντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι, ἐν ὑπομονῇ πολλῇ, ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις, ἐν πληγαῖς, ἐν ἀκαταστασίαις, ἐν νηστείαις, ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει, ἐν μακροθυμίᾳ, ἐν χρηστότητι, ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν δυνάμει θεοῦ· διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν, διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας· ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες.

2. Kor. 6, 4—10.

Man kann nicht über das Amt des Neuen Testamentes reden, ohne zum Schluß auch noch von diesem Wort zu sprechen. Paulus schildert, wie das Leben eines Dieners Gottes aussieht, durch was für Gegensätze, durch was für Höhen und Tiefen, durch was für Arbeit und Kämpfe es hindurchgeht. Er zeichnet kein Bild von einem idyllischen und behaglichen Leben. Der Diener Gottes, den er schildert, sieht nicht aus wie der Pfarrer von Grünau, und doch liegt in des Apostels Worten mehr Schönheit und Poesie als in mancher gemütlichen Schilderung eines friedlichen Pfarrerlebens.

Paulus beschreibt den Inhalt seines eigenen Lebens und damit den Lebensgang aller Diener Gottes. Es ist nicht lauter liebliches und friedliches Glück, aber ebensowenig lauter Elend und Not. Es trägt das Glück und Leid der Arbeit und des Kampfes in sich. Es schleicht nicht träge dahin, sondern ist reich an Erlebnissen, voll von Spannung und von Ernst, voll von Not und Tat. Nicht jedes Pastors Leben hat eine solche Spannweite wie das Leben des Apostels, nur wenige haben solche Gegensätze durchlaufen müssen: Schläge und Gefängnis und dabei ein weltbekannter Apostel.

Wenn's in unserem Leben so heiß nicht hergeht, so bleibt doch das Leben keines Dieners Gottes verschont von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt. Niemand von uns darf sagen: „Ich will Gott dienen, aber dazu brauche ich eine ruhige und sorgenfreie Existenz.“ Wenn es Berufe gibt, die man nur ausrichten kann, abgeschieden von dem Lärm und dem Kampf des Lebens, in der Muße eines Privatmanns, in völliger Freiheit von Sorge

und Kampf, wenn es überhaupt solche Berufe gibt, so gehört jedenfalls der Dienst Gottes nicht dazu. Auch Gott hat in seinem Reiche mancherlei Posten. Nicht jeder Posten ist ein Vorposten, der in der Nacht bei Wind und Wetter draußen steht, und den der feindliche Angriff zuerst trifft. Den meisten Soldaten Gottes sind Stellen anvertraut, wo es stiller und weniger gefahrvoll ist, und wo es ihnen an nichts fehlt. Auch sein Apostel hat darum gewußt, wieviel „ein geruhiges und stilles Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit“ wert ist, und daß wir darum bitten sollen, denn es ist eine Quelle der Kraft. Aber alle Diener Gottes sind Soldaten, den Ernst des Krieges müssen sie in irgend einem Maße alle kennen lernen. Er stellt einige vor den Feind, wo es heiß hergeht, und dabei werden sie zu Helden, und andere weit hinten hinter die Front, wo es stiller hergeht und darum auch der Gang des Lebens in engeren Grenzen bleibt: aber den Feind lernt jeder kennen. Schweiß und Blut muß überall vergossen werden, im kleinsten Dorfe kann es schwere Arbeit und heißen Kampf geben, muß es durch Ehre und Schande, durch gute und böse Gerüchte hindurchgehen. Für jeden Soldaten Gottes gilt darum die Losung: Standhalten. Die Frage, die uns unser Text vorlegt, lautet: „Hältst du stand?“

Nicht täglich kommen Krisen und nicht zu Anfang stellen sie sich ein, aber wenn sie kommen, dann ist die Gefahr groß, daß der Mut erlischt und daß der Diener Gottes weicht und zuschanden wird. Es sind auch nicht nur die Nöte, die diese Gefahr mit sich bringen, sondern auch die Ansprüche, die die Arbeit an ihn stellt; in der Not braucht man große Geduld, aber ebensogut in der Arbeit, sonst bleibt das angefangene Werk unvollendet liegen. Dabei gibt es keineswegs lauter Gelingen und lauter Sieg. Der Diener Gottes soll nicht meinen, daß, weil er in Gottes Sold und Dienst steht, er an jedem Abend triumphieren könnte: vexilla regis prodeunt. Es geht hindurch durch manches Unterliegen und durch viel Mißlingen, durch Schande und Traurigkeit, durch Mangel und Not. Der Apostel weissagt dem Diener Gottes jedoch nicht nur, daß er endlich einmal siegen wird, sondern daß er in aller Traurigkeit doch allezeit fröhlich sein kann. In einer einzigen Beziehung ist uns vollkommene Freudigkeit verheißen und geboten, nämlich in der Ausrichtung unserer Arbeit, wenn sie ein Dienst Gottes ist.

Es gilt jedoch nicht nur standhalten in der Schande und in bösen Gerüchten, in Trübsal, Nöten und Ängsten und in der Armut. So mancher, der dies geleistet hat, der jeden Druck tapfer getragen hat, bewährt sich nicht mehr, wenn die Ehre und die guten Gerüchte, die Liebe und die Freude, das Glück und Behagen kommen, die der Dienst Gottes ebenfalls reichlich bringt. Es gibt Leute, die jedem Angriff Widerstand leisten, die aber sofort versagen, wenn sie mit Schmeichelei und süßen Worten gelockt werden, solche, die nicht die Erfolglosigkeit entmutigt, aber der Erfolg übermütig oder sicher und träge macht. Es gibt auch solche, die wohl zu kämpfen vermögen, die in der Aufregung und Spannung des Kampfes tapfer ihren Mann stehen, die aber die stille verborgene und unscheinbare Arbeit und die Zähigkeit dieser beständigen Selbstüberwindung

nicht leisten. Es gibt solche, die es wohl an der Tapferkeit im Kampf nicht fehlen lassen, aber die Freundlichkeit im Verkehr mit den Menschen nicht finden können. In dem allen jedoch sollen sich die Diener Gottes bewähren, in all den vielen Lagen und Aufgaben, in die sie ihr reiches Leben bringt. —

Wir schließen diese Betrachtungen über die Herrlichkeit des neutestamentlichen Amtes, die wir in elf Gewissensfragen gekleidet haben, mit dem Ordinationsgebet Zinzendorfs:

Gib, Herr, was du verordnet hast,
Was deine Diener haben sollen,
Wenn sie dir nützlich werden wollen:
Ein Joch, das unserm Halse paßt,
Geduld und Unerschrockenheit,
Das Ruhn und Tun in gleichem Grade
Und Beugung bei der größten Gnade,
Und dein Verdienst zum Ehrenkleid,
Ein inniglich vergnügtes Herz,
Ein Herz, besprengt mit deinem Blute,
Das Nötigste vom Heldenmute,
Beim Lieben einen mäß'gen Schmerz,
Ein Auge rein und sonnenklar,
Ein treues Ohr für alle Schäden,
Gerührte Lippen, recht zu reden,
Gemeinschaft mit der oberen Schar.

Das heilige Abendmahl einst und jetzt (3).

Eine Art abschließender Untersuchung meint neustens R. Seeberg in dem Heft „Das Abendmahl im Neuen Testament" vorgelegt zu haben. Von der Frage, die in weiten Kreisen erörtert worden ist, inwieweit das Heft in den Rahmen der „Biblischen Zeit- und Streitfragen" paßt, können wir hier absehen: in der Tat bietet es weder Forschungsergebnisse im strengen Sinne des Worts, sondern stellt mehr Probleme heraus, um ihre Lösung je nachdem zu fördern oder zu fordern, noch ist es den „Gebildeten", denen es „zur Aufklärung" gegeben ist, leicht verständlich, da es vielmehr theologische Diskussion in Fluß zu bringen geeignet und wohl auch bestimmt ist. Uns interessiert viel stärker der Umstand, daß auch hier gemäß dem zitierten Urteile Bangs (S. 652) die Phantasie eine mehr als gebührende Rolle spielt, ein Umstand, aus dem wir auch die mannigfachen inneren Unklarheiten und Halbheiten des Büchleins ableiten, während diese freilich gewissen Lobrednern verborgen geblieben sind. Das Verdikt Schäfers (N. K. Ztschr. 1903, S. 481): „Der Ertrag, den die Verhandlungen über das Herrenmahl geliefert haben, ist nicht eben groß gewesen", konnte zwar Seebergs Heft noch nicht berücksichtigen, würde es aber vermutlich nicht ausgeschlossen haben.

Wir verkennen keineswegs die hinreichend bekannten Vorzüge Seebergscher Diktion, vermöge deren er leichter als andere Theologen Eindruck macht und Eingang findet. Wir leugnen auch nicht das Verdienst, das darin besteht, daß Seeberg von vielen Nebensachen und unfruchtbaren Erörterungen mit Ernst und Geschick auf die Hauptsache, die Gnadengegenwart Christi im Altarsakrament, hingeführt hat. Aber wir fragen: welcher nicht-theologische Leser (und auf solche ist doch gerechnet!) wird nicht überrascht sein (S. 18), die Behauptung zu lesen, daß im Vorhergehenden für das Abendmahl der Charakter einer Handlung, die nach dem Willen Jesu wiederholt werden solle, erwiesen worden sei? Oder wer sollte sich befriedigt fühlen von der Feststellung, das Abendmahl sei „Gegenwart des lebendigen Christus“, wobei in Kraft der Einsetzung Christi Brot und Wein „Mittler seiner Gnadengegenwart“ werden (S. 24. 25)? Es bedurfte wahrlich dessen nicht, die persönliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl wieder und wieder als „unser (i. e. Seebergs) Verständnis der Abendmahlsworte“ (S. 26) zu betonen. Denn die persönliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl gehört zu den anerkannten Stücken des christlichen Gemeinglaubens aller Zeiten, die erst von gewissen Neueren ernsthaft bestritten worden ist. Diese bestreiten dann aber überhaupt eine Gegenwart des lebendigen Christus, da sie seit Golgatha undenkbar sei. Allein worauf es hier ankam, das war doch etwas ganz anderes. Daß Christus lebendig und gegenwärtig ist, glauben und erfahren wir im Sinne solcher Worte wie: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, und „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“. Die Frage ist aber: Unterscheidet sich die Abendmahlsgegenwart Christi von dieser, der sozusagen allgemeinen Gegenwart Christi, und wenn ja, wie? — wenn die Einsetzung Christi bewirkt, daß Brot und Wein, wie gesagt, Mittler seiner Gnadengegenwart werden, *wie* bewirkt sie das? wie ist das vorstellig zu machen? kann und soll nicht noch vieles andere, in gewissem Sinne alles mir Mittel seiner Gnadengegenwart werden? Von dem allen aber, von der, kurz gesagt, sakramentlichen Gegenwart Christi und ihrer Eigenart (von der Frage, ob eine solche anzuerkennen sei) hören wir bei Seeberg *nichts*. Und hier liegt doch recht eigentlich die Kardinalfrage des Problems. — Daher muß man auch urteilen, daß der ernste paränetische Appell an den Leser S. 36, 37 nicht recht vorbereitet, nicht genügend motiviert ist.

Trotz allem kann die Abhandlung Seebergs (ihr besonderer Vorzug ist die genaue Würdigung der vier neutestamentlichen „Einsetzungsberichte“) viel Anregung und Förderung geben. Und wenn wir auch (oder gerade weil wir) von einer Analyse des Inhalts absehen, so möchten wir unsern Lesern doch (gerade als Theologen) die aufmerksamste Lektüre des Heftes empfehlen, auf das wir auch im folgenden hinzuweisen noch Gelegenheit haben werden. —

Versuchen wir nun zum Schluß das heilige Abendmahl auf Grund möglichst unbefangener Würdigung des neutestamentlichen Wortlauts mit Berücksichtigung der fleißigen exegetischen Arbeit der letzten Dezennien

lediglich aus sich selbst zu verstehen und beschränken wir uns dabei auf die großen Hauptsachen, so wäre etwa folgendes festzustellen:

Das Abendmahl steht unzweifelhaft in Beziehung zum Passahmahl, gleichviel, ob man der synoptischen oder der johanneischen Datierung der letzten Mahlzeit Jesu folgt oder ob man beide Berichte (wie z. B. Th. Zahn) chronologisch dasselbe besagen läßt. Daß schon die älteste Berichterstattung das Passah und das Abendmahl mit oder ohne Grund zusammengeworfen hat, ist möglich, aber ganz nebensächlich. So würde z. B. der „Kelch der Danksagung" bei Paulus, auf den man so großes Gewicht legt, weil er klar auf das Passah-Ritual hinweise, in diesem Sinne nichts beweisen. Vielmehr ist die Frage diese, ob die Anknüpfung des Abendmahls an das Passahmahl wesentlich oder zufällig ist! Die Antwort kann nur lauten: zufällig. Mit dem Wesen des Passahmahls hat das Abendmahl nichts zu tun, aber es ist begreiflich, daß die neutestamentliche Berichterstattung, weil sie beides zusammen zu erzählen hatte, beides miteinander vermischte, ähnlich wie sie die Reden des Herrn über die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt durcheinanderwarf. Wäre das Passahmahl der Ausgangspunkt und Hintergund des Abendmahls gewesen, dann hätte das Passahlamm, das Lammfleisch, das Essen des Lammfleisches in den Mittelpunkt gestellt werden müssen. Und niemand bezweifelt, daß von hier aus eine wohlangemessene, würdige Parallelisierung mit dem am Kreuz geschlachteten Gotteslamm, das ja sonst schon in der urchristlichen Literatur eine große Rolle spielt, sich hätte erzielen lassen.

Ebensowenig wie mit dem Passahmahl darf das Abendmahl mit dem Bundesopfer Ex. 24, 8 zusammengestellt werden. Genauer: auch diese Kombination ist zufällig, nicht wesentlich. Auf dem Bunde, nicht auf dem Blute liegt der Ton, letzteres ist schon darum, weil Blutgenuß (wenn auch nur gleichnisweise) dem Juden ein Greuel war, ausgeschlossen. Es gilt, auf Stellen wie Jes. 54, 10. Hesek. 37, 36 und vor allem auf Jer. 31, 31 ff. zurückgehen, um die Worte von dem Neuen Bunde, die beim Weintrinken gesprochen wurden, zu würdigen.

Im Mittelpunkt des Abendmahls steht vielmehr zunächst das Brot, das Brotbrechen und das Broteſſen, was ja den Inhalt jeder täglichen Mahlzeit bei den damaligen Juden ausmachte. Als Zukost kam für gewöhnlich Fische und Wasser in Betracht, hier aber (bei einer Festmahlzeit) der Wein. Doch nicht erst beim Wein, der keineswegs für sich, sondern als Parallele zum Brot zu nehmen ist, trat der Todesgedanke, der Opfergedanke, der Erlösungsgedanke auf. Der Text des Paulus: *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (1 Kor. 11, 24), bekanntlich der älteste Abendmahlsbericht, redet hier deutlich, und eben darum kann man auch den Bericht des Pauliners Lukas, der erläuternd sagt: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (Luk. 22, 19), nicht mit Hilfe textkritischer Mittel beiseite schieben. Beim Wein hat Jesus „den Ton gehoben", aber in anderem Sinn als Wellhausen, Erklärung des Evangeliums Markus und Matthäus, und im Anschluß an ihn Seeberg es meinen und daher auf Ablehnung einer Zusammenfassung oder Parallelisierung von Brot und Wein bestehen.

Gewiß, weil es zunächst auf das Brot ankam und die Darbietung und der Genuß des Brotes etwas in sich Selbständiges war, so haben sich die Jünger anfänglich zu Zeiten und unter Umständen auf das Broteſſen beschränkt: daher der Ausdruck „Brotbrechen“ für „Abendmahl“ an verschiedenen neutestamentlichen Stellen. Aber schon mit dem Brote war von Haus aus der Gedanke an den Tod Jesu verbunden. Nach genauster Prüfung der Abendmahlsberichte darf als gesichert gelten, daß gemäß der ältesten Überlieferung Jesus gesagt hat: „Dies ist mein Leib für euch.“ Der zweite Satz: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ beweist, da „dies“ keine Beziehung hätte, wenn nichts vom Essen gesagt wäre, daß eine Aufforderung zum Essen vorangegangen sein muß. Nun haben jenen zweiten Satz gerade die Berichte nicht, die die Aufforderung „esset“ bieten (Matth., Mark.), und umgekehrt: wo er steht (bei Lukas), fehlt jene Aufforderung. Einzig Paulus hat beides, die Aufforderung: nehmt, esset, und den Satz: dies tut usw. Was ist klarer, als daß sämtliche drei Synoptiker (aus naheliegenden Gründen) gekürzt haben? Alles, was über „dies ist mein Leib“ hinausgeht, als spätere Formulierung, die wohl im Sinn und Geist des Herrn sei, ohne daß der Wortlaut zwingend auf ihn zurückgeführt werden könne, zu streichen, ist eine exegetische Gewalttat (gegen Seeberg S. 18: die Einsetzungsworte sind von den Jüngern formuliert).

Was meint nun Jesus mit den Worten: „Das (Brot) ist mein Leib?“ Das Wort „Leib“, gleichviel ob Jesus in seiner Muttersprache גוּף oder anders gesagt hat, bedeutet nach gemeinsemitischem Sprachgebrauch den beseelten Leib, die Person. Es darf nicht verwechselt werden mit „Fleisch“, das die sinnenfällige Außenseite des Menschen bezeichnet und erst zusammen mit dem „Blut“, dem unsichtbaren Träger des Lebens, den ganzen Menschen ausmacht. Wenn wir von „leibhaftiger Anwesenheit“ (Seeberg) reden, so gebrauchen wir das Wort „Leib“ ähnlich. Doch meidet man jenen Ausdruck besser, weil auch er dem weitverbreiteten Mißverständnis Vorschub leistet, als komme es auf das sichtbare Teil des Menschen an. Im Alten Testament bedeutet בָּשָׂר beides, „Fleisch“ und „Leib“, im Neuen Testament dagegen wird *σάρξ* und *σῶμα* strengstens unterschieden. *Σῶμα* ist sozusagen „die organisierte *σάρξ*“, der Mittler für den Empfang und Besitz des Lebens, letzteres im Vollsinn des Wortes genommen. Daher kann z. B. *σῶμα* Bezeichnung der Christenheit sein, entweder als Gemeinde Christi (*σῶμα Χριστοῦ*, z. B. 1 Kor. 12, 27) oder als Gemeinschaft der Jünger (*ἓν σῶμα*, z. B. 1 Kor. 10, 17) gefaßt. Vor allem hier erkennt man, wie unmöglich *σάρξ* wäre.

Jesus weist also mit den Worten: „Dies (das Brot) ist mein Leib“ auf seine Person hin und will gleichnisweise — solche Gleichnisse waren den Jüngern wie dem Morgenländer überhaupt ebenso geläufig, wie sie uns fremd anmuten — sagen: an dem Brot hängt meine persönliche Gegenwart; ich habe täglich mit euch zusammen das Brot gegessen, heute esse ich's zum letzten Male mit euch; denkt daran in Zukunft, wie das Brot, wie die tägliche gemeinsame Mahlzeit mich mit euch

und euch mit mir verbunden, vereinigt hat; am Broteſſen, in eurer ferneren täglichen gemeinſamen Mahlzeit habt mich, doch fortan als den, der für euch in den Tod gegeben iſt, als euren gekreuzigten Heiland, bei euch, ſo will ich in eurer Mitte ſein. In dieſem Sinn hat Jeſus die kurzen Worte „dies iſt mein Leib“ den Jüngern erläutert, nur daß wir den authentiſchen Wortlaut bis auf den letzten Buchſtaben nicht mehr feſtzuſtellen vermögen. Möglich nicht nur, ſondern gewiß iſt es, daß die Worte „Nehmet, eſſet, tut es zu meinem Gedächtnis“ uſw. geſprochen worden ſind, aber auch daß das „für euch (gegeben oder gebrochen)“ hierher gehört und nicht erſt vom Wein aus hierher übertragen worden iſt. — Daß das Brotbrechen und -eſſen ſo wie oben angedeutet gemeint iſt, folgt auch daraus, daß das „Brotbrechen“ keineswegs nur auf das Abendmahl Bezug hatte, ſondern den Jüngern von den täglichen Mahlzeiten, den Volksſpeiſungen uſw. geläufig war, ſo daß die Emmausjünger, die doch beim Abendmahl nicht dabei geweſen waren, Jeſum ebenfalls am „Brotbrechen“ erkannten. Nach Jeſu eigentlicher Meinung war alſo jede gemeinſame Mahlzeit ſeiner Jünger eine Gelegenheit, ſeiner perſönlichen Gegenwart gewiß zu werden, ebenſo wie bisher jede Mahlzeit der Jünger den Genuß ſeiner perſönlichen Gegenwart gehabt hatte, nur daß fortan ſein Gedächtnis als das des Gekreuzigten unter ihnen leben und der Gekreuzigte jeder Mahlzeit beiwohnen ſollte.

Relativ unabhängig vom Brotbrechen iſt das Weintrinken, es bringt ein neues Moment hinzu. Schon der Bericht des (älteſten) Lukas, auch der der Didache, wo die Reihenfolge von Brot und Wein umgedreht wird, beweiſt das. „Dieſer Kelch iſt ein neuer kraft meines Bluts geſchloſſener Bund“, ſo lauten die mit Sicherheit feſtzuſtellenden Hauptworte Jeſu, die er bei der Darbietung ſprach. Auch das iſt eine Gleichnisrede, die, in unſere heutige Sprache übertragen, etwa meint: Wenn ihr einen Kelch mit Wein miteinander genießt, d. i. wenn ihr eine Feſtmahlzeit feiert, dann gedenkt, daß durch meinen Tod ein neuer Bund geſchloſſen, eine neue Ordnung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und euch (den Menſchen allen) aufgerichtet wird. Dieſen Bund, eine Neuordnung der Dinge, hat Jeſus mannigfach erläutert, ſchon in ſeiner Predigt und Lehre überhaupt, aber auch beim Abendmahl ſelber. Nur Markus gibt die Erläuterung wieder mit „Vergebung der Sünden“, was ohne Frage ein Moment, ja ein ſehr wichtiges Moment, indes nicht alles iſt. Die anderen drei Berichterſtatter, Paulus wie Matthäus und Lukas, dagegen richten den Blick auf die zukünftige Vereinigung mit Chriſtus im Reiche des Vaters (oder Gottes), wenn dieſes gekommen ſein wird; Paulus tut das nicht im Abendmalsbericht ſelbſt, ſondern im folgenden mit den Worten 1 Kor. 11, 26 („bis daß er kommt“). Der Kelch mit dem darin enthaltenen Wein iſt alſo Träger eines neuen Bundes, auf Grund der Tatſache, daß Chriſtus ſein Blut vergießt. Mit anderen Worten: der gegenwärtige Chriſtus (Brot) iſt derſelbe, der durch ſeinen Tod einen neuen Bund, eine Neuordnung der Dinge zwiſchen Gott und den Menſchen aufgerichtet hat. Das iſt eine Erläuterung und Ergänzung deſſen, was beim Brote von Jeſus geſagt worden war. Die perſönliche

Gegenwart des Heilandes als des Gekreuzigten ist etwas so Großes, so Herrliches, daß es ein Fest über sie feiern gilt.

Wir dürfen also zusammenfassen: das Brot prägt Christi, des Gekreuzigten, Leben, Predigt, Taten, Wandel, Person für alle Tage ein; der Wein heißt dasselbe bei festlicher Gelegenheit noch ganz besonders feiern! Es ist demnach zu unterscheiden: gemäß den Brotworten im Abendmahl ist die tägliche Mahlzeit der Jünger Christi der fortgesetzt sich wiederholende Anlaß, seiner, des Gekreuzigten, heiligen und gnädigen Gegenwart zu gedenken, Christum zu feiern, zu preisen, anzubeten über alles, was er durch Leben und Sterben gebracht hat. Ganz besonders feierlich aber soll sich die Vergegenwärtigung seines Lebens und Sterbens auf den Höhepunkten des Lebens, an Festtagen, wenn Wein getrunken wird, gestalten.

Es ist unrichtig anzunehmen, wie es vielfach geschieht, daß Wein ein notwendiger Bestandteil der täglichen Hauptmahlzeit gewesen.[1]) Für die Kreise der Wohlhabenden mag das gelten, in Jesu Tischgemeinschaft war der Wein auf außerordentliche oder festliche Gelegenheiten beschränkt. Auch der Tod Jesu war etwas Außerordentliches, gleichsam eine Festgabe Gottes. Als solche soll sie geachtet werden und ist sie in der ersten Christenzeit geachtet worden, wie das Neue Testament des Zeuge ist.

Weil Jesus seine persönliche Gegenwart (im Geiste) den Jüngern verheißen und insbesondere für die tägliche gemeinsame Mahlzeit, zu der sich die (sonst mannigfach zerstreuten) Jünger zusammenfanden, in Aussicht gestellt hatte, so lautete eins der ältesten Abendmahlsgebete Maranatha „Komm Herr“. Dieses ist oft als eschatologisch gefaßt worden. Beides aber besteht recht gut nebeneinder, fällt vielmehr in eins, da ja jedes Abendmahl den Blick auf die zukünftige Vereinigung mit Christus im ewigen Reiche richten lehrte (s. o.). 1 Kor. 16, 22. Offenb. 22, 17. 20. Dieses Gebet ist aber nicht auf das Abendmahl beschränkt geblieben, sondern (mit Recht) auf jede Mahlzeit ausgedehnt worden, wie es bis zur Stunde in dem geläufigsten aller Tischgebete: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast“ usw. widerhallt. Damit wird nur bestätigt, was nach dem obigen ohnehin feststeht, daß jegliche Christenmahlzeit, bei der Christus gegenwärtig ist, seine Gegenwart erkannt, geehrt, gepriesen wird, eine regelrechte Ausführung des Brotworts im Abendmahl, ein wirkliches Abendmahl ist.

Aber auch die Feier des Abendmahls als eines Festaktes, eines kultischen oder gottesdienstlichen Aktes, hat in der Abendmahlsgeschichte ihren Grund. Der Tod Christi ist etwas ganz besonders Feiernswertes,

---

[1]) Bezeichnung der täglichen Nahrung ist nicht „Brot und Wein“, sondern „Brot und Wasser“ so Gen. 21, 14. 1 Kön. 18, 14. Palästina ist zwar ein gutes Weinland, der Weinbau aber nicht sehr lohnend. Dazu wurden in biblischen Zeiten wie heute schon unreife Trauben gerne gegessen, teils roh, teils als Salat. Auch heute ist es mit dem Wein in Palästina ähnlich wie zur Zeit Jesu. Der Weingenuß ist wie der Fleischgenuß etwas außerordentliches. Dabei spielt übrigens das Weinverbot des Islams keine Rolle, denn an dieses kehrt sich der muslimische Städter wenigstens so gut wie gar nicht. Vgl. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, besonders S. 131—136. 179—181.

wie der Wein ein besonderes Festgetränk ist. Was wir heutzutage Abendmahlsfeiern nennen und was überhaupt, seitdem schon in der urchristlichen Zeit tägliche Mahlzeit und Feier des Todes Christi auseinandergegangen sind, Abendmahlsfeier geheißen hat, geht insbesondere auf den zweiten Teil des Abendmahls Jesu, der um den Wein sich dreht, zurück. Von hier aus gesehen erscheint die Kelchentziehung als ein ganz besonders sakrileges Verfahren. Jene Trennung von täglicher Mahlzeit und kultischem Akt war im Zeitalter des Paulus noch nicht vollzogen, denn wenn er den gottesdienstlichen Charakter des Abendmahls scharf hervorhebt (Seeberg 29), so beweist das nur, daß damals noch die tägliche Hauptmahlzeit als solche, wenigstens die Gemeindemahlzeit, die in kleinen Verhältnissen möglich war, gottesdienstlichen Charakter trug. Wohl aber war diese Trennung im Zeitalter der Didache schon durchgeführt. Ihre Notwendigkeit lag, von der andern abgesehen, in der Natur der Dinge, sobald die Zahl der Gemeindeglieder über eine Tischgenossenschaft hinauswuchs.[1])

Also: die tägliche Mahlzeit eine Wiederholung des Abendmahls

---

[1]) Erst bei der Korrektur kommt uns die für das in Rede stehende Thema wichtige Schrift v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Leipzig, Hinrichs, 2 Mk.) zu Gesicht. Hier wird in der Hauptsache überzeugend nachgewiesen, daß die eucharistischen Liturgien ebenso wie die Formen des christlichen Tischsegens einen gemeinsamen Ursprung in den Formen des heiligen Mahls, wie es im apostolischen Zeitalter gehalten wurde, haben: daher finden sich einerseits mannigfache Spuren des Tischgebets in der eucharistischen Liturgie (S. 18—31) und umgekehrt Spuren der Eucharistie-Feier in Tischgebeten, die sich in griechischen Klöstern zum Teil bis heute erhalten haben (S. 31—65). Beides aber, die christlichen Abendmahls- wie Tischgebete, werden auf jüdische Vorbilder zurückzuführen sein (S. 5—18). Diese Thesen bieten an sich nichts Neues: wichtig ist vor allem das illustrierende Material, das v. d. Goltz aus mehr oder weniger entlegenen Quellen sammelt. Was uns in diesem Zusammenhang besonders interessiert, weil es sowohl die Bedeutsamkeit der Ausführungen v. d. Goltz' erhellt, als unsere obigen Darlegungen zu bestätigen geeignet ist, ist folgendes: das Ritual der jüdischen Mahlzeit schreibt vor, daß „zwei Brote, Salz und Wein“ auf den Tisch kommen, erläutert aber alsbald: „wenn Wein vorhanden ist“ (S. 6, 7, 14). Freilich scheint das bald wieder außer acht gelassen, wenn es S. 15 unmotiviert heißt: „jede Mahlzeit begann mit der Segnung von Brot und Wein“. Ähnlich ist die Unterscheidung zwischen feierlicher und alltäglicher Mahlzeit, so gewiß sie grundsätzlich erkannt und festgestellt ist, nicht überall klar und bestimmt durchgeführt. Aber wichtig genug ist es schon, zu sehen, wie die Urchristenheit tatsächlich bis ins zweite Jahrhundert hinein eine häusliche Abendmahlsfeier im engeren Kreise neben der kirchlichen gekannt hat (so schon Drews u. a.), und jene erst im vierten Jahrhundert strikte verboten worden ist. Am längsten hielt sich die tägliche Abendmahlsfeier in der täglichen Mahlzeit der Kleriker und länger vielleicht noch in den Kreisen der Asketen, was einer erneuten Untersuchung bedürfte (S. 65). Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang die alte Legende (S. 61 ff.), daß die Apostel zwischen Ostern und der Zeit ihrer Zerstreuung, wenn sie ihre Mahlzeit hielten, einen Platz am Tische leer ließen, auf ihn ein Kissen und auf dieses ein Stück Brot (μοῖρα Χριστοῦ genannt) legten. Dieses Stück Brot ward am Schluß der Mahlzeit unter dem Bekenntnis einer Doxologie hochgehoben. — Alle diese Spuren des Zusammenhangs von Abendmahlsfeier und Tagesmahlzeit verdienen in der Tat eine eingehendere Verfolgung als ihnen gemeinhin zu teil wird und bieten einen sehr wichtigen Beitrag zu unseren obigen Erörterungen.

(Brot), ein festliches Essen Wiederholung des Abendmahls (Wein), jene die Anwesenheit des wahrhaftigen gekreuzigten Christus, dieses dasselbe in festlicher Feier seinen Kreuzestod preisend — beides gibt den Sinn des Abendmahls nach Jesu Meinung wieder.

Hat Jesus selber es so gewollt, die Wiederholung dessen, was mit Brot und Wein beim Abendmahl geschehen, bestimmt, anders gesagt: ein Abendmahl, das Abendmahl eingesetzt? Wiewohl es in der Christenheit zu allen Zeiten angezweifelt, selbst von Großen wie Luther (s. S. 591) und Schleiermacher bestritten worden ist, dürfen wir mit einem zuversichtlichen Ja beantworten. Besteht die von uns vorgetragene Auffassung zu Recht, dann ist dieses Ja selbstverständlich: die ganze erste Abendmahlsfeier Jesu zielt ja nur auf Wiederholung hin. Freilich müssen wir genau scheiden: das Essen und Trinken in der Gegenwart Christi, des Gekreuzigten, soll wiederholt werden, nicht aber die Worte Christi, die er damals gesprochen, am allerwenigsten die Einsetzungsworte, d. h. ein geschichtlicher Bericht, über beides hat der Herr nicht das geringste verlauten lassen. Dergleichen ist ja im Neuen Bunde überhaupt der Freiheit anheimgegeben, vom Geiste zu regieren, der in alle Wahrheit leitet. Werden bei unsern Abendmahlsfeiern Christi Worte gebraucht, wird der Einsetzungsbericht vorgetragen, so geschieht beides nicht einem Gebot Christi zufolge, sondern vermöge einer kirchlichen Ordnung.

Alles weitere geht uns hier nichts an, wir begnügen uns, den ursprünglichen Sinn des Abendmahls, wie ihn Jesus selber gemeint hat, festzustellen. Das die erste Christengemeinde, und besonders Paulus, ihn fortgebildet, zum Teil etwas anderes daraus gemacht hat,[1]) und die spätere Entwicklung von Jahrhunderten erst recht, berührt uns hier nicht. Vom ursprünglichen Sinn als einem festen, prinzipiellen Standorte aus wird die Beurteilung der Folgezeiten nicht so schwer sein.

Viel wichtiger dagegen ist die Beantwortung der Frage, die von Seeberg, wie wir sahen, vorsichtig umgangen wird: Gibt es also eine „sakramentale"[2]) Gegenwart Christi, die andersartig und prägnanter ist als die sonstige Gegenwart Christi? Wir könnten darauf mit gutem Gewissen ein Ja zur Antwort geben. Denn sicherlich ist, wenn wir den gekreuzigten Jesum zu unsern täglichen Mahlzeiten herbeirufen und ihn gegenwärtig bei und unter uns haben, wenn wir bei festlicher Gelegenheit, auch an der Tafel, seines Todes gedenken, seine Gegenwart kräftiger, inhaltreicher, spürbarer, als wenn wir, jeder für sich, unsere Wege gehen und sein allermeist vergessen, nur flüchtig sein gedenken. Allein wenn die Frage weiter gestellt wird: bedarf es zur Herbeiführung dieser Gnadengegenwart jenes Eindrucks, der vom Broteessen, vom Weintrinken kommt, ist das Gebet, die Verkündigung des Evangeliums, die Vergegenwärtigung

---

[1]) Auch Seeberg S. 29—32 behandelt dieses Kapitel wenig befriedigend und gibt längst keinen Eindruck von den inneren Schwierigkeiten der Sache, wie sie in den neueren Verhandlungen allenthalben hervortreten. Etwas davon wenigstens hätte man hier, wo es „Aufklärung der Gebildeten" galt, erwarten dürfen.

[2]) Das Wort ist hier natürlich nicht in technisch-dogmatischem Sinne zu nehmen.

seiner Person, seines Wandels, seines Todes im Geiste weniger, ist also das, was im Abendmahl zu haben ist, nicht ohne Abendmahl für uns da, so müssen wir ebenso bestimmt mit Nein antworten.

Das Abendmahl ist eine Verordnung Christi, eine herrliche Gabe, die der scheidende Heiland den Seinen hinterlassen hat. Aber niemand wird behaupten dürfen, daß ohne Abendmahl dem Christen etwas zum Heile fehlt, daß seine Seligkeit oder seine Aussicht auf das Erbe des ewigen Lebens ohne Abendmahl geringer sei. Das war nicht Christi Meinung: er hat Brot und Wein als Mittel seiner persönlichen Vergegenwärtigung gegeben. Die Kraft dieser Mittel liegt in seinem heiligen Willen beschlossen, das ist gewißlich wahr. Doch nur der Glaube empfängt diese Kraft. Die Sakramente sind eine der mancherlei Darbietungsweisen des Evangeliums. Das Evangelium enthält alles, was zum Heil gehört, und ohne Evangelium, d. i. ohne Christus, kann niemand selig werden, wohl aber ohne Abendmahl. Das ist genuin-lutherisches Verständnis, das ist aber auch Meinung des Evangeliums, insbesondere Sinn der Abendmahlsworte: darin, in dieser Hauptsache stimmen sie alle zusammen. Wohl also gibt es eine sakramentale Gegenwart Christi, aber nicht eine von anderer Art, als die auf Grund des Evangeliums überhaupt uns geschenkte. Worin gleichwohl der besondere Segen des Altarsakraments liegt, das auszuführen wird der pfarramtlichen Theorie und Praxis überlassen bleiben dürfen, sie wird es aber auf Grund der vorstehenden Ausführungen nicht schwer haben, ihn aufzufinden, und zu der Erkenntnis helfen, daß — trotz allem — im Grunde zwischen dem heiligen Abendmahl einst und jetzt kein Unterschied ist.

Judentum und Katholizismus

Von Oberlehrer Lic. Fiebig in Gotha.

Weder das Judentum noch der Katholizismus sind eindeutige Größen. Beide Formen der Religion haben lange Entwicklungen hinter sich und entwickeln sich noch fort und fort. Der Streit um das Wesentliche beider Religionsformen ist die notwendige Folge dieser Entwicklung. Die Frage nach dem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, nach dem Bleibenden trotz und in aller Entwicklung bewegt gegenwärtig Judentum wie Christentum. Auf jüdischer Seite sind die zahlreichen Schriften, die den Titel tragen „Das Wesen des Judentums“, Zeugnis dafür, auf christlicher Seite die bekannte Schrift Harnacks: „Das Wesen des Christentums“, die einen großen Teil jener jüdischen Gegenschriften und eine Flut christlicher Gegenschriften hervorgelockt hat. Daß auch der Katholizismus gegenwärtig nicht ganz unberührt ist von allen diesen aus dem Studium der Geschichte resultierenden Fragen, ergibt sich aus mancherlei „Fällen“, die in jüngster Zeit die Kurie beunruhigt haben. Immerhin hat der Außenstehende den Eindruck, daß die Macht der Tradition und der kirchlichen Zucht noch immer gewaltig auf der römischen Kirche lastet, daß die Einheit wenigstens

nach außen hin schroff gewahrt worden ist, und der Politiker wie der Historiker bei der römischen Kirche in der günstigen Lage ist, etwas Festes, durch die Jahrhunderte sich Gleichbleibendes vor sich zu haben. Im Judentum ist die Lage der Dinge gegenwärtig gerade für den Außenstehenden von nahezu diametral entgegengesetzter Art als im Katholizismus. Keine offizielle Verfassung mit monarchischer Spitze hält die jüdische Hierarchie zusammen. Kein Konzil regelt das, was zu glauben, was nicht zu glauben ist.

Welch ein Abstand ist zwischen einem russischen oder polnischen Talmudjuden und einem modernen westeuropäischen Reformjuden, der sich über den Talmud lustig macht! Wie schmiegsam und biegsam ist der jüdische Volkscharakter auch in der Religion! Wo ist da etwas, was spezifisch jüdisch wäre, allen Juden gemeinsam, und zwar als Juden? Grade bei den modernen Reformjuden hat man vielfach den Eindruck, daß sie für jüdisch halten, was der Religion eigen ist, und ablehnen, was überall sonst als spezifisch jüdisch angesprochen wird. Ja, es gibt sogar im Judentum einen Standpunkt, der theoretisch und praktisch alle Grundsätze der Väter verleugnet und doch nicht den Ausschluß aus dem Judentum zur Folge hat. Es äußert sich da die unausrottbare und vielen Juden so unangenehme Tatsache, daß Judentum nicht bloß eine Religion, nicht bloß Theorie oder Praxis ist, sondern eine Nationalität, eine Rasseeigentümlichkeit, die sich auch da geltend macht, wo man sie zu verleugnen sucht.

Wie kann man nun zwei so verschiedenartige Größen wie Judentum und Katholizismus miteinander vergleichen wollen? Oder gibt es doch etwas, was beiden gemeinsam ist und den Vergleich herausfordert? Läßt sich trotz der Mehrdeutigkeit beider Größen etwas nennen, was das Wesen der einen und das Wesen der anderen Größe ausmacht? Stimmen beide im Grunde ihres Wesens überein oder nur in zufälligen Einzelheiten?

Alle diese Fragen finden ihre Beurteilung, wenn ich eine weitere Frage aufwerfe: Warum vergleiche ich nicht den Protestantismus mit dem Judentum, sondern den Katholizismus? Der Vergleich des Protestantismus mit dem Judentum läge deswegen besonders nahe, weil sich die sogenannten Positiven auf protestantischer Seite vielfach darüber gefreut haben, daß von jüdischer Seite Harnack infolge seiner Schrift über das Wesen des Christentums als Gesinnungsgenosse in Anspruch genommen ist. Man hat da auf „positiv“ protestantischer Seite wiederholt gesagt: „daß Harnack von den Juden als einer der Ihrigen angesehen wird, ist nicht wunderbar; denn wenn man, wie Harnack, das spezifisch Christliche streicht, bleibt das Jüdische oder Heidnische übrig.“ Das Merkwürdige dabei ist nur, daß Harnack selber nicht gemerkt haben sollte, daß er ein Jude ist und jüdisch denkt! Und nicht minder merkwürdig ist, daß die Juden andererseits wiederholt sich durch Harnacks Ausführungen beleidigt und in ihrer Würde und Herrlichkeit verkannt und herabgesetzt gefühlt haben und noch fühlen. Unleugbar ist nun allerdings, daß mancherlei, was dem Zentrum des Judentums nahe steht, was sich im Alten Testament und im Talmud findet, von Harnack und überhaupt von protestantischer

Seite, ja auch von dem Katholizismus, vertreten wird, so z. B. die Betonung ernster, innerlicher Frömmigkeit, der Glaube an den lebendigen Gott, den Schöpfer und Erhalter. Unleugbar ist ebenso, daß die Negationen, die Harnack von dem trennen, was das Neue Testament und die „positive" Christlichkeit, ebenso der Katholizismus als strikter Hüter der Tradition, für Christentum hält, von jeher die Steine des Anstoßes für das Judentum waren: die Trinität, die Wunder, die Auferstehung Jesu. Und dennoch würde man m. E. Harnack nicht richtig verstehen, wenn man ihn auf eine Linie mit dem Judentum stellte.

Das möchte ich allerdings scharf hervorgehoben wissen, daß sowohl im Judentum als im Katholizismus wahre, echte Religion zu finden ist. Und was ist wahre, echte Religion? Es ist selbstverständlich, daß ein Protestant auf diese Frage nur eine protestantische Antwort geben kann, und diese Antwort lautet: „Wahre, echte Religion ist der reelle Zusammenhang des Menschen mit dem lebendigen Gott, ein Verhältnis zu Gott, das die tiefste Demut, die klarste Selbsterkenntnis, das Bewußtsein um die eigene Verdienstlosigkeit des Menschen vereinigt mit dem Bewußtsein der Kraft durch Gott und des schrankenlosen, gebenden und tragenden Erbarmens Gottes." Solche Frömmigkeit gibt es auch im Judentum und im Katholizismus, solche Frömmigkeit, meint Harnack, wenn er von „dem Evangelium" redet, solche Frömmigkeit ist aber trotz aller Beziehungen des Judentums und des Katholizismus zu derartiger religiöser Gesinnung spezifisch evangelisch. Dieser eigentliche Herzpunkt wahrer Religion ist freilich schwer ohne geschichtliche Hülsen zu finden. Aber, wer den Blick hat für dies Zentrale, der vermag Schale und Kern, Hülse und Inhalt zu scheiden.

Ist aber solche Frömmigkeit spezifisch christlich, und zwar evangelisch christlich, wie unterscheidet sich dann in diesem Zentralpunkt die Art jüdischer Frömmigkeit und katholischer Frömmigkeit von dem, was eben als die wahre Religion charakterisiert ist? Die Antwort auf diese Frage kann trivial erscheinen, kann dann unter Juden und Katholiken, die von echter Religion etwas im Herzen tragen, falsch erscheinen, und dennoch wird jeder Jude und jeder Katholik die Art seiner Religion, die typische Art seiner Glaubensgenossen charakterisiert finden, wenn ich sage: Das Wesen des Judentums ist die Gesetzlichkeit, daher die Verdienstlichkeit, die Bevormundung derer, „die das Gesetz nicht kennen"; das Wesen des Katholizismus ist die gleiche kasuistische Gesetzlichkeit, das Streben nach Verdiensten Gott gegenüber, und infolge dieser Verkehrung des innersten Herzpunktes der Religion die Bevormundung aller derer, denen man es nicht zutraut, daß ihr innerstes Leben, vom echten Geiste erfüllt, selber die Konsequenzen zu ziehen vermag, die der einzelne Fall, die einzelne Tat erfordert. Auf dem letzten evangelisch-sozialen Kongreß hat Harnack diesen Herzpunkt evangelischer, christlicher Art, als es sich um den Unterschied des Christentums vom Buddhismus handelte, dahin charakterisiert: das Christentum ist im allgemeinen klar, läßt aber im einzelnen alles in der Schwebe und unreglementiert, beim Buddhismus ist das umgekehrt. Und wer wollte

nun leugnen, daß sowohl beim Judentum als beim Katholizismus der typische, diese beiden Religionsformen richtende und vernichtende Fehler das Reglementieren im einzelnen ist, daher die Heranbildung unselbständiger Religion, die Züchtung religiöser Unmündigkeit und kirchlicher Bevormundung? Mag sich Judentum und Katholizismus noch so sehr gegen dieses Urteil sträuben, mag man auch von jüdischer Seite auf Züge echter, demütiger, freier und innerlicher Frömmigkeit verweisen, die in den klassischen Urkunden des Judentums und in Leben und Art seiner Bekenner zu finden sind, mag der Katholik auf Augustin verweisen und daran erinnern, daß alle bona opera doch Werke der gratia seien nach katholischer Lehre: dennoch ist es kein Zufall, daß für alle Zeiten der Typus des Juden der Pharisäer und die höchste Ausgeburt der Frömmigkeit auf katholischer Seite der Heilige ist, der Mönch, dessen Verdienste Gott belohnt; und ebensowenig ist es ein Zufall, daß der Talmud wimmelt von gesetzlicher, bevormundender Kasuistik, daß die jüdische Geistesart noch jetzt mehr dem Einzelnen als dem Allgemeinen zugewandt ist und daß als spezifisch katholisch die militärische Bevormundung und Kasuistik des Jesuitenordens angesehen und abgelehnt wird.

So ist es also kein Zufall, daß Paulus und Luther miteinander verwandt sind. Beide kämpfen gegen die Gesetzlichkeit, beide bekämpfen eine im Innersten verderbte Religion; denn wo der Mensch Gott gegenüber Verdienste geltend macht, da ist er ein Lügner und ein Heuchler und weiß noch nicht, was Religion ist. Soweit das Judentum gesetzlich und der Katholizismus gesetzlich ist, so weit gehören beide zusammen und beide einer Religionsstufe an, die notwendig unselbständige, kulturfeindliche Menschen erziehen und die Ideale unserer protestantischen Dichter und Denker, das Ideal der freien, in Gott gegründeten, demütigen und starken Persönlichkeit, untergraben und beseitigen muß. Wo Gott alles ist und der Mensch nichts, da ist der Mensch selbständig und frei allem Weltlichen gegenüber, und wo ein Mensch frei ist von der Welt, da hat er die Kraft, sie zu überwinden, und wo er sie mit unzerbrechbarem Mut überwinden kann, da vermag er allein im wahrsten Sinne Kulturarbeit zu tun. Der Mensch kann keine freie, starke Persönlichkeit sein ohne Gott, und wo er eine solche starke, freie Persönlichkeit ist, da allein kann er der Welt etwas leisten. Jesus, „die persönlichste unter den Persönlichkeiten" nach dem Wort unsers Kaisers Wilhelm II., erweist sich fort und fort als Kulturbringer aller Zeiten und Völker.

2. Nach diesen kurzen, allgemeinen Bemerkungen gehe ich zu einem Vergleich von Einzelheiten über, die uns zeigen, wie eng trotz aller Verschiedenheiten Judentum und Katholizismus verwandt sind. Ich stelle bei diesem Vergleich der Einzelheiten das Judentum voran; denn noch immer sind bei uns die Juden und ihre Lehren, ihre Urkunden und Bräuche unbekannter, als man das annehmen sollte, da doch die Juden in unserer Mitte wohnen. Ich gehe aus von einer altjüdischen Schrift, die noch heute bei den Juden in hohem Ansehen steht, von Kindern und Erwachsenen eifrig gelesen und auswendig gelernt wird, auch in den Gebetbüchern der

Juden zu finden ist, also geeignet sein dürfte, als Zeugnis für das zu gelten, was auch noch in der Gegenwart als spezifisch jüdisch anzusprechen ist: den Pirque 'aboth, d. h. den „Sprüchen der Väter". Die katholischen Lehren sind ja allgemeiner bekannt. Es bedarf da nur kurzer Hinweise auf geläufige Dinge. Daß ich von einem kleinen, bestimmt umrissenen Gebiet aus dem weitschichtigen Chaos der jüdischen Literatur meinen Ausgangspunkt nehme, anstatt alle nur irgend erreichbaren Stoffe, die Parallelen zum Katholizismus darstellen, heranzuziehen, hat noch einen besonderen Grund: leider ist noch immer die jüdische Literatur nicht in dem Maße wissenschaftlich bearbeitet, daß sie im vollsten Umfange bequem zugänglich wäre. Irgend ein Thema aus diesem Gebiet erschöpfend zu behandeln, ist vorläufig noch unmöglich. Es bleiben daher nur zwei Möglichkeiten, wenn man vor der Aufgabe steht, jüdische Gedanken wissenschaftlich werten zu müssen: die eine Möglichkeit ist die, daß man alles, was bisher bekannt geworden ist, benutzt. Dabei muß dann die Rücksicht auf Vollständigkeit beiseite gelassen werden. Die andere Möglichkeit ist die, daß man ein kleineres, leicht übersehbares Gebiet erschöpfend und gründlich behandelt. Der Wissenschaft wird sicherlich durch die zweite Art der Behandlung mehr gedient als durch die erste Art.

Um jedoch auch denen zu dienen, denen ein allgemeiner Überblick erwünscht ist, gebe ich zunächst noch eine kurze Übersicht. Ich schließe mich dabei an ein jüngst erschienenes kleines Buch an, das wie wenige geeignet sein dürfte, Interesse und Verständnis für den Talmud zu erwecken, an den „Talmudkatechismus" von E. Bischoff (s. die Anzeige S. 685). Hier ist zum Teil neues, bisher unbekanntes Material dargeboten und das Verhältnis des Judentums zum Katholizismus ausdrücklich behandelt (S. 46 ff.). Wo es mir passend erscheint, füge ich nähere Nachweise und Belege zu dem hinzu, was bei Bischoff zu lesen ist.

3. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien ist auch dem Talmud ganz geläufig. Wo die Religion zu ihrem Verständnis eines eindringenden Studiums bedarf, wo für die Ausübung des Kultus Manipulationen erforderlich sind, die gelernt werden müssen, da wird sich notwendig ein Unterschied zwischen Priestern und Laien ergeben. Was die Rabbinen als Halachah, d. h. als religiöses Gesetz, verkündigen, das gilt ebenso unbedingt, als sei es von Gott selber geboten, ganz ähnlich wie in der katholischen Kirche die Gesetze des Glaubens. Bischoff sagt (l. c. S. 47): „Auch der Rabbi fühlt sich, wie der katholische Priester, als Gottes Stellvertreter und beansprucht als Lehrer gleiche Ehrfurcht mit dem Himmel." Interessant ist, was Bischoff S. 47—48 erwähnt: Wie die Sündhaftigkeit eines katholischen Priesters der Gültigkeit seiner Amtshandlungen keinen Abbruch tut, so sagt auch Rabba († 352 n. Chr.)[1]: „Was bedeutet (das), was geschrieben steht (Cant. Cant. VI, 11): „Zu dem Nußgarten bin ich hinabgegangen, zu schauen die Sträucher am Bach usw." Womit werden (hier) die Jünger der Weisen verglichen?

---

[1]) Chagigah 15 b. Die Erklärung für die Art, wie die einzelnen Abschnitte des Talmud zitiert werden, siehe unter Nr. 4, wo über den Talmud im allgemeinen einige Angaben gemacht sind.

Mit einer Nuß. (Die Rabbinen verstanden das Hohelied allegorisch.) Das will besagen: wie verhält es sich mit einer Nuß? Wenn diese auch mit Schmutz oder Unrat (außen) besudelt ist, so ist doch ihr Inneres nicht verächtlich. So ist es auch bei einem Jünger der Weisen: auch wenn er Sünde getan hat, so ist seine Lehre dennoch nicht verächtlich." Daß die Peinlichkeit, mit der bei Katholiken und Juden der Kultus vollzogen wird, eine weitere Parallele bildet, braucht nicht erst noch besonders bemerkt zu werden.

Die guten Werke spielen, da das System der ganzen Religion auf die Gesetzlichkeit hinausläuft, eine große Rolle im Judentum wie im Katholizismus. Wohltätigkeit, Krankenbesuch, Sabbatfeier, Totenklage und Wallfahrten erwirken Sündenvergebung. Im siebenten Himmel, der Araboth heißt, ist nach Bischoff (l. c. S. 49) der „thesaurus meritorum" oder „bonorum operum". Meines Erachtens läßt sich jedoch die einzige Stelle, die Bischoff hierfür anführt, in diesem Sinne nicht deuten: Chagigah 12b ist gesagt, im siebenten Himmel befinden sich: „Recht und Gericht, Gerechtigkeit, die Schätze des Lebens, die Schätze des Friedens, die Schätze des Segens, die Seelen der Gerechten, die Geister und Seelen derer, die erst noch geschaffen werden sollen, der Tau, durch den Gott die Toten lebendig machen wird." Im siebenten Himmel ist der Thron Gottes. Wie die Rabbinen das meiste, was sie aussagen, aus alttestamentlichen Stellen belegen, so auch die hier aufgeführten Dinge. Die beigefügten Belegstellen bieten zugleich eine Handhabe für die richtige Auffassung. Die Stelle lautet mit den Belegen folgendermaßen: „Recht und Gericht"; denn es steht geschrieben (Ps. 89, 15): „Recht und Gericht ist die Grundfeste deines Thrones"; „Gerechtigkeit"; denn es steht geschrieben (Jes. 59, 17): „Und er legte Gerechtigkeit an wie einen Panzer"; „die Schätze des Lebens"; denn es steht geschrieben (Ps. 36, 10): „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens"; „Die Schätze des Friedens"; denn es steht geschrieben (Jud. 6, 24): „Und er nannte ihn (d. h. den Altar), „Jahve ist Frieden"; „die Schätze des Segens„; denn es steht geschrieben (Ps. 24, 5): „Er wird Segen empfangen von Jahve" 2c. Nach den beigefügten Belegstellen sind die Worte „Schätze des Lebens, des Friedens, des Segens" auf Eigenschaften Gottes zu beziehen, die er den Menschen zugute kommen läßt, nicht auf Eigenschaften der Menschen. Aber abgesehen von dieser Stelle ist bekannt, daß die Verdienste im Judentum eine große Rolle spielen und auch von einem Verdienst der frommen Väter, das den anderen Menschen zugute kommt, wiederholt die Rede ist. (Vgl. Weber, Jüdische Theologie, S. 292.)

Interessant sind die Angaben Bischoffs über Anschauungen der Juden, die dem katholischen Gedanken des Fegefeuers ähneln. „Nach Rosch ha-schanah 17a werden die ‚Mittelmäßigen' in der Hölle unter Schmerzen geläutert." Die Stelle unterscheidet zwischen „vollständig Gerechten", „vollständig Bösen" und den „Mittelmäßigen", d. h. also denen, die weder völlig gerecht noch völlig böse sind. Daß das Verhalten der Lebenden auf die Erlösung der Seelen aus qualvollem Zwischenzustand

einen Einfluß hat, ist eine Meinung, die schon in der apokalyptischen Literatur vertreten ist. (Vgl. z. B. IV. Esra 4, 35 ff.).

Nicht weniger auffällig sind die Parallelen zum Katholizismus, die sich aus den Stellen ergeben, an denen von einer reservatio mentalis geredet wird. Nach Nedarim III, 4 hat man das Recht, „Mördern, Räubern und Zöllnern durch Gelübde zu versichern, daß etwas Hebe ist, wenn es auch keine Hebe ist, daß es königliches Gut ist, wenn es auch kein königliches Gut ist.“ Am bezeichnendsten ist Abodah sarah 28 a, „wo Jochanan einer Frau zuschwört: „Ich will (das Geheimnis) nicht verraten beim Gotte Israels.“ Aber, fährt der Talmudist fort, er dachte: „Ich will es verraten beim Volke Israel“ (Doppelsinn des Wortes „bei“ hier zur Reservation benutzt). „Am folgenden Tage machte er es öffentlich bekannt.“

Das sind nur wenige Stellen. Bischoff ist von Vollständigkeit natürlich weit entfernt. Es ist gegenwärtig noch immer unmöglich, in diesen Dingen erschöpfend und vollständig zu sein. Wenn erst die talmudische Literatur in einer brauchbaren, mit guten Indizes versehenen Übersetzung vorliegt, wird es möglich sein, etwas Vollständiges zu bieten.

4. Da für einen wissenschaftlichen Menschen gelegentliches Anführen zufällig zusammengeraffter Belegstellen etwas sehr Unbefriedigendes hat, lasse ich es bei dem Gesagten bewenden. Der Eindruck wird entstanden sein, daß reichliches und interessantes Material zu der Frage „Judentum und Katholizismus“ im Talmud vorliegt. Ich gehe nun zu etwas Befriedigenderem über, der Behandlung eines kleinen, leicht übersehbaren Gebietes, das reich ist an interessanten Parallelen zu katholischen Anschauungen: dem Mischnahtraktat „Pirque 'aboth“, d. h.: „Sprüche der Väter.“

Da Inhalt und Zusammensetzung des Talmud vielen noch unbekannt ist, schicke ich einige allgemeinere Bemerkungen voraus, die erklären mögen, was unter dem Mischnahtraktat „Pirque 'aboth“ zu verstehen ist.

Seit ca. 400 v. Chr. gibt es bei den Juden Schriftgelehrte. Vor allem das Gesetz, die Thora, war Gegenstand ihrer Forschungen. Die Aufgabe war, das Gesetz anzuwenden auf das Leben, die Konsequenzen der Vorschriften zu ziehen, die im Gesetz vorlagen, und das bunte Leben mit seinen Vorkommnissen unter die einzelnen Gebote der Thora zu zwängen und dadurch zu regeln. Eine Fülle einzelner Bestimmungen entstand. Zirka 200 n. Chr. hat man alle diese Gesetze, soweit sie dem herrschenden Pharisäismus genehm waren, gesammelt zu einem neuen, bald ebenso kanonischen Kodex, wie es die Thora selber war, der sogenannten „Mischnah“, d. h. Wiederholung des Gesetzes (vgl. über alle diese Dinge Bischoff und meinen Vortrag: „Talmud und Theologie“, siehe 1905 S. 38). Diese „Mischnah“ zerfällt in sogenannte „Traktate“, d. h. größere Abschnitte, von denen einer z. B. die Überschrift hat: „Sabbat“. Dieser Traktat enthält die Sabbatgesetze der Rabbinen. Ein anderer Traktat ist betitelt: „Berachoth“, d. h. Segenssprüche. Dieser Traktat enthält allerlei Gebete und Sprüche, die bei besonderen Gelegenheiten zu sprechen

sind. Der Traktat „Sprüche der Väter“ gehört zu diesen Mischnahtraktaten und enthält eine Sammlung von Aussprüchen rabbinischer Autoritäten der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte. — Ehe ich diesen Traktat näher beleuchte, sei noch folgendes beigefügt: Die Mischnah ist im 4., 5. und 6. nachchristlichen Jahrhundert von den Rabbinen ebenso als heiliger Text interpretiert worden wie ursprünglich die Thora, d. h. das Gesetz des Mose. Auch diese Interpretationen sind gesammelt worden und haben den Titel: „Gemara“, d. h. Vervollständigung, erhalten. „Mischnah“ und „Gemara“ zusammen nennt man „Talmud“, d. h. Lehre, Studium. Der Talmud ist also sozusagen ein Kommentarwerk, dessen kommentierter Text die Mischnah ist, dessen Kommentar Gemara genannt wird. Es gibt zwei Talmude: der babylonische und der jerusalemische Talmud. Genaueres über alle diese allgemeineren Dinge siehe bei Bischoff l. c. und in meinem obengenannten Vortrag.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei zum folgenden noch bemerkt: das Folgende ist nicht so zu verstehen, als sei der Katholizismus etwa ein Produkt des Judentums, als sei bei der Entstehung des Katholizismus der Rabbinismus beteiligt gewesen. Es handelt sich vielmehr um voneinander wesentlich unabhängige, gleichartige Bewegungen, die von ähnlichen Prinzipien ausgehend sich ähnlich ausgestaltet haben. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht doch hin und wieder die Kirchenväter, auch die Kirchenväter der ältesten Zeit, allerlei von Juden gelernt und von jüdischen Gedanken und Lehren in sich aufgenommen hätten, oder daß nicht die christliche Scholastik des Mittelalters und die jüdische, rabbinische Scholastik mannigfache Berührungen auch rein historischer Art aufzuweisen hätten. Sobald die rabbinische Literatur der älteren Zeit zugänglich gemacht sein wird, wird es möglich sein, die direkte Beeinflussung katholischer Gedanken durch jüdische systematisch und erschöpfend nachzuweisen. Über das Thema: „Judentum und Scholastik“, vgl. Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur, Bd. 2, S. 635 ff. (Berlin, Oppenheim, 1886).

Eine zunächst rein äußerlich scheinende Eigentümlichkeit hat der Traktat „Sprüche der Väter“, wie die jüdische Literatur der älteren Zeit überhaupt, mit dem Katholizismus gemeinsam: das Vorherrschen der Zahl, d. h. *zahlenmäßiger Einteilungen* und der *Aufzählung* von allerlei oft nur lose zusammenhängenden Dingen. Der Katholizismus zählt die 7 Todsünden auf, die 5 freudenreichen Geheimnisse, die 3 göttlichen Tugenden, die 7 Sakramente, die verschiedenen Arten von „Gnaden“ 2c. Dieselben heiligen Zahlen: 7, 5, 3, auch 4, 10, 70 2c. kehren im Judentum wieder. Der Traktat „Sprüche der Väter“ weist in dem letzten, fünften Kapitel eine ganze Menge derartiger Aufzählungen auf: mit 10 Aussprüchen ist die Welt geschaffen worden, 10 Prüfungen hatte Abraham zu bestehen, 10 Wunder geschahen den Vätern zur Zeit des zweiten Tempels, 7 Arten von Strafen kommen in die Welt wegen 7 verschiedener Klassen von Übertretungen, 4 Sinnesarten gibt es unter den Menschen, 4 Arten des Almosengebens lassen sich nennen 2c. Derartige Einteilungen scheinen zunächst etwas rein Äußerliches zu sein, eine zufällige Gleichartigkeit zwischen Judentum und Katholizismus. Sieht man

aber genauer zu, so ist deutlich: das gerade ist das Wesen des Katholizismus wie des Judentums, daß beide, anstatt große, allgemeine Gesichtspunkte und umfassende Prinzipien aufzustellen, den Menschen an das Einzelne weisen und kasuistisch die Möglichkeiten ausklügeln, die der Fromme zu bedenken hat. Es wird dadurch die Religion mehr eine Sache des Gedächtnisses als des selbständigen sittlichen oder religiösen Urteils.

Eine weitere Äußerlichkeit, die das Wesen beider Religionsformen charakterisiert, ist folgende: der beiderseitige Gedanke der Tradition und die Sitte des Schriftbeweises. Daß die Kirche den Schriftbeweis vom Judentum geerbt hat, ist historische Tatsache. Beiderseits bildet ein heiliges Buch als Kanon die Grundlage der Gedankenbildung. So sind zu einer großen Anzahl der Aussprüche der Rabbinen in dem Traktat „Sprüche der Väter“ die biblischen Belegstellen beigefügt, die sozusagen die Gedanken des betreffenden Rabbis erst legitimieren.

Mit dem Gedanken einer legitimen Traditionskette beginnt der Traktat „Sprüche der Väter“; denn der Anfang des Traktats lautet: „Moses hat die Thora auf dem Sinai empfangen und sie dem Josua überliefert, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten haben sie den Männern der großen Synagogen überliefert.“ Es werden dann mehrere Paare berühmter Schriftgelehrten genannt, die die Traditionskette weiterführen. Bekannt ist ja, daß die Aussprüche der Rabbinen im Talmud, sowohl in der Mischnah als in der Gemara, ebenso in der sonstigen jüdischen Literatur der ersten Jahrhunderte nach Möglichkeit mit der Angabe des Autors versehen sind, oft auch mit der Angabe von 2, 3, auch mehr Traditionsgliedern. Ein großer Teil der Diskussionen in der Gemara dreht sich darum, die Meinungen der späteren Rabbinen mit denen der früheren auseinanderzusetzen und auf Aussprüche der früheren Rabbinen zurückzuführen. Streng werden die Rabbinen der Mischnahzeit, d. h. der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, von denen des 3., 4. und 5. Jahrhunderts unterschieden. Jene heißen die Tannaiten, d. h. Überlieferer, diese die Amoräer, d. h. diejenigen, die „sagen“, die Aussprüche zwar weitergeben, aber ohne dabei autoritative Geltung beanspruchen zu können. Quellenscheidung im Talmud durchzuführen ist also verhältnismäßig leicht. (Vgl. über diese Dinge meinen Vortrag: „Talmud und Theologie“).

Gehe ich nach diesen mehr äußerlichen, formalen Parallelen zu den Sachparallelen über, so fällt zunächst ins Auge: wie im Katholizismus die nova lex, die lex Christi, eine große Rolle spielt und die Gebote der Kirche, das, was sie fortwährend zu gebieten oder zu verbieten hat, im Vordergrunde stehen, so ist das auch ähnlich im Judentum der Fall. Die Thora des Mose ist A und O alles Sinnens und Denkens. Die Halacha, d. h. das, wonach, resp. wie man wandeln, d. h. sich in der Praxis des Lebens den Vorschriften der Religion gemäß verhalten soll, erscheint als das Wichtigste von allem. Katholizismus und Judentum sind eben Erscheinungsformen des religiösen und ethischen Nomismus und daher innig miteinander verwandt. Reglementieren bis ins Einzelne, das ist der oberste Grundsatz. Gesetz, ein peinlich ausgeführter Kultus

und das Heer der guten Werke, die im einzelnen vorgeschrieben werden: das ist das Wichtigste sowohl im Katholizismus als im Judentum. Sehr bezeichnend ist daher der Ausspruch Simons des Gerechten (ca. 300 n. Chr.): „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Thora, auf dem Gottesdienst und auf der Liebeserweisung.“ Unter dem „Gottesdienst“ ist der Kultus im Tempel zu verstehen, unter „Liebeserweisung“ die guten Werke.

Besonders deutlich äußert sich die Eigenart einer Religion darin, in welchem Sinne sie von einem Weltgericht und von dem Maßstabe redet, den Gott an das Leben der Menschen anlegt. Hier müssen sich ja die letzten und höchsten Werte einer Religion offenbaren.

Ich gehe aus von der Stelle „Sprüche der Väter“, Kap. IV, 11: „R. Eliezer, Sohn Jakobs (um 140 n. Chr.) sagt: Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher. Buße und gute Werke sind wie ein Schild vor dem Strafgericht.“ Das einzelne Gebot, die einzelne Sünde, die einzelnen Werke, das ist das, was gewissermaßen summiert und abgewogen wird. Die Lehre bleibt dabei notwendig am mehr Äußerlichen haften. In das Innerliche führt die Forderung der Buße, die gleichsam den trotz der guten Werke noch verbleibenden Rest tilgt. Auf der anderen Seite gibt es bei einer derartigen vereinzelnden und veräußerlichenden Art der Betrachtung auch Mehrleistungen, Verdienste, und man rechnet die Verdienste anderen noch mit an. So heißt es z. B. „Sprüche der Väter“, Kap. V, 18: „Moses war gerecht“ und führte viele zur Gerechtigkeit. So wird das Verdienst der vielen ihm angerechnet.“ Mit dem Gedanken des Verdienstes hängt der Lohngedanke eng zusammen. Interessant ist, daß am Anfang des Traktats „Sprüche der Väter“ sich ein Ausspruch findet, der gegen den Lohngedanken polemisiert. Antigonos aus Socho, der vor Christus lebte, sagt: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in der Absicht, Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne die Absicht, Lohn zu empfangen. und es sei Gottesfurcht über euch.“ Der Spruch setzt voraus, daß der Lohngedanke bereits zur Zeit dieses Antigonos eine große Rolle spielte, Daß das abgesehen von diesem Ausspruch des Antigonos auch im Traktat „Sprüche der Väter“ der Fall ist, zeigen folgende Stellen: Kap. II, 2: „Alle, die für die Gemeinde tätig sind, sollen sich für sie im Namen Gottes bemühen; denn das Verdienst ihrer Väter steht ihnen bei, und ihre Frömmigkeit besteht auf ewig. Euch aber werde ich reichen Lohn anrechnen, als hättet ihr es getan.“ Kap. II, 15: R. Tarphon (ca. 90 n. Chr.) sagt: „Der Tag ist kurz und die Arbeit groß; die Arbeiter sind faul, und der Lohn ist viel, und der Hausherr drängt.“ Der Spruch führt lauter Gründe an, die den Menschen zu großem Eifer im Dienste Gottes anspornen wollen. Zu diesen Gründen gehört auch die Größe des Lohnes. Kap. III, 2 heißt es: „Woher (d. h. aus welcher Schriftstelle) entnehme ich, daß selbst einem (nicht nur 2, 3 oder mehr), der sitzt und sich mit der Thora beschäftigt, der Heilige — gepriesen sei er — Lohn bestimmt?“ Daß jedes einzelne gute Werk sozusagen in dem himmlischen Kontobuch angeschrieben wird, besagt Kap. IV, 2: Ben Assai (ca. 100 n. Chr.) sagt: „Eile zu einer noch so geringen Gebotsübung

(d. h. Ausübung eines einzelnen, bestimmten, wenn auch noch so geringfügigen, Gebotes) und fliehe vor der Übertretung; denn eine Gebotsübung zieht eine andere nach sich und eine Übetretung eine andere Übertretung; denn der Lohn einer Gebotsübung ist (wiederum Gelegenheit für) eine Gebotsübung, und der Lohn einer Übertretung ist eine Übertretung." Vgl. noch Kap. IV, 10. Besonders charakteristisch für die Summierung und Addierung der Einzellöhne zu einem reichen, großen Lohn, also bezeichnend für die Äußerlichkeit der Betrachtungsweise ist Kap. V, 2: „10 Geschlechter sind von Noah bis Abraham, um kundzutun, wie viel Langmut vor ihm (d. h. vor Gott) waltet; denn alle Geschlechter erzürnten ihn (d. h. Gott) fortwährend, bis unser Vater Abraham kam und den für alle bestimmten Lohn übernahm." Der ganze Traktat „Sprüche der Väter" schließt sogar mit dem Gedanken des Lohnes; das zeigt am deutlichsten, welche Bedeutung diesem Lohngedanken beigemessen worden ist. Kap. V, 23 heißt es: Ben He He (wahrscheinlich ein Schüler Hillels) sagt: „Je nach der Mühe der Lohn".

Daß im Katholizismus der Lohngedanke ebenso vorherrschend ist wie im Judentum, ist bekannt. Ebenso ist klar, daß der Lohngedanke auch im Katholizismus auf das einzelne bezogen wird. Das wird dadurch nicht als falsch erwiesen, daß der Katholizismus die gratia praeveniens und cooperans hervorhebt, wovon im Judentum keine Rede ist.

Die Demut, welche Gott gegenüber keinen Anspruch auf Lohn macht, und die Güte Gottes den Sünden der Menschen gegenüber werden auch im Judentum nicht ganz verschwiegen, aber das Zentrale ist dort: Lohn und Verdienst. Kap. III, 16 im Traktat „Sprüche der Väter" sagt R. Akiba: „In Güte wird die Welt gerichtet und alles nach der Mehrheit der Tat". Hier steht beides nebeneinander: die Güte Gottes und die die Zahl der bösen Werke überwiegende Zahl der guten Werke. Eine derartige Nebeneinanderstellung ist bei tiefer Fassung des Begriffes „guter Werke", da, wo es sich lediglich um die Gesinnung des Menschen handelt Gott gegenüber, also um seinen Glauben und um die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, welche bona opera ohne die fides unmöglich macht, undenkbar. Nur da, wo der Lohngedanke auf die tiefste Gesinnungsrichtung und Gesamtrichtung des Menschen Gott gegenüber bezogen wird, nur da, wo Lohn und Verdienst die Anerkennung von seiten Gottes bedeutet, die er dem Menschen zuteil werden läßt, der sich Gott erschlossen und ihm in Demut und Selbsterkenntnis hingegeben hat, nur da ist Veräußerlichung der Religion und Mechanisierung der Religion ausgeschlossen.

Zum Schluß sei dreierlei noch besonders betont:

a. In vollem Umfang wird das Thema „Judentum und Katholizismus" erst behandelt werden können, wenn die klassischen Urkunden des Judentums bequem zugänglich gemacht, d. h. wissenschaftlich bearbeitet sein werden.

b. Wenn das Wesen des Judentums und des Katholizismus als Gesetzlichkeit bezeichnet worden ist, so ist damit nicht gesagt, daß nicht sowohl im Judentum als im Katholizismus wahre, echte Frömmigkeit zu finden ist, die nichts mit Gesetzlichkeit, Veräußerlichung und Mechanisierung der Religion zu tun hat.

c. Soweit Judentum und Katholizismus gesetzlich sind und das Gesetz in gesetzlicher Weise zur obersten Norm machen, sind sie einer freien, selbständigen Entwicklung der Menschheit hinderlich und der Kultur und Religion feindlich. Nur die Frömmigkeit, die klar ist im Glauben an Gott den Vater und in dem Vertrauen und der Liebe zu ihm, und die ebenso klar ist in der Liebe zu den Menschen, aber im einzelnen Freiheit läßt und nicht schablonisiert und reglementiert, sondern, wie Jesus selber, dem Innersten des Geistes und der Gesinnung es zutraut, daß es sich seine Formen von selber bildet, nur eine solche Frömmigkeit vermag, klar und fest und doch weitherzig und förderlich der Entwicklung der Menschheit zu dienen, einer Kultur, die auf der Arbeit freier und in Gott und der Liebe zum Nächsten gebundener Persönlichkeiten ruht. Solche Frömmigkeit ist der Tod des Judentums und der Tod des Katholizismus. Wo aber das Judentum stirbt und der Katholizismus stirbt, da lebt der Protestantismus, da lebt Luther, Paulus und Christus.

Das Prinzip des Christentums.

Zur Erwiderung auf D. Dorner, „Noch einmal: Das Charakteristische der christlichen Religion.“ (Studierstube 1905 S. 332—341):

Von Pastor Kuhnke in Petershain N.-L.

Was ist ein Prinzip? Diese Frage legt mir D. Dorner vor (S. 336). Zunächst der Anfang einer Bewegung. Aber nicht jeder Bewegung. Ein Stoß, der eine nur äußerlich oder mechanisch verbundene Masse bewegt, ist kein Prinzip. Ein Prinzip ist neben dem Bewegenden ein Schöpferisches, ein Gestaltendes, dadurch ein positiv Neues hervorgebracht wird. In diesem Neuen wirkt das Prinzip am Anfang so wie am Ende, in der Peripherie und im Mittelpunkt. Prinzip und Organismus entsprechen sich als Begriffe. Prinzip ist ein Formalbegriff, der materiell etwas anderes ist, sobald es sich um einen anderen Organismus handelt. D. Dorner wirft mir vor, daß ich Prinzip und Idee miteinander verwechselt hätte. „K. vermag beides nicht zu unterscheiden“ (S. 336). Im vorliegenden Fall durfte ich aber bald Idee, bald Prinzip sagen, weil Dorners Christentum wesentlich Idealgröße ist, wo die Stelle eines Prinzips eben von einer Idee eingenommen wird. Je nachdem der Organismus ein anderer ist, ist das Prinzip auch ein anderes, beim Pflanzenorganismus eine spezifische Pflanzenform, beim Gesellschaftsorganismus eine Gesellschaftsform, beim Gedankensystem eine bestimmte Gedankenform. Dorner bringt den Begriff Prinzip in viel zu ausschließliche Verbindung mit dem Begriff Persönlichkeit. Letztere ist ihm Form. Das Prinzip ist nach ihm Inhalt der Persönlichkeit (S. 339). Eine Geistesmitteilung, die persönlich angeeignet werden kann, „das nennt die neuere Wissenschaft Prinzip“ (S. 340). Ich kann das letztere nicht anerkennen, daß man nur eine Geistesmitteilung ein Prinzip nennen dürfte.

Hat nun das Christentum ein Prinzip? — Diese Frage beschäftigt uns hier. Sehen wir auf das Wort „Christentum“ selbst, so lassen sich begründete Bedenken gegen diese Annahme vorbringen. Das Wort Christentum läßt einen Massenbegriff vermuten, wie auch andere Worte auf -tum, z. B. „Altertum“,

„Fürstentum", „Reichtum". Mit diesen Worten ist zunächst eine Vielheit von Teilen und Erscheinungen bezeichnet, ohne daß damit eine prinzipielle einheitliche Bindung derselben ausgesagt wäre. Auf eine gleiche Vorstellung wird man geführt, wenn D. Dorner wiederholt mit absichtlicher Beschränkung die Wirkung des historischen Jesus ein „Anregen" nennt (S. 387 u. a.). Da ist erst die Menschheitsmasse. Die erhält von Christus einen Stoß, der sich durch die Jahrhunderte fortpflanzt, und das Ergebnis wäre das gegenwärtige Christentum. Jedenfalls räumt Dorner der Persönlichkeit Christi keine prinzipielle Stellung ein in der Vielheit anderer Persönlichkeiten. Christus ist ihm nur einer, aber nicht der Eine. Wäre Jesus die absolute Persönlichkeit, so „wären wir Christi Sklaven" (S. 338). Christo würde dann eine Stellung „à la Nietzsche" beigelegt, „denen gegenüber die andern Nullen oder Sklaven sind" (S. 341). Christus will nach Dorner selbst nicht solche Stellung für sich. „Christus sagt: ihr seid nicht Sklaven, sondern Freunde" (S. 338). (NB. Dieser Einwand ist dem Johannesevangelium entnommen, also doch wohl nach der Gesamtauffassung des Johannes zu verstehen). Also Christus ruft eine Geisterbewegung hervor. Andere lassen sich von ihm „anregen". Diesen andern wird aber die vollkommene Autonomie und Freiheit Jesu gegenüber gewahrt (S. 337). Das wäre das Bild des Christentums, das wir auf diesem Wege gewinnen würden. Die Anregung ist ergangen. Den einen trifft sie so, den andern so. Das ist die individuelle und temporelle Differenzierung, auf welche Dorner Gewicht legt (S. 334).

Sehen wir, wie weit wir damit kommen! Wir prüfen zunächst die historische Gesamterscheinung des Christentums und fragen: Läßt sich mit jenen Voraussetzungen hier ein Prinzip entdecken? Dorner behauptet es. „In der Religion (soll wohl heißen: christlichen Religion) ist das höchste Prinzip eben die Gottmenschheit" (S. 336). Wenn man nun nicht an die Gottmenschheit als an irgend eine bestimmte Tatsache z. B. in der Person Christi denken will — und das will Dorner doch wohl nicht — so muß man doch dies eine Idee nennen. Also eine Idee wäre ein Prinzip in einem Gebiet, dessen Teile Persönlichkeiten sind. Das ist hier der logische Fehler. Wäre das Christumtum nur eine Weltanschauung oder ein Gedankensystem, dann könnte eine Idee Prinzip hier sein. Nun ist aber das Christentum eine reale Erscheinung der Weltgeschichte, die durch Persönlichkeiten repräsentiert wird. Und solch eine Vielheit christlicher Persönlichkeiten wird nicht prinzipiell geeint, indem man sie unter einen Hut irgend einer Idee bringt. Hier muß gesagt werden, daß dies Prinzip von vorne herein ausgeschlossen ist wegen des Artunterschiedes zwischen Prinzip (Idee) und Organismus (Persönlichkeiten).

Wir nehmen das Christentum Dorners, wie es sich uns darstellt in der Einzelpersönlichkeit. Finden wir hier ein Prinzipielles? Hier bietet sich solches auf den ersten Blick, denn jede Persönlichkeit ist an sich ein Prinzipielles. „Es gibt keine prinziplose, religiössittliche Persönlichkeit" (S. 339). Es gibt keine Persönlichkeit ohne Prinzip. Wo nun eine Persönlichkeit von Jesu „angeregt" ist, da ist Christentum vorhanden. Dies erscheint an einer Persönlichkeit, d. h. an einem Prinzipiellen, und ist damit selbst als prinzipiell geartet erwiesen. Das Christentum hat eben die Art der Persönlichkeit angenommen, an der es zur Erscheinung gekommen ist. Seit Harnacks berühmtem Buch ist vieles über „das Wesen des Christentums" geschrieben worden. Wem hätte sich nicht beim Lesen die Empfindung aufgedrängt, daß die Verfasser eigentlich hätten schreiben müssen: „Das Wesen meines Christentums!" Cremer trägt dem Rechnung, indem er in seinem Buche zunächst eine Darlegung voranschickt mit der Überschrift: „Welches Christentum?" Und da zeichnet er die Grundlinien seines Christentums. Durch

die Vereinigung mit einer Persönlichkeit ist das Christentum eo ipso prinzipiell geworden. Dorner sagt: „Das christliche Prinzip ist eben die mit Gottes Geist erfüllte Persönlichkeit" (S. 336). — Und damit ist wieder ein logischer Fehler aufgedeckt.

Das Prinzip gehört hier zur Persönlichkeit und nicht zum Christentum. „Jeder hat einen natürlichen Mittelpunkt" (S. 336). Das soll doch wohl heißen: jede Persönlichkeit hat ihren prinzipiellen Einheitspunkt. Wenn man nun aber an das Christentum denkt, so gilt doch, was Dorner gegen mich anführt: „Prinzip kann es nur eines geben" (S. 338). Also auch bei der Untersuchung der christlichen Einzelperson würde das Christentum selbst ohne Prinzip bleiben, weil das Prinzip hier zur Persönlichkeit und nicht zum Christentum zu rechnen wäre.

Das wäre also das Ergebnis auf diesem Grunde von Voraussetzungen: Prinzip und Christentum gehen nicht in eine Synthese zusammen. Bei der Gesamterscheinung des Christentums ist es eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wenn man von einer Idee als dem Prinzip reden will, beim Einzelchristentum gehört das Prinzip zur Persönlichkeit und nicht zum Christentum.

Suchen wir auf einem andern Wege der Wahrheit näher zu kommen. Das Christentum, was wir in der Geschichte wahrnehmen, ist nicht nur ein Gedankensystem oder eine Weltanschauung, sondern eine Erscheinung, die durch besonders geartete Persönlichkeiten repräsentiert wird. Die klassischen Vertreter dieser christlichen Persönlichkeiten sagen von ihrer besonderen Art nun gerade das Gegenteil aus von dem, was Dorner behauptet: „Im Christentum ist die Offenbarung nur die Mitteilung dessen, was an sich der religiösen Anlage entspricht." Alle jene Menschen sind christliche Persönlichkeiten geworden nicht auf dem Wege der Entwicklung, sondern infolge eines inneren Bruches. Sie sind auf einen andern Baum, d. h. auf ein anderes Lebensprinzip aufgepfropft. Gal. 2, 20: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Auch bei Augustin ist die Gnade nichts Unpersönliches. Luthern ist Christus zu mächtig geworden. Dorner verwechselt Religiosität und Religion. Jenes ist persönliche Anlage. Diese ist ein positiv Gegebenes, welches Prinzip neuen Lebens in dem davon ergriffenen Menschen wird. Dorner polemisiert gegen mich: „Nicht was wahr ist, sondern wer etwas gesagt und im Leben dargestellt hat, ist für K. das Wichtige." Allerdings, hier ist zuerst festzustellen, wer dies und das gesagt hat, ob es das Selbstzeugnis eines ist, der im neuen Leben steht oder nicht. Nur der ist ein klassischer Zeuge der christlichen Wahrheit, der das neue Leben hat. Und die bezeugen, wie ich oben gesagt: Nicht Entwickelung, sondern neue Geburt. Und hier liegt dann allerdings das Prinzip nicht in dem individuell Persönlichen, sondern in dem christlich Persönlichen. Und Christus heißt hier das Prinzip.

Nun bleibt noch das christliche Gesamtleben d. h. die Gesamtheit derer, welche mit Grund christliche Persönlichkeiten genannt werden dürfen. Läßt sich auch hier die Synthese: „Christentum und Prinzip" vollziehen? In dem Wort „Christentum" ist zunächst die Vielheit, nicht aber die Einheit bezeichnet. Das würde jedoch nichts schaden, wenn in der Sache selbst die organische Einheit offenbar wäre. Nun ist so viel ohne weiteres klar, daß gesundes christliches Leben nie in der Vereinzelung verharrt, sondern in sich selbst den Trieb und Drang zur Gemeinschaft trägt. Es muß in dem Christentum also etwas zur Einheit Führendes vorhanden sein. Nur fragt es sich, wie die Einheit zustande kommt.

Abzuweisen ist von vorne herein der Weg, daß zuerst die einzelnen christlichen Persönlichkeiten da sind, und diese schließen sich, indem jeder etwas von

seinem Individuellen preisgibt oder beiseite stellt, zu Gemeinden und aufsteigend zu größeren Verbänden zusammen. Wäre weiter keine Einheit denkbar, dann müßten wir sagen, daß damit das *Fehlen* eines Prinzips für diese Gesamtheit bestätigt würde. Diese Einheit wäre nur eine äußere, mechanische. Sie wäre im Grunde auch wertlos, weil zu teuer erkauft, nämlich durch teilweise Opfer an der viel wertvolleren prinzipiellen persönlichen Einheit. Durch Schaffung *dieser* Gesamteinheit würde die persönliche Einheit beschränkt oder zerstört. Bei einer prinzipiellen Einheit ist *erst die Einheit*, dann die Vielheit da. Deshalb ist eine Einheit, welche erst *aus der Vielheit gebildet* werden muß, gerade das Gegenteil einer *prinzipiellen* Einheit, eines Organismus. Läßt sich aber bei dem Christentum als Gesamterscheinung nun nicht die *prinzipielle* Einheit nachweisen? —

Diese Frage ist mit „Ja" zu beantworten. Zunächst müssen wir uns jedoch frei machen von dem Wort „Christentum". Dies Wort hat eine interessante Geschichte. M. E. ist es erst seit zirka hundert Jahren zu besonderem Ansehen gelangt unter dem Einfluß des Rationalismus. Was an diesem Wort ist, ist neuerdings hell ins Licht gestellt durch das Stichwort: „*Einiges* Christentum." Es wird mit Christentum *allerlei* Gutes und Bewährtes bezeichnet, das auf Christum, den großen Lehrer und Stifter zurückgeführt wird. Es kann sich bei diesem Wort jeder vollkommen eklektisch verhalten und doch mit Bewußtsein sagen: „Ich habe Christentum." Es ist eben eine größere oder geringere *Masse* von Lehren, Anschauungen, Grundsätzen, die auf Christum zurückgeführt werden können. So etwas hat Christus nicht gewollt noch geboten. In der Bibel wird man vergeblich einen Sammelbegriff für die Gemeinschaft oder Gabe des Heils suchen, der so blaß und allgemein wäre wie dieser. Was finden wir in der Schrift das etwa dasselbe Gebiet umfaßt wie das, was wir mit dem Worte „Christentum" umgrenzen?

Im Neuen Testament kommen drei Begriffe in Frage: 1) *βασιλεία του θεου (των οὐρανῶν)* bei den Synoptikern, 2) *ζωὴ αἰώνιος* bei Johannes, 3) *ἐκκλησία* hauptsächlich bei Paulus. Alle drei bezeichnen wesentlich dieselbe Sache, nur von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus angesehen. *βασ. τ. θ.* nimmt den Standort bei Gott in der Ewigkeit, *ζ. αἰ.* bei dem Einzelmenschen in der neuen Geburt, *ἐκκλησία* bei der Gemeinschaft des neuen Lebens. Als eine Fortentwickelung dieses Begriffs dürfen wir den Begriff „Kirche" sehen. Die entsprechende Disziplin, welche den Gegenstand durch die Zeiten hindurch verfolgt, heißt *Kirchen*geschichte, nicht etwa Christentumsgeschichte.

Das wird von vorneherein einleuchten, daß alle diese Begriffe, *βασ. τ. θ.*, *ζωὴ αἰώνιος*, *ἐκκλησία*, Kirche eine *prinzipiell* geartete Sache bezeichnen. Sie behaupten alle von ihrem Objekt einen organischen Einheitspunkt. Der mir gestattete Raum läßt mich nur auf eins dieser Worte exempli causa eingehen. Ich wähle den Begriff *ἐκκλησία*. Der Begriff hat seine Wurzeln im Alten Testament. Die LXX übersetzen so nie עדה, und קהל nur, wenn damit die Gemeinde bezeichnet ist, deren Verhältnis zu Gott noch besteht Ist dies Verhältnis gestört, so daß die israelitische Volksgemeinde nicht mehr das ist, was sie sein sollte, so wird קהל mit *συναγωγή* übersetzt, so Num. 20, 10; Ps. 40, 11; Jer. 44, 15 u. a. *ἐκκλησία* ist bei LXX ein Organisches, dessen lebendiger Mittelpunkt (Prinzip) Gott ist. Bei den Synoptikern tritt das Wort Matth. 16 und 18 auf. Der Begriff des innerlich Einheitlichen ist hier klar dargetan dadurch, daß alle Rücksicht auf den Umfang unterlassen ist. Matth. 16 ist die Gesamtheit der Jünger Jesu *ἐκκλησία* genannt, Matth. 18 sind aber auch zwei und drei genug, welche eine *ἐκκλησία* konstituieren. Bei Paulus nun gar bezeichnet dasselbe Wort: die Hausgemeine, die Lokalgemeine, die gesamte Christen-

heit. Die Rücksicht auf den Umfang ist hier ganz preisgegeben. Nur **daß** die innere Einheit der ἐκκλησία betont werde. Wo wir also diesem **Worte** begegnen, bei den LXX, bei den Synoptikern oder auch bei Paulus — das Charakteristikum der inneren organischen Einheit ist das erste, was dadurch festgestellt wird — im Gegensatz zu dem Wort „Christentum", welches zuerst eine Vielheit bedeutet. Und daß βασιλεία τ. θεου, welches auf einen βασιλεύς hinweist, daß ζωὴ αἰώνιος, daß κυριακή (κύριος) etwas Einheitliches sind, wer will das leugnen?

Also das Christentum in seiner Gesamtheit etwas Prinzipielles, Einheitliches. Das ist nun kein Zweifel mehr. Und welches ist nun dies Prinzip selbst? — Matth. 16 will Christus seine Gemeinde bauen. Matth. 18 handelt es sich um das Zusammensein im Namen Christi. Act 2, 47 fügt der Herr zur Gemeinde hinzu. Soll ich noch die vielen Stellen bei Paulus anführen, wo Christus in eine prinzipielle Stellung nicht nur zur Einzelperson, sondern zur Gesamtheit seiner Gläubigen in der ἐκκλησία gebracht wird? — Wer ist das Prinzip neuen Lebens (ζωὴ αἰώνιος)? ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Joh. 1, 4. Durch wen ist das Reich Gottes nahe herbeigekommen? Matth. 3, 2. Doch nur durch den, in dem auch alle Weissagungen der Propheten erfüllt wurden, Matth. 5, 17. — Das Christentum in seiner Totalität hat ein Prinzip, und das heißt wiederum Christus — ebenso wie das Prinzip des neuen Lebens, welches der einzelne Mensch führt in der Gnade.

Dorner sagt nun angesichts dieses Resultats: „Das ist die vorgefaßte Meinung. Der gegenüber kommt nichts anderes in Betracht, als ob nicht eine unendliche Fülle von Fragen sich auftäten bei einer Erscheinung wie das Christentum, als ob mit einem **Namen** etwas gesagt wäre, wenn man nicht eben sagt, was dieser Namen bedeutet." Dieser Mangel meines Standpunkts dürfte aber bei allen wissenschaftlichen Arbeiten vorhanden sein. Jedes wissenschaftliche Erkennen trachtet so schnell wie möglich von den Einzelheiten fort zu kommen zu dem gemeinsamen Grunde, der hinter den vielen Erscheinungen liegt. Und da wird man denn schließlich, wenn man weiterdringt immer zu dem dahinter Liegenden, an eine Stelle kommen, wo man weiter nichts kann als ein Zeichen, einen Namen, ein X setzen. Und das weitere wissenschaftliche Bemühen beschränkt sich dann darauf, dieses letzte Erreichbare, das X in der Erscheinung hier und dort wirkend nachzuweisen. Würde Dorner, wenn ein Mediziner einen Krankheitserreger endeckt hat und ihn nun mit irgend einem Namen bezeichnet, auch sagen: „Als ob mit einem Namen etwas gesagt wäre!" — Es ist viel erreicht, wenn man ein Prinzip als vorhanden feststellen kann. Die letzten Gründe unseres Erkennens werden wir immer nur feststellen, aber nicht verstehen können. —

Ich weiß nicht, ob mir Dorner auch jetzt noch entgegenhalten wird, daß ich ihn mißverstanden habe. Hart ist jedenfalls die Begründung, die er für mein Mißverstehen angibt: „Auch richtig zu lesen und zu verstehen ist eine Kunst, die gelernt sein will. Das mag ihn noch entschuldigen." Ich lese in diesen Worten den Vorwurf, daß ich leichtfertig Behauptungen aufgestellt habe, welche Leichtfertigkeit nur dadurch gemildert wird, daß mir die erforderliche Fähigkeit fehlt, Dorners Gedanken nachzudenken. Ich möchte dem gegenüber daran erinnern, daß ein Verstehen und Zusammengehen in den höchsten Fragen unseres Glaubens weniger Sache des Intellekts, als Sache der ganzen Persönlichkeit ist. Hier spricht der Intellekt so wenig das letzte Wort, daß Jesus ein Wort sprechen konnte wie Matth. 11, 25. Ich schließen mit dem Wunsche, daß wir beide uns zusammenfinden möchten auf dem Grunde, der allein ein gegenseitiges Verstehen in diesen Fragen ermöglicht; und der steht 1 Kor. 3, 11.[1])

[1]) Hiermit schließt die Diskussion.

Wider Steinmeyer.

Von Pfarrer Werner in Werbig bei Görzke (Prov. Sachsen).

Reyländer empfiehlt uns im Septemberheft die Predigtweise Steinmeyers. Dieser Empfehlung sucht er Nachdruck zu geben, indem er gegen die gegenwärtige Predigtweise schwere Vorwürfe erhebt. Prüfen wir diese Vorwürfe, ob sie berechtigt sind, und Steinmeyers Predigtweise, ob sie uns tauglich erscheint.

Unter der gegenwärtigen Predigtweise versteht Reyländer die Art, einen mehr oder minder langen Text in mehrere Teile zu teilen, bei jedem Teil mit einer kurzen exegetischen Erklärung des Textes zu beginnen und mit der „sogenannten" Anwendung zu schließen.

Gegen diese Methode erhebt er drei Vorwürfe.

1. „Sie ist nicht imstande, die Aufmerksamkeit und das Interesse des Hörers auch nur im geringsten zu erregen."

Dieser Vorwurf ist als allgemeines Geschmacksurteil weder zu beweisen noch zu widerlegen, ich beschränke mich deshalb darauf, ihm entgegenzuhalten, daß ich nicht eine, sondern viele Predigten nach der verurteilten Methode gehört habe, die meine Aufmerksamkeit und mein Interesse aufs höchste erregten.

Reyländer spezialisiert nun seinen Vorwurf und kritisiert zunächst die übliche Fassung des Themas an einer Reihe von Beispielen. Daß die von ihm angeführten Themata besonders glücklich formuliert seien, kann ich nicht eben behaupten, aber daran hat doch nicht die „gewöhnliche" Methode schuld, sowenig Steinmeyers Methode, auch wenn er sie selber handhabt, vor der Aufstellung von Thematen bewahrt, die nicht auf jedermann Eindruck zu machen imstande sein dürften, z. B. wenn er auf Grund von Joh. 19, 23—24 formuliert: „Die Verteilung der Kleider Jesu in ihrem Zusammenhange mit seiner Passion", oder auf Grund von 1 Kön. 17, 17—24: „Der Beitrag, welchen uns unsre Erzählung zu der rechten Betrachtungsweise irdischer Trübsale liefert", oder auf Grund von Matth. 22, 15—22: „Der christliche Grundsatz ‚jedem das Seine' als der rechte Lehrer des Weges Gottes betrachtet" — alles Themata, die ich fast aufs Geratewohl einer kleinen Sammlung von nur 13 Predigten Steinmeyers entnommen habe. Übrigens: man soll doch den Wert einer guten Themaformulierung nicht überschätzen. Die Hauptsache bleibt doch, daß das Thema die Textwahrheit zum Ausdruck bringe. Auch das interessanteste Thema verbürgt noch keine interessante Predigt, und diese ist möglich, wie auch das Thema gefaßt sein mag.

Einen weiteren Grund dafür, daß die „gewöhnliche" Predigt außerstande sei, irgendwelche Aufmerksamkeit zu erregen, findet Reyländer in dem „wunderlichen" Wechsel von Exegese und Anwendung. Ihm erscheint also als wunderlich, was unzählige Prediger vor ihm und mit ihm für ganz in der Ordnung, einzig vernünftig und angemessen hielten und halten. Wer die neuere Predigtliteratur kennt, der weiß, daß man vor Exegese in der Predigt nicht gerade zu warnen braucht. Wenn aber diese bei jedem neuen Teil auf ihren Text wieder zurückgreift, um dann eine neue Gedankenentwicklung zu beginnen, so wird dies den Zuhörern nur hoch willkommen sein; denn welcher Gemeinde dürfte man es zumuten, 30 Minuten lang den Faden einer nur auf e i n Ziel lossteuernden Rede festzuhalten? Bei Steinmeyer hat ja oft selbst der Theologe Mühe, sich durch eine Predigt lesend hindurchzuwinden. Warum? Nun, weil hier Auslegung und Anwendung fortgehend miteinander verbunden sind, ein Experiment, das der Meister selber zu teuer erkauft hat, nämlich damit, daß seine homiletischen Textinterpretationen alles andere, nur keine Pre-

digten geworden sind. Daß aber bei der nach der gewöhnlichen Methode geübten Anwendung der Zuhörer „immer schon genau weiß, wie es weitergeht“, ist doch eine Übertreibung, die der Widerlegung nicht bedarf. Die Anwendung hat den religiösen Gehalt des Textes für die Gemeinde fruchtbar zu machen. Geschieht dies in oberflächlicher Weise, so liegt dies nicht an der falschen Methode, sondern an der Oberflächlichkeit des Homileten.

2. Reyländers zweiter Vorwurf, den er der „gewöhnlichen“ Predigt macht, ist der, daß sie „völlig unfähig sei, das eigentliche Ziel der Predigt zu erreichen“, und zwar weil sie sich damit begnüge, unbewiesene Behauptungen aufzustellen.

Mit unnötigem Eifer verficht hier Reyländer zunächst den Satz, daß die Predigt eine Einwirkung auf unser ganzes Ich hervorzurufen beabsichtigen muß; denn wer wollte das heute bestreiten? Und wenn er die οικοδομή als Ziel der Predigt nennt, so sagt er doch wohl auch nur allgemein Bekanntes und Anerkanntes. Aber wenn er dann behauptet, daß die „gewöhnliche“ Predigtweise außerstande sei, dieses Ziel zu erreichen, so ist dies allerdings auffällig.

Ist es denn wirklich so, daß der allein richtigen Methode Steinmeyers eine einzige prinzipiell falsche gegenübersteht, die mit logischer Notwendigkeit nichts als Langeweile wirken kann und niemals das Ziel der Predigt erreichen läßt? Eine solche einheitliche Methode, aus der alle Schwächen, Unzulänglichkeiten und Übelstände der gegenwärtigen Predigt folgerichtig abzuleiten wären, existiert aber in Wirklichkeit gar nicht. Man vergleiche doch einmal Ahlfeld und Ehlers, Brückner und Frenssen, Kögel und Bitzius, Gerok und Baumgarten: welche Unterschiede in der Predigtweise! Mag sein, daß ihre Themata für Reyländer zu wünschen übrig lassen, mag sein, daß sie alle es nicht verstanden haben, Auslegung und Anwendung zu verbinden, müssen sie denn notwendig nun alle auch die andere homiletische Untugend besitzen, daß sie in ihren Predigten „nur behaupten und nichts beweisen“ und damit so arg auf dem Holzwege seien, daß sie völlig unfähig sind, das eigentliche Ziel der Predigt zu erreichen? Das alles könnte man auch nur — behaupten, nicht beweisen.

Der dritte Vorwurf Reyländers lautet: „Diese traurige Methode nötigt den Homileten, in tausend Fällen direkt die Unwahrheit zu sagen, wenigstens etwas absolut Falsches zu verkündigen.“

Reyländer zählt hier eine Reihe von Mißgriffen auf bei der Behandlung von geschichtlichen Texten, Mißgriffe, wie sie häufig genug vorkommen und nicht streng genug zu verurteilen sind. Aber es ist doch auch nicht der Schein eines Beweises dafür erbracht, daß zu solchen Mißgriffen „genötigt“ wird, wer nicht in den Bahnen Steinmeyers wandelt.

Steinmeyers Methode wird als einzige Hilfe auf den Plan gerufen gegen die „gewöhnliche“ Predigtweise, die unsern Gotteshäusern die Kirchgänger mehr entfremden soll als der materielle Zeitgeist und die Verhetzung der Massen durch die Sozialdemokratie. Darin scheint mir jedoch eine doppelte Überschätzung zu liegen: einmal der Methode überhaupt, zum andern aber der Methode Steinmeyers. „Methode ist Mutterwitz und Wahrheitsliebe“, hat einmal ein Großer unter den Theologen gesagt. Und cum grano salis möchte ich es verstanden wissen, wenn ich sage: Der Prediger ist die Methode.

Was nun Steinmeyers Methode anlangt, so habe ich gegen sie doch schwere Bedenken, nicht schon deshalb, weil sie ihn selber nur einer Elite von Zuhörern verständlich werden ließ, sondern einfach, weil sie von falschen Voraussetzungen ausgeht und mit verkehrten Mitteln operiert.

Sein πρῶτον ψεῦδος aber ist seine atomistische Auffassung vom Worte

Gottes, nach welcher die Hl. Schrift nicht bloß Gottes Wort enthalten, sondern auch in allen Teilen und Abschnitten Gottes Wort sein soll. Über diese Auffassung, welche die alte Inspirationslehre zur stillschweigenden Voraussetzung hat, sind wir doch, meine ich, hinausgekommen. Für Steinmeyer ergibt sich daraus der weitere Irrtum, daß er den Text als die Substanz der Predigt betrachtet, daß er die Predigt aus dem Texte und nur aus ihm geschöpft wissen will. Aber soll die Predigt Verkündigung des Wortes Gottes sein, so kann ihre Substanz doch nicht bloß dem Texte, sie muß vielmehr der Totalität der göttlichen Offenbarung entnommen werden, wie sie sich der Prediger innerlich angeeignet hat. So allein kann auch der Predigt der Charakter eines prophetischen Zeugnisses erhalten bleiben, während sie bei Steinmeyer zur bloßen Textinterpretation herabsinkt. Die „Dignität" des Textes aber wird genügend gewahrt, wenn der Prediger ihn sorgsam benutzt, den Wahrheitsgehalt der Offenbarung zu individualisieren.

Da Steinmeyer die Predigt nur aus dem Texte schöpfen will, so kann er freilich mit der grammatisch-historischen Exegese, die heute wohl allgemein als die allein richtige anerkannt wird, nichts anfangen. Und er geht in ihrer Verachtung so weit, daß er ihre Erhebungen für jeden verständigen Hörer als „dürftig und gehaltlos", für jeden heilsbegierigen Hörer aber als „ungenießbar" befindet. Erst der homiletischen, d. h. prinzipiell der typisch-symbolischen Auslegung schreibt er die Wirkung zu, den Schleier zu heben, der die Schätze des Gotteswortes dem Auge verbirgt. Es liegt am Tage, daß Steinmeyer einen doppelten Schriftsinn lehrt. Ein doppelter Schriftsinn erfordert freilich auch eine doppelte Auslegung. Das war schon zu den Zeiten des Origenes nicht anders.

So viel in aller Kürze über Steinmeyers Methode. Mehr braucht es doch wohl nicht, um deutlich zu machen, daß, wenn wir ihr folgen wollten, wir all die Grundsätze verleugnen müßten, die über Schrift und Schriftauslegung in allen Lagern der Theologie heute in Geltung stehen. Steinmeyer hat an der theologischen Arbeit seinerzeit bekanntlich kaum einen Anteil genommen, darum ist er auch ein einsamer Mann gewesen und immer mehr geworden, darum war auch seine Homiletik antiquiert, als sie im Buchhandel erschien. Wenn sie von seinen Schülern gepriesen wird, so ist dies ein Zeichen der Pietät gegen den heimgegangenen Lehrer und ein Beweis für den bei ihnen nachwirkenden Eindruck seiner Persönlichkeit, den H. J. Holtzmann einen faszinierenden nennt. Und ein eindrucksvolles Buch ist trotz allem auch seine Homiletik. Mit tiefem Ernst wird uns darin das Gewissen geschärft, daß wir es mit dem Dienst am Wort nicht leicht nehmen, daß wir die Zeit auf der Kanzel für die kostbarste im ganzen Umkreis unsres Lebens halten sollen. Und um dieses sittlichen Pathos willen möchte auch ich Steinmeyers Homiletik in vieler Händen wissen.

Moderne Predigten.

Von Pfarrer **Scheele** in Bad Soden a. d. Werra.

Als Verfasser des Artikels: „Etwas vom modernen Predigen" in der vorigen Novembernummer der Studierstube erhielt ich von dem Herausgeber den Auftrag, eine Reihe moderner Predigtbücher zu besprechen. Das war schon angesichts der Kundgebungen, die mir anläßlich meines ersten Aufsatzes von verschiedenen Seiten geworden sind, keine leichte Aufgabe. Noch schwieriger hat dieselbe sich gestaltet durch gewisse Erzeugnisse allerneuster Predigtart, welche

die Frage nahelegen, wohin das führen soll, wenn man den ganzen Begriff der Wahrheit in die subjektive Wahrhaftigkeit setzt, auch wenn letzterer jede objektive Offenbarungswahrheit versunken ist. Doch gebe ich mich der Hoffnung hin, daß gerade diese Verirrungen der ernst denkenden modernen Theologen der Anlaß werden können, einer genaueren Untersuchung dieser Frage näher zu treten. Zudem handelt es sich ja für uns nur darum, von Gegnern — wenn auch unter stetem Kampf — zu lernen.

Es liegen mir vor zunächst das 2., 3. und 4. Heft der III. Serie der im Verlag von Richard Wöpke, Leipzig, erscheinenden „Modernen Predigtbibliothek", von denen jedes Heft in Kleinoktav brosch. 1,20 Mk., geb. 1,80 Mk. kostet — trotz des guten Papiers und vornehmen Drucks ein hoher Preis, da jedes Heft nur fünf Predigten umfaßt.

In dem 2. Heft der III. Serie bietet D. Johannes Gottschick, Professor der Theologie in Tübingen, fünf Predigten unter der Überschrift „Dein Glaube hat dir geholfen". Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser, der zu den zahlreichen Ritschlschen Theologen gehört, die in ihren wissenschaftlichen Arbeiten sich der kompliziertesten Sprache bedienen, hier sichtlich bemüht ist, den volkstümlichen Ton der Predigt zu treffen. Dies ist ihm auch bis auf wenige doch mitunterlaufende, für das Volk unverständliche Perioden gelungen. Der Gedankenaufbau ist durchweg klar und bis auf eine Predigt, wo die Lektion nur als Anknüpfung dient, auch textgemäß. Am besten hat mir die erste Predigt gefallen über die Entscheidung für den Glauben mit dem Thema: „Wen wollt ihr, Barrabas oder Jesus?" In der dritten Predigt: „Der Glaube des 1. Artikels, der rechte Christenglaube" erkannte ich die Lieblingsidee meines einstigen Religionslehrers wieder, in jedem einzelnen Katechismusstück das Bekenntnis des ganzen Christenglaubens zu finden. Danach glaube ich, daß der Verfasser unter dem überraschenden Thema nur den richtigen Gedanken hat ausführen wollen, daß nur gläubige Christen den ersten Artikel recht bekennen können. Zu der Predigt über „Eintracht aus dem Glauben" ist mir nicht ganz klar geworden, wie weit er die „Freien" als Brüder fassen will. Im übrigen sind alle Predigten warm und mit lebendiger Glaubensüberzeugung geschrieben, so daß man nicht nur Anregung, sondern auch Förderung daraus empfangen kann.

Das 3. Heft der III. Serie bringt unter dem Titel „Kampf und Sieg des Christen" fünf Predigten des Superintendenten D. Friedrich Meyer aus Zwickau, des bekannten Führers des Evangelischen Bundes, zu dessen Förderung auch die letzte der Predigten über Hebr. 12, 11—13 gehalten ist mit dem Thema: „Der Christ im Kampf und Sieg für die Wahrheit." Auch der, der dogmatisch auf einem anderen Standpunkt steht wie der Verfasser, muß wohltuend von der siegesgewissen Zuversicht zu der weltüberwindenden Macht Jesu berührt werden, die in allen diesen Predigten hervortritt. Man kann sich nur freuen, wenn sich solche Zeugnisse in der modernen Predigtbibliothek finden, und wir empfehlen sie nicht nur den Positiven zur Erbauung. Von größerem Segen könnten sie noch den Übermodernen sein, die manche heilsame Lehre daraus empfangen könnten.

Das 4. Heft der III. Serie schließlich umfaßt fünf „Predigten für Kopf und Herz" von dem bekannten Pastor Hermann Weingart in Borgfeld bei Bremen, früher in Osnabrück. Bei der Persönlichkeit des Verfassers versteht es sich von selbst, daß er seinen negativen Standpunkt offen herauskehrt. So wird ein andersdenkender Leser fort und fort zum Widerspruch herausgefordert, besonders in der Predigt: „Wie dünket euch um Christus?", wo die Kirchenlehre von Christo eine „Knechtung und Mißhandlung des Glaubens und der Vernunft" genannt wird und in den „an sich stets so markig schönen, tief-

sinnigen Geschichten" seiner Wunder „nur lebensvolle Gleichnisse seiner hoheitsvollen Geistesmacht über Natur- und Menschenwesen, sowie Spiegelbilder seiner herrlichen, hilfreichen Liebe" genannt werden. Entschließt man sich aber, dies Unvermeidliche mit in den Kauf zu nehmen und seine Predigten doch zu lesen, so wird man in Weingart nicht nur einen Redner von außerordentlicher Begabung, sondern auch einen Dichter von Beruf kennen lernen, dem eine Fülle von zwanglos geschöpften lieblichen Bildern aus Welt- und Menschenleben zu Gebote stehen, wenn ihn auch der dichterische Schwung seiner Sprache bisweilen zu sehr mit fortreißt, so daß die Jünger zu „mutigen, glutigen Boten der Auferstehung" werden. Doch auch abgesehen von dem ästhetischen Genuß seiner Predigten, die bisweilen, wie in der Predigt über „Sinne und Gesinnung", originelle, „nicht landläufige Probleme" behandeln, ist eine warme, christliche Begeisterung und subjektive Frömmigkeit unverkennbar, die einer gewissen Christozentrizität nicht entbehrt.

Das letztere vermisse ich aber durchaus in dem Predigtbuch, in dem Dr. jur. J. Scharlach und Pastor Dr. J. Müller den schriftlichen Nachlaß ihres Freundes bez. Amtsvorgängers Dr. Hermann Spörri, weiland Hauptpastor an der reformierten Gemeinde in Hamburg, gestorben 18. Juni 1904, herausgegeben haben unter dem Titel:

„Unvergessene Worte" von Hermann Spörri, verlegt bei Richard Woepke in Leipzig, 1904. Brosch. 4 Mk., geb. 5 Mk.

Der in gleichem vornehmen Papier und Druck wie bei der modernen Predigtbibliothek, aber in Großoktav hergestellte Band enthält 31 Predigten und in einem Anhang noch 4 „Reisepredigten".

Was die dem Verfasser in liebevoller Anhänglichkeit zugetanen Herausgeber in dem von herzlicher Verehrung für den entschlafenen Freund zeugenden umfangreichen Vorwort von den 4 „Reisepredigten" zugeben, daß sie gewiß auch nach des Verfassers Meinung aus dem Rahmen der gewöhnlichen Predigt herausfallen", — das gilt m. g. E. auch mehr oder weniger für die 31 Hauptpredigten. Das sind hervorragend geistreiche Vorträge, in denen S. in so fein psychologischer Weise den Gedankengängen des menschlichen Herzens nachgeht, wie es vor ihm vielleicht noch keiner getan hat. Darin liegt das Geheimnis der Anziehungskraft seiner „unvergessenen Worte", die jeden Leser fesseln müssen. Als christliche Predigten aber können diese Reden kaum in Betracht kommen, da dem Verfasser nach seinem eigenen Ausspruch in der göttlichen Notwendigkeit der Friede liegt, nicht in irgend welcher Erlösung durch Christum. Wenn man sie aber als religiöse Reden gelten lassen will, so scheint mir hier eine „Religion innerhalb der wirklichen Welt" gefunden zu sein, da mir Gott und Ewigkeit nur als philosophisch-ästhetische Begriffe erscheinen. Wem aber daran liegt, ein hervorragend geistvolles Buch zu lesen, dem seien die „Unvergessenen Worte" aufs wärmste empfohlen.[1])

Jonker.

Das kleine Holland hat uns eine Reihe tiefgegründeter und reichgesegneter Erbauungsschriftsteller geschenkt: einen van Oosterzee, dessen zahlreiche Predigten, einen Nikolaus Beets, dessen „Erbauungsstunden", einen van Koetsveld, dessen

[1]) Anhangsweise sei noch Bonhoff, Leben, Licht, Liebe (ebenda 1,20 Mk.) genannt, Predigten, von denen man einen ähnlichen Gesamteindruck hat, und die so wenig dem, was man Predigten (des Evangeliums) zu nennen pflegt, daß der Verfasser selbst in einem richtigen Empfinden sie als Betrachtungen bezeichnet. (Der Hrsg.)

„Krankenfreund", „Gleichnisse des Evangeliums" u. a. m. auch in Deutschland einen dankbaren Leserkreis gefunden haben. Es ist das Verdienst der „Buchhandlung der Ev. Gesellschaft" in Elberfeld, der deutschen Christenheit einen weiteren Zeugen Jesu Christi der Niederlande, der mit neuen Zungen das alte Evangelium verkündigt, bekanntgemacht zu haben: Dr. A. J. Th. Jonker. Leider verraten die unter seinem Namen erschienenen Bücher nichts Näheres über ihn; vermutlich ziert er eine städtische Kanzel seines Landes. Vor mir liegen drei schmucke Bändchen. Das erste trägt den Titel: Besser denn Perlen. (1902. 166 S. Geb. 2,25 Mk.) An Prov. 8, 11 anknüpfend („Weisheit ist besser denn Perlen"), bringt es 19 unzusammenhängende Betrachtungen von je 6—9 Seiten über einzelne Stellen (1, 5; 4, 22; 17, 1; 27, 23 usw.) dieses Buches. Das zweite heißt: Für dunkle Tage. (1903. 157 S. Geb. 2 Mk.) Es enthält allerlei geistliche Kraftzufuhr für Angefochtene in ebenfalls 19 Betrachtungen über kurze Bibelworte des A. und N. T. Im letzten: Ein apostolischer Haussegen (1905. 230 S. Geb. 3 Mk.) behandelt der Verfasser in 26 Abschnitten Röm. 12, 9—21.

Manchem Schriftsteller möchte man zurufen: Halt ein! diesem ruft man von Herzen zu: Fahr fort! Er hat eine eigentümliche Gabe, Knappheit und Originalität des Ausdrucks, die sich schon in den Überschriften ausprägt, mit Tiefe des Gedankens und Wärme des Gefühls zu vereinigen. Fast auf jeder Seite begegnen uns sentenzenartige Worte: Auch das Kranksein ist eine Arbeit. — Unsre Unruhe steht uns beim Gebet so oft im Wege. — Wir müssen nicht alles hören wollen. — Es ist merkwürdig, daß der Mensch Gott nicht in Ruhe lassen kann. — Der Spott ist der Schlagschatten des Heiligen in dieser Welt. Jonker versteht es, in packender Weise das Große und Kleine dieses Zeitlichen in das Licht des ewigen Lebens zu stellen, und darum erhebt er ebensosehr das Herz des Lesers, wie er sein Gewissen trifft. Die Übersetzung von Dora Hagmann ist, von ganz vereinzelten Unebenheiten abgesehen (z. B. „Der apostolische Haussegen" S. 17 unten: „Brennst du dich?"), mustergültig. Wer selbst nach guter Erbauungsliteratur verlangt oder sie andern zu empfehlen hat, gehe nicht an Jonker vorüber.

Für den Arbeitstisch.

1. Aus dem Gebiete der praktischen Theologie.

I. Von Julius Boehmer.

Im Unterschiede von Hases leichter Ware (Der praktische Geistliche, s. S. 356) übernimmt es Bassermann, Wie studiert man evangelische Theologie (Stuttgart, Violet. Mk. 2.50), mit dem ganzen Gewicht akademischer und praktischer Sachkenntnis ausgerüstet, den jungen Theologen vor und in seinen Studienjahren zu beraten. Vortreffliche, ebenso ernste wie offene Worte redet er über die Motive der Berufswahl, Elternhaus und Schule, Universität und Theologie, manchmal mit einem stark subjektiven, doch niemals eigentlich störenden Einschlag. Der größte Teil des Buches wird von einer theologischen Enzyklopädie eingenommen, die positive wie liberale Theologen gleichermaßen zu befriedigen geeignet ist, da sie streng sachlich verfährt und die wesentlichen Momente trefflich herausstellt. Insbesondere ist die Bedeutung der Religionsgeschichte richtig

und maßvoll hervorgehoben (S. 121 ff.); hier wäre übrigens zu ergänzen, daß von Chantepies Religionsgeschichte inzwischen die dritte Auflage erschienen ist (S. 123). Zu ergänzen oder zu berichtigen wäre auch, daß der Dr. theol. keineswegs allgemein honoris causa verliehen wird, sondern z. B. in Jena, Leipzig, Wien rite erworben werden kann (S. 169). Daß von Luther bloß die drei Reformationsschriften zu lesen wären, scheint uns etwas zu wenig, wie überhaupt die als lesenswert angeführten Quellen wohl zu gering an Zahl sind. Auffällig ist, wie dem studierenden Theologen „die akademische Weise, Händel auszutragen", als eine mitzumachende empfohlen wird (S. 45), und daß S. 39 der Gegensatz „mehr auf dem Wege des künftigen Privatdozenten als des gewöhnlichen (!) Pfarrers" lautet. Reuß in Straßburg z. B. hatte in diesem Punkt eine andere und wohl richtigere Auffassung.

In den Monographien zur deutschen Kulturgeschichte (Jena, Diederichs. 3 Mk.) zeichnet Drews, Der evangelische Geistliche, mit größter Sachkunde und in höchst anziehender Schilderung die Entwicklung des Pfarrerstandes von der Reformation bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts. So fehlt der interessanteste, allerdings auch schwierigste Teil. Allein die Vorführung von drei Jahrhunderten genügt, um darzutun, wie wunderbar von tiefer Stufe im Reformationszeitalter der Pfarrerstand, nachdem er erst mit vieler Mühe das katholische Erbe abgestreift, sich erhoben und schon bald nach Luthers Tode in der Zeit des Interims große Tapferkeit, starken Charakter und machtvolle Überzeugungstreue bewiesen hat, wie Orthodoxismus, Dreißjähriger Krieg, Pietismus und Aufklärung fördernd und hemmend auf seine Entwicklung gewirkt haben. Die zahlreichen Illustrationen enthalten originale Zeitbilder und sind beigegeben, um die Stimmung zu beleben. Sie werden in verschiedener Weise wirken, so wird z. B. mancher die Frage nicht unterdrücken können, ob es nötig war, der Reformationszeit so viele Spottbilder beizugeben.

Wie Drews den Pfarrer der Vergangenheit, so meint Wächtler, Evangelische Pfarramtskunde (Halle, Strien. Mk. 6), den der Gegenwart. Im Unterschiede von Bittkau und Haase (s. o.) die sich vorzugsweise mit der persönlichen Ausrüstung zum Pfarramt befassen, wird hier der legale Pfarrer als solcher gezeichnet, d. h. der Pfarrer, wie er nach dem Begriff des Pfarramts, nach den geltenden Gesetzen und Bestimmungen, nach den Anforderungen der modernen Zeit sein soll. Mit Weitherzigkeit und daher überall der Verständigung und dem Zusammenarbeiten der Pfarrer auch über die Grenzen der Landeskirchen dienend, bringt der Verfasser den Nachweis der Summa aller amtlichen Verrichtungen, die durch vielfache Beispiele einer 35 jähren großstädtischen Amtserfahrung erläutert wird. Ein Hinübergreifen in die Theologie oder gar in theologische Streitfragen alter und neuer Zeit findet grundsätzlich nicht statt. Dagegen werden mancherlei wichtige Dinge und Kleinigkeiten, die sonst in verwandter Literatur keine Stelle finden, berücksichtigt. So wird hier in objektiver Darstellung alles, was in bezug auf den Weg ins Pfarramt, auf Amt und Stand, Amtskleidung, Gottesdienst, Taufe, Jugendunterricht, Trauung, Begräbnis, kirchliche Gebäude, Verwaltung,

Vereinssachen Rechtens ist, erläutert. Der lehrhafte (mancher wird sagen trockene) Ton liegt in der Natur des Gegenstandes begründet. Das Register am Schlusse des Buches könnte ausführlicher sein, das würde den Wert des Buches nur erhöhen.

Ein tüchtiges Werk der theologischen Wissenschaft zu sein, darf sich Hering, Die Lehre von der Predigt (Berlin, Reuther & Reichard. Mk. 10), rühmen. Rund acht Jahre sind vergangen, seitdem der erste, der geschichtliche Teil des Buches, ausgegangen ist; jetzt erst folgt der zweite, der die Theorie der Predigt darstellt. Beide sind im vorliegenden Band vereinigt. Den werdenden jungen Kräften, die sich für die evangelische Kanzel vorbereiten, will der Verfasser einen Dienst leisten: die gewordenen älteren Kräfte, die seit langem auf der Kanzel stehen, werden ihm nicht geringeren Dank für seine schöne Gabe wissen. Denn der geschichtliche Teil bringt ausführliche Darstellung der Dinge wie Personen, ohne mit gelehrtem Ballast zu beschweren, und verweilt mit Vorliebe bei Wendepunkten, seien dies Höhe-, seiens Tiefpunkte. Die Gegenwart ist dabei reichlich kurz weggekommen: das ist zu bedauern, wenn auch der Verfasser dafür sehr achtbare Gründe gehabt hat. Der theoretische Teil behandelt nach den üblichen Prolegomena (Homiletik, ihre Geschichte und Literatur, Predigt u. dgl.) zuerst die Predigt nach ihrem Inhalt, ihrer Erbauungsaufgabe, in ihrem Verhältnis zur Persönlichkeit des Predigers sowie (Übergang zum zweiten Urteil) im Blick auf ihre Gestaltung und Ausdrucksmittel. Alsdann wird in der Methodenlehre gezeigt, wie der Inhalt aus der Schrift zu gewinnen und die verschiedenen Textarten zu behandeln und homiletisch fruchtbar zu machen sind, wie die Ausführung sich gestaltet und die Darstellungsmittel zu verwerten und endlich die Predigt in den Kultus der Eigenart desselben entsprechend einzureihen ist, wobei die Kasualrede (die auf der Grenze von Homiletik und Liturgik steht) besondere Berücksichtigung erfährt. Daß der geschichtliche Teil (S. 1—256) und das Theoretische (257—620) hinsichtlich ihrer Ausdehnung im rechten Verhältnisse zu einander stehen, liegt auf der Hand und wird durch den Inhalt bestätigt. Im einzelnen sei noch auf folgendes hingewiesen. Mit Recht wird S. 24 Chrysostomus' *Περὶ ἱερωσύνης* gerühmt und Augustins de doctrina christiana S. 29 ff. analysiert, auch im folgenden viele Proben augustinischer Predigtweise vorgelegt, nicht minder von Bernhard, Bertold (S. 70); später allerdings allzuwenig. S. 228 ff. wird „die Blütezeit der evangelischen Predigt" an Nitzsch, Tholuck, Rothe, Stier — Theremin, F. W. Krummacher, Roffhack, Sander, Kohlbrügge, Mallet — Petri, Niemann, L. Harms, Münkel, Ahlfeld — L. Krafft, Harleß, Löhe, Kapff, Beck, Gerok, Hoffmann eingehend charakterisiert. Über Erweckung und Bekehrung im wahrhaft evangelischen Sinn werden S. 317 f. treffliche Worte gesagt. Nicht minder beachtenswert ist der Exkurs über Evangelisation S. 320—336, eine wohltuend nüchterne, gesunde, ernsthafte Beurteilung der Dinge, z. B. S. 332: „Man darf es als verhängnisvoll bezeichnen, wenn eine auf Erweckung und Verinnerlichung des religiösen Lebens mit so großem Ernst gerichtete, von so erheblichen Gaben des Geistes getragene Bewegung wie die Evangelisation sich darauf

versteift, in den abgetragenen Schuhen des Methodismus zu uns zu kommen“; oder S. 335: „Eine Frage, die durch die Predigtpraxis der Heiligungsbewegung angeregt worden ist, doch nicht durch sie allein, geht die Form der Predigt an. Sind wir hier nicht in Gefahr, zu veralten? Führt die auf weltlichen Gebieten entwickelte moderne Beredsamkeit, deren Mittel sich die Evangelisation, auf diesem Punkte weltoffener als jede andere kirchliche Bewegung, angeeignet hat, nicht auf die Mahnung, die Zeichen der Zeit auch hier zu beachten, natürlicher, menschlicher zu reden, das Unkraut der Kanzelphrase gründlicher zu jäten, das üppige Holz der als erbaulich geltenden Ausdrücke etwas zu lichten, dann aber des Bildlichen, des Vergleichs sich reichlicher zu bedienen, Gedanken durch illustrierende Analogien dem Geiste der Hörer näher zu bringen?“ Von den Ausführungen über soziale Predigt S. 367—378 ließe sich ähnliches rühmen. Allerdings steht S. 562 einiges über den sprachlichen Ausdruck, was stark an einen Widerspruch mit S. 305 grenzt, wenn z. B. „Verhaftung“ statt „Gefangennehmung Jesu“ verpönt wird, wo doch überdies eben dort vor den Wörtern auf ung gewarnt wird (soll man also nicht auch „Gefangennahme“ sagen?). Sogar für „Jehova“, wenngleich es falsch sei, wird eine Lanze gebrochen, weil es „in der Lutherbibel“ steht! Aber da steht es ja eben nicht, sondern Luther hat wohlweislich „der HErr“ (dagegen אדנ' = der Herr) gesetzt. S. 566 wird beklagt, daß die Abneigung gegen die Deklination und die Bildung „des Genitiv“ (so! statt Genitivs) zunehme. Doch können diese kleinen Unebenheiten unsern Dank für die herrliche, aus reicher Lebenserfahrung und jahrzehntelanger akademischer Arbeit geborene Gabe, die uns in Herings Werk liegt, nicht mindern.

Das Handbuch des kirchlichen Unterrichts von Professor *von Nathusius*, dessen erster, das *Ziel* behandelnde Teil (Leipzig, Hinrichs. 1904. S. 496) gewürdigt wurde, liegt jetzt abgeschlossen vor. Das zweite Heft (Mk. 2.20) erörtert den *Inhalt* des kirchlichen Unterrichts, der als Katechismusunterricht bestimmt wird und dessen Einheitlichkeit nicht durch eine Systementwicklung, sondern durch den Unterrichtszweck, die Konfirmation vorzubereiten, bestimmt wird. Die Konfirmation ist nach S. 3 „Befestigung des Taufbundes“, nach S. 18 „Befestigung der Kinder im Taufbunde“, noch besser wohl biblisch, konkret und praktisch: in Christo. Offenbarungs- und Schriftlehre werden in den Prolegomena gegeben und dann die fünf Hauptstücke des lutherischen Katechismus der Reihe nach durchgenommen. Allermeist geschieht das in der herkömmlichen Weise. Prinzipielles wird vermieden, z. B. nicht einmal der Versuch gemacht, den Wert von Luthers Erklärungen positiv und negativ zu würdigen. Um das Ganze zu charakterisieren, mögen einige Einzelheiten, die Anstoß geben, bezeichnet werden. Laut S. 47 ist „der Herr“ im ersten Gebot „Urheber und Inhaber aller Kraft und Gewalt“: nach dem Urtext ist es Jahve, also der Gott des Heils. Nach S. 50 ist 2 Mose 20, 4. 5 *nicht* davon die Rede, daß *Gott* abgebildet werde, sondern verboten, *ein erschaffenes Wesen* abzubilden, um es anzubeten; aber wie läßt sich denn Gott sonst abbilden als in der Gestalt eines erschaffenen Wesens?

und warum die vielen Worte, wenn es sich nur um Götzenbilder in Israel handelte, die gegenstandslos waren, solange nicht Jahve in ihnen verehrt wurde? Das Schwören = einen Eid leisten (S. 59) gehört nach manchen neueren Erklärern nicht ins zweite Gebot, wo vielmehr Beschwörungskünste gemeint sind: hier ist daran festgehalten mit einem Schein des Rechts, da Luther selbst im großen Katechismus es so deutet. Freilich kann man bei Luther leichtlich die Entgleisung erkennen, da allerdings zwischen „fluchen" und „zaubern" sich jenes „schwören" wundersam ausnimmt und in der Tat ins achte Gebot gehört. Am meisten Widerspruch wird nach wie vor die These S. 63 finden, daß der Feiertag nach sechs Werktagen eine göttliche Anordnung sei, woran Nathusius im Widerspruch mit den Bekenntnissen und der neueren Theologie festhält. In diesem Punkt steht, wie er einmal öffentlich scherzweise sagte, Harnack im Bekenntnis, Stöcker daneben. Auch die hier gegebene Beweisführung ist nicht überzeugend, und wunderlich mutet die Begründung S. 65 an: „Der Sabbat gehört insofern zur Uroffenbarung als wir annehmen dürfen, daß die Gott noch näher stehende älteste Menschheit für die Ordnungen der Natur eine Art von natürlichem Instinkt hatte. Auf diese Uroffenbarung ging der vom Geiste Gottes erleuchtete Moses zurück." Übrigens sieht man S. 88, wie hier dem „Gut" des dritten Gebots, „Gottes Tag", die nebengeordnete Sünde und Tugend nicht wie sonst entsprechen, alles aber in Ordnung wäre, wenn es hieße, wie Luther in der Erklärung sagt: Gottes Wort. Die Beurteilung der Zivilehe von Christen als — Gottlosigkeit und Hurerei (S. 77) erhebt die kirchliche Anordnung der Trauung zu einer göttlichen Einrichtung, von anderen Bedenken abgesehen. Das Belügen im achten Gebot bedeutet (der Zusammenhang macht das unwidersprechlich klar): über jemanden Lügen verbreiten. So könnten wir noch lange fortfahren, begnügen uns aber damit und wollen nur empfehlen, v. Nathusius als einen überzeugten Vertreter der guten alten Art mit seinem einfachen, praktischen, biblischen, innigen Werk jedem, der kirchlichen Unterricht zu geben hat, zu beachten und von ihm zu lernen. Seine Vorzüge treten besonders deutlich im dritten und kürzesten Heft, wo Das pädagogisch-didaktische Verfahren (80 Pfg.), also die Form behandelt wird, hervor. Die äußeren Umstände, der christliche und kirchliche Erziehungscharakter des Unterrichts, Methode, Stoffdarbietung, Erklärung, Beweis, Frage wird der Reihe nach durchgenommen, S. 18 mit Recht sehr ernsthaft für den Memorierstoff und seinen hohen Wert eingetreten und S. 37 mit dem schönen Satz geschlossen: „Es muß sich auch in der Stellung der Fragen und in der Behandlung der Antworten zeigen, daß es der Seelsorger ist, der die Kinder bereiten will zum bewußten Umgang mit Gott."

Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Dr. Martin Luthers im Auszuge und mit kurzen Erläuterungen zum Volks- und Hausgebrauch, herausgegeben von D. Dr. Herm. Strack, Professor der Theologie, und Karl Völker, Rektor a. D. (Mit Abbildungen und Karten, gr. 8°. geb. Mk. 2.—. Verlag von Theodor Hoffmann, Leipzig. Altes Testament allein Mk. 1.20). Die Herausgeber davon überzeugt,

daß die Wirkung der Heiligen Schrift als eines allen Familiengliedern offenstehenden Erbauungsbuches vieler Weglassungen und einer anderen inneren Anlage als sie herkömmlich gegeben wird, bedarf, haben ein Buch geschaffen, das den Kindern zum unkontrollierten Lesen daheim überlassen werden kann und das sich zum Vorlesen für den nicht gelehrten frommen Hausvater eignet. Vor allem empfiehlt sich auch die Ausgabe des Alten Testaments, weil das wirklich Erbauliche hier viel dünner gesät ist als im Neuen Testament, das als solches so gut wie ganz seinen Zweck erfüllt. Es ist wohl begreiflich, daß Vertreter der Kirche und Schule sich gegen Schulbibeln, Familienbibeln und dergleichen lange gesträubt haben; die vorliegende Fassung dürfte jedem Anstoß begegnen. In Einzelheiten kann und wird mancher anderer Meinung sein, mancherlei Wünsche, berechtigte und unberechtigte, werden sich ergeben. An dem sehr günstigen Gesamteindruck des Werks ändern sie nichts. Nur die Frage, was für eine Bedeutung der „Anhang" habe, der die Hauptsachen von der Geschichte Jesu bringt, der sogar in der ganzen Bibelausgabe wiederkehrt, sei gestattet, zumal das Buch keine Antwort darauf gewährt. —

Wieder ein neues Unternehmen im Sinn der modernen Theologie, das sich mit Stolz als solches einführt, ist die Moderne, praktisch-theologische Handbibliothek von Niebergall (Leipzig. Wöbke). Der erste Band: Die Kasualrede (Mk. 2.40, geb. Mk. 3) von Niebergall liegt vor. Er führt das Unternehmen im ganzen gut ein, zumal die theologische Richtung selten zutage kommt, niemals sich aufdrängt. Das Werk ist weniger als systematische Darstellung denn als Anleitung für jüngere und ältere Pfarrer gehalten. Nach einer kurzen Darstellung der Prinzipien der Kasualrede, die in die gegenwärtige Debatte eingreift und manchen Fragezeichen ruft (z. B. ist die Unterscheidung S. 9 unhaltbar und unevangelisch, die Widerlegung Uhlhorns S. 10 ff. nicht gelungen, S. 13 wird auf Umwegen zu dem, was S. 9 verwirft, zurückgekehrt), werden die einzelnen Kasualreden geschichtlich, dogmatisch, ethisch, volkspsychologisch, liturgisch, pastoral durchgenommen und im einzelnen viel Beherzigenswertes gesagt. Daß die Taufe „nicht unbedingt nötig", brauchte nicht mit einem „offen heraus gesagt" (S. 68) gemildert zu werden, da zwar Conf. Aug. 9 gesagt ist, daß sie nötig sei, anderseits aber schon Calvin die Nottaufe verwirft (Instit. IV, 15, 20) und Gerhard neben baptismus necessarius eine dispensatio divina kennt, allgemein auch gilt, daß non privatio, sed contemtus sacramenti damnat: in dieser Linie liegt schon das „nicht nötig". Sehr richtig ist die nüchterne Darlegung, daß obwohl Dörries' Anschauung, wonach das Wasser der Taufe tötet, geschichtlich im Recht ist, wir besser tun, den Ton auf die reinigende und belebende Kraft zu legen (S. 71). Auf die Beurteilung des Pateninstituts S. 74. 75 hoffen wir demnächst eingehend zurückzukommen. Die Auffassung der Konfirmation S. 93. 94 ist einfach, klar und eine beachtenswerte Lösung, wenn auch S. 98 „der Eintritt in die Gemeinde" etwas anders akzentuiert werden müßte.[1]) Die Kritik

[1]) Daß sie 1534 von Bucer in Straßburg eingeführt worden sei, ist doch nicht so sicher, wie es hier scheint: andere Forscher z. B. treten für 1539 ein.

der üblichen Beichte und Beichtformulare S. 109 ff. ist beherzigenswert. Aber die Behauptung S. 116 trifft schwerlich zu: die „Beichtrede“ wird doch weithin als Vorbereitungsrede gefaßt, die wesentlich dem Verständnis des Sakraments und der Teilnahme an ihm dienen soll. Daß dazu das Formular dann um so weniger paßt, ist allerdings einzuräumen. Von den Abschnitten über Trauung, Grabrede, Einführung ließe sich gleichfalls viel Gutes sagen. Wir bedauern nur, daß vielfach ein des hohen Ernstes des Gegenstandes ganz unwürdiger Ton aufkommt (z. B. S. 14: „die paar Weiblein des Nebengottesdienstes“, S. 27 „die Pfarrer bekommen manchen vor die Flinte“, S. 49 „Frechheit“, „Dummheit“, S. 127 „Jagd der Stadtmissionare auf ungetraute Ehepaare“; stark und unerträglich S. 76: „die Kirche hat mit vielleicht bewußter Zweideutigkeit das „als ein Kindlein“ stehen lassen, S. 100 „vom Taufformular verlangt kein Mensch, daß es wirkliche Verhältnisse und Gefühle ausdrücke“). Im übrigen aber erkennen wir auch gerne an, daß im Hintergrunde überall ein hoher sittlicher Ernst, ein Bewußtsein von der Ewigkeitswürde des Pfarramts steht, daß das Gesagte allermeist das Verantwortlichkeitsbewußtsein des Amtsträgers zu stärken in hohem Maße geeignet ist. Mancherlei bedeutsame Ergänzungen und Richtigstellungen bietet noch Drews in Theolog. L. Ztg. 1905, Nr. 9, Sp. 282—285.

Ein vortreffliches, nach Inhalt wie Form gleich vollendetes, abgerundetes Werk haben wir in Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (Leipzig. Hinrichs. Mk. 4) vor uns. „Der letzte Angelpunkt der sozialen Fragen liegt nicht in den Verhältnissen, sondern im Charakter“ (S. 8). Gemäß dieser Norm werden die Propheten nach Persönlichkeit und Wirksamkeit im ganzen wie einzeln von Amos an bis Maleachi behandelt und der soziale Gehalt ihrer Predigten und Schriften einer tief eindringenden Behandlung unterzogen. So wie hier kann man nur schreiben, wenn man in jahrzehntelanger Beschäftigung des Stoffes vollkommen Herr geworden ist. Gelehrte Anmerkungen für den alttestamentlichen Fachmann sind S. 134—162 gegeben. Der Text selbst ist gänzlich frei davon und ist sehr geeignet, gerade dem Träger des Amtes und Seelsorger biblische, göttliche Richtlinien zur Gewinnung guten sozialen Urteils und zur Lenkung sozialer Tätigkeit zu geben.

Ein sehr zeitgemäßes Werk hat Privatdozent Frhr. v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche (Potsdam. Stiftungsverlag. Mk. 3) in einer Zeit, wo Frauenart und -aufgabe in weiten Kreisen so gründlich verkannt und verkehrt wird, der Öffentlichkeit geschenkt. Ohne die Absicht, neues zu bieten, greift der Verfasser aus dem Vollen und zeichnet mit kundiger Hand in großen Zügen die Geschichte des christlichen Frauendienstes von den urchristlichen Gemeinden an bis in die Gegenwart, wobei er die neuste Zeit gebührendermaßen am eingehendsten durchnimmt, aber auch die katholische Kirche durchaus zu ihrem Recht kommen läßt. Zahlreiche gute Illustrationen, besonders Frauenbilder, gereichen dem Buch zur Zier. Der wertvollste Teil scheint uns die Sammlung der Urkunden zu sein, die die Hälfte des Buches (S. 107—202) ausfüllen und mit dem ersten Timotheusbrief beginnend mit Gutachten über

das Diakonissenwesen des 19. Jahrhunderts schließen. Das Ganze ist ein Ehrendenkmal für die christliche Frauenwelt aller Zeiten und ein ausgezeichneter Spiegel für die Frau der Gegenwart, die nach dem Höchsten strebt.

Ein sehr schwieriges und heikles, ebenso unangenehmes wie vom Seelsorger notwendig zu erforschendes Gebiet, greift Forel Die sexuelle Frage (München. Reinhardt. 5—10. Tausend. Mk. 8) an. Ein ehemaliger Professor der Psychiatrie und Direktor der Zürcher Irrenanstalt behandelt in dieser 800 Seiten umfassenden naturwissenschaftlichen, psychologischen, hygienischen und soziologischen Studie so ziemlich alles, was in das fragliche Gebiet gehört, mit großem Ernst und völliger Offenheit. Freilich von seinem Standpunkt. Und der ist prinzipiell naturalistisch. Naturalistisch ist auch die in mancher Beziehung recht achtungswerte Ethik. So können wir seinen Urteilen vielfach nicht beistimmen, dennoch aber viel von ihm lernen und gewinnen. Z. B. an dem, was er von der Ursprünglichkeit der Familie (vor dem Volksstamm) und von dieser als Wurzel der Ehe sagt (150 ff.); ferner an dem ernsten Wort für die völlige Abstinenz gegenüber dem Alkohol (274 u. ö.); an dem gut motivierten Protest gegen die Geldheiraten deutscher Offiziere (284); an dem Votum für Abschaffung der staatlichen Organisation der Prostitution (314 u. ö.); an der Kritik der für die katholische Beichte gegebenen Sexual-Vorschriften (S. 331 —336. 479 f.) usw. Anders dagegen, wenn die Monogamie für unzeigemäß erklärt wird (185), wenn die Sodomie für „keine furchtbare Sünde noch Verbrechen“ gilt (261) (übrigens wird diese Sünde 389 fälschlich von den Bewohnern Sodoms abgeleitet). Eine mehr als schwache Bibelkenntnis verrät sich S. 446 o., während die Fassung des bekannten Herrenworts: „Was Gott vereint hat, darf der Mensch nicht scheiden“ auf den „Katholiken“ (187) zurückgeführt wird (vielleicht so in der katholischen Bibel steht — ist etwa der Verfasser Katholik?). Übrigens: was ist unter „dogmatischen Männern“ (109) zu verstehen?

Ein auf den ersten Blick wunderlicher, in der Tat aber sehr wertvoller Beitrag zur Seelsorge (wenn auch nicht als solcher gemeint) ist Römer (Dr. med.), Was schulden wir dem Alter? (Reuther & Reichard. Mk. 1). Der praktische Arzt gibt hier Ratschläge und Warnungen für die Behandlung von Greisen in Rücksicht auf deren körperliche und seelische Gebrechen, wehrt vielen Mißverständnissen und Fehlern und gibt auch dem christlichen Glauben seine Ehre, so daß man sagen darf: Das Büchlein, das seinesgleichen nicht hat, ist dem Seelsorger wie allen, die mit alten Leuten zu tun haben, wesentliche Dienste zu tun geeignet.

In Fortsetzung seines größeren Werks über die Gemeinschaftsbewegung unserer Tage (vgl. 1904, S. 365) hat Fleisch, Die gegenwärtige Krisis in der modernen Gemeinschaftsbewegung (Leipzig. Wallmann. 75 Pfg.) in strenger Sachlichkeit und mit nüchternem, fast stets zutreffendem, jedenfalls stets wohlerwogenem und gut begründetem Urteil dargelegt, wie neben den in jener Bewegung von Haus aus mäßigen Faktoren des Methodismus und Pietismus neuestens die darbystische Strömung und Stimmung immer mächtiger geworden und infolge davon

ein Gegensatz und eine Feindschaft gegen die theologische Wissenschaft selbst unter den Pastoren entstanden sei, daß nicht nur mehrfache Streitigkeiten über die Fassung der Wiedergeburt, der Inspirationslehre, die Stellung zur Landeskirche usw. entbrannten und leidenschaftlich ausgefochten wurden, wobei namentlich der Osten Deutschlands („ostdeutsche Brüderräte“, Krawielitzki-Wandsburg) mehr und mehr von der Linie des Deutschen Verbandes abrückt, um immer ungesundere biblische, kirchliche, theologische Bahnen einzuschlagen, sondern auch die Aussicht auf Verständigung und Einigung mit der Landeskirche mehr als gering ist. Das Streben dieser modernsten Bewegung nach „biblisch“ organisierten Gemeinschaften, die die „Brautgemeinde“ darzustellen berufen sind, ist darbystisch und der Richtung des Altpietismus (Württemberg, Rheinland-Westfalen) sowie des Pietismus-Methodismus (die älteren Gnadauer, Königreich Sachsen, Schleswig-Holstein) fremd, außer in Ostdeutschland noch besonders in der Philadelphia-Hamburg von Rubanowitsch vertreten. Ein Sieg des darbystischen Flügels würde Separation zur Folge haben, es ist zu hoffen, daß er nicht erfolgt, und der erfreulichen Annäherung eines Teils der Gemeinschaftsbewegung an die Landeskirche (z. B. im Königreich Sachsen) mit williger Einsicht in deren bestehende Schäden begegnet werde. — So weit Fleisch, dem wir im ganzen zustimmen und von dessen gehaltreicher Schrift wir im Vorstehenden nur einiges herausgegriffen haben. Ergänzen möchten wir noch, daß uns die stark eschatologische Stimmung der „Modernsten“ nicht gebührend als Ausgangspunkt gewürdigt zu sein scheint. Endlich fragen wir, inwiefern man Eisenach (!) als einen „Mittelpunkt der am schärfsten darbystisch Gerichteten“ (S. 42) bezeichnen kann. Sachlichen Widerspruch im ganzen wie in manchen Einzelheiten erhebt v. d. Oelsnitz in der „Wacht“ 1905, Nr. 12 bei aller Anerkennung, die dem Buch auch an dieser Stelle sonst zuteil wird.

Unter den heutigen Verhältnissen ist es ohne Zweifel ein notwendiges und verdienstliches Werk, Kirchen und Sekten der Gegenwart, wie es Kalb unter Mitwirkung anderer süddeutscher Pfarrer getan hat, zur Darstellung zu bringen (Stuttgart, Ev. Gesellschaft. Mk. 4, geb. Mk. 5). Denn wenn auch das gleiche Thema schon öfter behandelt ist, so doch entweder in Einzelabhandlungen, deren Erreichbarkeit zu wünschen übrig läßt, oder von akademischen Theologen, die ihre eigenen Gesichtspunkte haben und haben müssen. Männer der Praxis werden naturgemäß vieles anders ansehen und für Männer der Praxis leichter herausfinden, was gerade ihnen für ihre praktischen Zwecke dienlich ist. Kommt dazu, daß ein so inhalt- und umfangreiches (576 S.) Werk zu so billigem Preise wie hier geboten wird, dann ist eigentlich allen billigen Anforderungen Genüge getan. Das vorliegende Buch ist entstanden aus einem in Stuttgart unlängst gehaltenen Instruktionskursus, der „die wichtigsten Sekten der Gegenwart“ zum Gegenstande hatte: so ist eine kurze und volkstümliche Darstellung entstanden und nun in bedeutend erweiterter und vertiefter Form an die Öffentlichkeit getreten. Die Kirchen sind hereingezogen worden und alles Material gesammelt, was zur Beurteilung der schwebenden kirchlichen und kirchenrechtlichen Fragen dient. Selbst

die zur Zeit wieder so bedeutsam hervortretenden russischen Sekten [1]) werden eingehend gewürdigt. Und nicht bloß die eigentlichen Sekten (Methodismus, Baptismus, Irvingianismus, Darbysmus usw.), sondern auch Spiritualismus und Spiritismus, Gesundbeter und Mormonen erfahren eine Darstellung. Kurz alles, was man erwarten kann, und mehr als das wird von dem Buche geboten.

Auch ins Gebiet der praktischen Theologie darf und muß gestellt werden ein so eigenartiges Buch wie Runa, Wiewohl er gestorben ist (Hamburg, Rauhes Haus. Fein geb. Mk. 4). Dieser aus dem Schwedischen übersetzte und im Anschluß an Hebr. 11, 4 Schlußworte überschriebene Roman ist ein Seelengemälde, in dem die Frage: Was muß ich tun, daß ich selig werde? den roten Faden bildet. Der Kampf des alten mit dem neuen Menschen oder lieber die Geburt des neuen Menschen macht den Wert der Ereignisse aus, deren Inhalt, wie sonst in Romanen, die Beziehungen der beiden Geschlechter zueinander liefern. Auf die Vorgänge und Personen einzugehen, hat für uns keinen Zweck. Dagegen müssen wir sagen, daß die psychologische oder wenn man will pneumatologische Seite des Buches uns ein hohes Interesse abgewonnen hat. Freilich gewisse einseitige, engherzige und unkritische Anschauungen dürfen den Leser nicht stören und brauchens auch nicht. Das Buch liefert dem Seelsorger vielleicht mehr praktische Theologie als manches Handbuch oder diese und jene Broschüre. Und da auch der Inhalt als solcher fesselt, nicht minder frisch und flott wie ernst und tief gehalten ist, so darf man dem Buche mit gutem Gewissen viele Leser, namentlich auch unter den Pfarrern, wünschen.

Hierher gehört endlich auch ein so eigenartiges und in der schönen Literatur seltenes Werk wie Ulfers, Ostloorn (Hagen. Rippel. Mk. 4). Ein holländischer Dorfpfarrer zeichnet uns hier Bilder aus seinem Gemeindeleben mit ebenso großem pastoralem Ernst wie psychologischer Tiefe und poetischem Gemüt: in der Tat eine „Pastoraltheologie“ oder „Pastorallehre“ oder wie man es sonst heutzutage zu nennen beliebt, die weder Theologie noch Lehre noch Theorie ist, aber etwas Besseres als das alles, nämlich Leben. Wir wünschten jedem Pfarrer, daß er dieses Buch gelesen hätte, wiewohl wir auch seine schwachen Seiten (z. B. ist in dem letzten großartigen Abschnitt: „Der Zweifel“ die Lösung des Problems, so wacker und so gründlich es angegriffen wird, nicht ganz befriedigend) keineswegs verkennen.

2. Von Pfarrer Josephson in Kl.-Oschersleben.

Nicht ohne Wehmut kann man die Pastoraltheologie von Hermann Cremer (Stuttgart 1904, Steinkopf. VI u. 148 S. 2 Mk., geb. 2,80 Mk.) in die Hand nehmen. Hat doch der Greifswalder Professor ihre schon geplante Herausgabe nicht mehr erlebt; der Sohn hat sie besorgt. Und

[1]) Vgl. hierzu die Hefte zum Christlichen Orient (Deutsche Orientmission in Berlin W. 10), besonders Heft 9: Bekenntnisse eines Stundisten (20 Pfg.), übersetzt und mit Vorwort versehen von Christophilos, interessante und ergreifende Schilderungen, die zurzeit, wo Rußland wegen seiner äußeren und inneren Unruhen die Blicke der Welt und der Christenheit mehr als je auf sich lenkt, besonders anziehend wirken müssen.

wir danken ihm dafür, zumal wir, die wir einst selbst zu Cremers Füßen gesessen und selbst eben dieses unvergeßliche Kolleg von ihm gehört haben. Ein ganzer Christ und ein ganzer Theologe war Cremer: das gestehen selbst die zu, die seine Gegner waren. Als solcher tritt er uns auch in diesen Blättern entgegen; ἐκ πίστεως εἰς πίστιν ist ihm Kern und Stern wie aller so sonderlich der Pastoraltheologie. Hervorhebung scheint mir von den acht Hauptabschnitten der dritte (Die Befähigung zum geistlichen Amt) und fünfte (Der öffentliche Dienst am Wort) zu verdienen; in ihnen tritt Cremers Eigenart besonders deutlich und kraftvoll hervor. Vielleicht wird bei einer neuen Auflage S. 104 die alttestamentliche Textreihe eingefügt, die Cremer an dieser Stelle seinen Hörern — wenigstens 1883 — diktiert hat? Was für ernste und gehaltreiche Worte finden sich S. 72 ff. über das Pfarrhaus, S. 145 über das „gesagte oder nicht gesagte" seelsorgerliche Wort des Pfarrers usw.! Das Buch ist trotz seiner Kürze und Knappheit eine Fundgrube für alte und junge Pastoren und alle, die es werden wollen.

Ein alter nimmt in Prox: Rückblicke eines schlesischen Geistlichen auf seine 43jährige Amtszeit (Halle a. S. 1904, Mühlmann. VII u. 99 S. 1,60 Mk.) das Wort. Eine solche Stimme zu hören, tut den Jungen und Jüngeren immer gut, auch wenn sie vom Pfarrerverein und vom Evang. Bunde (S. 87 f.) nichts wissen will. Wer 43 Jahre Pfarrer und davon 21 Jahre Superintendent gewesen ist, kann vieles und Lehrreiches erzählen. Der Verf. tut es mit aller Schlichtheit und Offenheit. Sein Büchlein ist reichlich teuer. Störende Druckfehler S. 6 u. 16.

In das Gebiet der praktischen Theologie gehören auch Spurgeons Goldene Winke für Prediger. Reden bei Pastoralkonferenzen. (Stuttgart 1905, Kielmann. Übers. von Spliedt. 3. Aufl. 184 S. 1 Mk.) Diese sieben Reden, die letzten, die er an Amtsbrüder gehalten hat, bilden eine Art Vermächtnis an die Diener am Wort. Auf englischem Boden erwachsen und zum Teil durch unitarische Streitigkeiten in der Baptist. Union hervorgerufen, tragen sie doch internationales und interkonfessionelles Gepräge. Wer setzte sich je unter Spurgeons Kanzel oder Katheder, ohne von ihm gefaßt und gefördert zu werden, ja vor ihm sich zu schämen?

Etliche erfreuliche Erscheinungen liegen uns aus dem Gebiet der Schriftforschung (Exegese und biblische Theologie) vor. Nur gestreift sei das bekannte Heft des † F. Godet: Die Heiligkeit des Alten Testaments. (Düsseldorf 1904, Schaffnit. 48 S. 35 Pf., bei Mehrbezug billiger.) Länger vergriffen, ist es neu übersetzt von P. Ecklin, bevorwortet von P. F. Herbst — eine Apologie des A. T. in nuce, auf dessen neuere Erforschung und Kritik keine Rücksicht nehmend, aber fragenden, gläubigen Christen sich als Glaubensstärkung darbietend. Zwei vortreffliche Gaben schenkt uns der Kielmannsche und Jansasche Verlag. Jener Das Evangelium Matthäus. Für Bibelfreunde erklärt von D. C. A. Witz-Oberlin. (Stuttgart 1905. VII u. 538 S. 7 Mk., geb. 8,20 Mk.) In 95 Abschnitten, die oft adhortativ gehalten sind, gibt es eine eigentümliche Verbindung von wissenschaftlicher Auslegung und praktischer Anwendung. Der Stil ist lichtvoll; volkstümlich, ohne platt zu werden. Nie wird der Leser gelangweilt, oft in die Tiefe geführt. In den Überschriften finden sich packende Formulierungen, z. B.: Nicht Leistung, sondern Läuterung (15, 1—20), Gnadenkapital und Gnadenzinsen (18, 21—35). Schade, daß der Verf. die letzten Kapitel zugunsten der früheren hat etwas zu kurz kommen lassen: die letzten neun Kapitel sind auf 113 Seiten zusammengedrängt. Hoffentlich folgt die ähnliche Behandlung andrer neutestamentlicher Bücher. (Joh. 1—7 und die Petrusbriefe sind ja schon früher von ihm erschienen.) Dem Witzschen

Werke ebenbürtig, obschon ganz andrer Art, ist das bei Jansa erschienene von C. E. van Koetsveld: Das apostolische Evangelium. (Leipzig 1904. Übers. von O. Kohlschmidt. 164 u. 166 S. 4 Mk., geb. 5 Mk.) In einer Übersetzung, die sich wie das Original liest, werden wir in 24 Reden vom „Unbekannten Gott“ bis hin zu den „Apostolischen Vätern“ und dem „Einigen Grund“ geführt, und auf diesem Wege werden die großen Probleme der apostolischen Zeit und Verkündigung wie unseres Christenglaubens überhaupt (Das Evangelium, Das Kreuz, Die Auferstehung, Parteien, Jesu Lehre, Die Hauptapostel in ihrer Einheit und Verschiedenheit u. m. a.) entrollt, entrollt von einem Manne, der, gleich weit entfernt von landläufiger Orthodoxie wie moderner Negation, evangelische Entschiedenheit und Weitherzigkeit in wundervoller Weise in sich vereinigt hat. Der Herausgeber hätte wohl hie und da ein wenig kürzen können. Aber Theologen und gebildete Nichttheologen werden es nicht bereuen, K. kennen zu lernen und von ihm zu lernen. Dies vor allem zu lernen, daß man in der Theologie wie im Glaubensleben die Nebensachen (wie z. B. die Inspirationslehre) als Nebensachen behandelt, um dann desto entschiedener die Hauptsache in den Vordergrund zu stellen: „das Leben des Herrn und ein Leben mit dem Herrn“ (I, 163).

Mit dem Christusbilde beschäftigt sich — wenigstens mittelbar — auch der Neubrandenburger Pastor W. Steinführer, der in seinem Buche: Der Prolog des Johannesevangeliums (Leipzig 1904, Dörffling & Franke. 128 S. 2 Mk.) den Nachweis zu liefern sucht, daß die ganze Stelle Joh. 1, 1—14 (abgesehen von der apologetischen Bemerkung V. 6—8) in Satzfolge und -gliederung ein wörtliches, zusammenhängendes Zitat aus Jesaja sei. Ob ihm dieser Nachweis gelungen ist, möge die zünftige Wissenschaft entscheiden, auf die der Verf. allerdings nicht gut zu sprechen ist (vgl. z. B. S. 28 f.). Mir hat er nicht eingeleuchtet. Im Gegenteil, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren: wenn doch der gelehrte Verf. seine außergewöhnlichen grammatischen, lexikalischen, sprachgeschichtlichen und exegetischen Kenntnisse und Forschungen, die bei einem im praktischen Amte stehenden Manne doppelt hohe Anerkennung verdienen, in den Dienst einer aussichtsvolleren Aufgabe gestellt hätte! An Druckfehlern ist kein Mangel: S. 8, 10, 23 (Delitsch statt Delitzsch), 28 u. ö.; noch weniger an Fremdwörtern. Ich notierte deren allein auf S. 8: synthetisch, argumentieren, Organismus, Copula, Instinction, restrictionell, concessiv, Registrierung, asyndetisch, inversionell, operieren — und das waren noch nicht alle. Die Sprache ist oft weitschweifig und schwerfällig, das Werk eine ungeheure und dankenswerte Stoffsammlung, aber es fehlt die rechte Durcharbeitung und Übersichtlichkeit. — Durch viele Vorzüge zeichnet sich der kleine, aber feine Vortrag des Greifswalder Professors J. Haußleiter aus: Die Glaubenserziehung, wie sie Jesus geübt hat (Leipzig 1904, ebenda. 20 S. 50 Pf.); non multa, sed multum, auf wenigen Blättern eine Fülle von Gedanken in edler Form und warmem Herzton bietend.

Ein völlig anderer theologischer Stadtpunkt als der der Greifswalder Fakultät kommt in den drei Schriften zum Ausdruck, die sich mit der Person und Geschichte Jesu beschäftigen: August Kind, Züge aus Jesu Wesen und Leben (Heidelberg 1902, Evang. Verlag. 70 S. 60 Pf.), Walther Classen, Der geschichtliche Jesus von Nazareth (ebenda, ohne Jahreszahl. 32 S. 25 Pf.) und Wilhelm German, Jesus von Nazareth. Ein historisches Lebensbild (Schwäb. Hall 1904, Wilh. German. 2. Aufl. XVI u. 143 S. 2 Mk.). Der maßvollste ist Kind. Weite Strecken seines anziehenden Büchleins können auch „positive“ Theologen mit ihm zurücklegen. Und selbst wo seine kritische Theologie durchschimmert, geschieht es mit Vorsicht,

Milde und frommem Sinn. Der knappste und doch zugleich in der Sprache blühendste ist Classen. Ihm „umhüllt der faltenreiche Schleier der Überlieferungen die Gestalt des großen Helden von Nazareth". Kein Wunder, daß er das erste seiner sechs Kapitel überschreibt: „Das Erwachen des Genies", das letzte: „Der Untergang als Selbstbehauptung", und daß es in diesem heißt: „Eine Totenauferstehung ist nicht geschehen und erfolgt nach unserer Erfahrung auch niemals." Gut, daß Walther Classens Überzeugung und Erfahrung noch nicht als maßgebend für die Gemeinde des Auferstandenen gilt. Druckfehler S. 12, 15, 21, 22. — S. 30 steht: „Aber unterscheiden tat sich Jesus ..." In ähnlichen, nur viel breitspurigeren Bahnen wandelt der nichttheologische Verfasser des an dritter Stelle genannten Buches. Renans Leben Jesu ist ihm „das schönste Erzeugnis französischen Geistes", und Jesus, dessen Lebensbild er in Form einer Erzählung zeichnet, nur der „große Menschensohn", den er in seinem unvergleichlichen Leben, Lieben und Leiden dem Geschlecht unsrer Tage näher bringen will. Mag man es bedauern, daß der Verfasser dem Bekenntnis der Kirche zu Christi göttlicher Herrlichkeit skeptisch gegenübersteht — man darf sich doch aufrichtig freuen, daß uns ein „Laie" ein solches Buch geschenkt hat, das sehr fleißige Studien und aufrichtige Liebe zu Jesus verrät; und gerne soll ihm das Zeugnis gegeben werden, daß er sich redlich und meist mit Erfolg bemüht hat, „das christliche Gefühl — auch das des kirchlich Orthodoxen — nirgends zu verletzen".

Auf das Gebiet der Weltanschauung — deren zentrale und peripherische Fragen — führen uns die folgenden Schriften. Prof. Dr. Max Haushofer beleuchtet Das Jenseits im Lichte der Politik und der modernen Weltanschauung. (München 1905, J. F. Lehmann. 46 S. 1 Mk.) Er polemisiert ebenso gegen den urteilslosen Massenglauben (Rom) wie gegen den urteilslosen Massenunglauben (Sozialismus); seine von Idealismus und Optimismus getragenen Ausführungen haben auch der Kirche manches ernste Wort zu sagen. Divisionspfarrer Johannes Golz behandelt in einem „apologetischen Vortrag" Die Hoffnung auf das Wiedersehn nach dem Tode. (Königsberg i. Pr., Ev. Buchh. 35 S. 50 Pf.) Der sonst klar und nüchtern gehaltene Vortrag hätte an Wert gewonnen, wenn er statt 35 etwa 20 Seiten umfaßt und aus der „Geschichte" vom reichen Mann und armen Lazarus etwas weniger herausgelesen hätte. Dr. Heinrich Ebeling liefert einen Beitrag zu der in den letzten Jahren so oft erörterten Frage: Glück und Christentum. (Zwickau 1904, Joh. Herrmann. 2. Ausgabe. 104 S. 1 Mk.) Man kann sich im Kern des fesselnd geschriebenen Büchleins, dem Glauben an Christum als die Quelle alles Glücks, mit dem Verf. durchaus eins wissen, ohne nicht doch seinem jeder Vermittlung abholden Standpunkt (à la Bettex) gegenüber im einzelnen manchen berechtigten Widerspruch erheben zu dürfen. Statt vieler Beispiele eines: „Wer nicht glaubt, daß die Sonne in ihrem Lauf stillgestanden, daß eine Eselin gesprochen, daß ein Seesturm durch das Wort des Herrn gestillt worden usw., der macht Gott zum Lügner" (S. 58).

Ein prächtiges Unternehmen ist die „Sammlung von volkstümlich-wissenschaftlichen Abhandlungen": Lehr und Wehr fürs deutsche Volk. (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. In 16 S. 10 Pf., 100 Nummern 8 Mk.) Bis jetzt sind 12 Hefte erschienen: Gibt es einen Gott? (Von Wilh. Studemund), Haeckels „Welträtsel" (Jul. Werner), Das Gewissen (Ernst Petran), ein Doppelheft: Christentum und Kulturfortschritt (Lic. Weber), Was berühmte Männer über die Bibel sagen (P. Piltz), Was ist Glaube? (O. Pfennigsdorf), Was ist Offenbarung? (Baarts), Wer bist du? (Broistedt), Kann ein moderner Mensch an Wunder glauben? (A. Schlittgerber), Sind wir unsterblich? (Hennig), Was sagt

die Heidenmission dem modernen Menschen? (Gareis). Möchten die hübsch ausgestatteten und gut geschriebenen Hefte nun auch wirklich die Kreise erreichen, für die sie vor allem bestimmt sind; zu dem Ende befürworten wir (auch Äußerlichkeiten sind nicht zu verachten) die Fortlassung der Empfehlung auf dem Umschlag und der Amtstitel der theologischen Autoren. — Höhere Ansprüche erheben und befriedigen die umfangreicheren Hefte zu „Glauben und Wissen", die der Max Kielmannsche Verlag in Stuttgart unter dem Titel Christentum und Zeitgeist herausgibt. Vor mir liegen das zweite: Darwinistisches Christentum von Dr. E. Dennert (41 S. 90 Pf.), und das dritte: Kulturgeschichte und Naturwissenschaft von Prof. Dr. L. Weis (VII u. 115 S. 2 Mk.). Dennert unterzieht Naumanns „Briefe über Religion" einer scharfen, aber berechtigten Kritik, die dadurch nicht an Gewicht verliert, daß sie ein „Laie" geschrieben hat. S. 34 lesen wir: „So ist es mit der Heimatlosigkeit dieses armen, leeren Christentums weit gekommen. Der verlorene Sohn sitzt vor den schalen Träbern der Fremde und denkt doch noch mit Sehnen an die Fülle und den Segen in der alten Heimat des Glaubens, aber ach, den Weg zurück findet er nicht wieder; denn der grübelnde Intellekt und der Darwinismusrausch versperren ihm die Möglichkeit der Rückkehr." — Weis hat sich Ladenburg zum Gegner erkoren und widerlegt — m. W. auch ein Nichttheologe — in vielseitiger Weise und unter stetiger Beziehung auf seinen Meister Kant Ladenburgs Vorwurf, als sei das Christentum kulturfeindlich und als kämen nur der Humanismus und die Naturwissenschaften als Kulturfaktoren in Betracht.

Der Pflege und Förderung christlicher Weltanschauung will auch die Christliche Studentenkonferenz der deutschen Schweiz dienen. Sie veröffentlicht die Berichte über ihre 7. und 8. Tagung (1903/04) in Aarau (Bern, Münzrain 3, Generalsekretariat. 18 u. 4 S.) sowie drei auf ihnen gehaltene Referate (nebst Diskussion): von Prof. Wernle in Basel über die Christenhoffnung und ihre Bedeutung für unser gegenwärtiges Leben (19 S. 25 Pf.), von Prof. Ed. Fischer über den heutigen Stand der Deszendenztheorie und unsere Stellung zu derselben (14 S. 25 Pf.) und von Inspektor Eugen Zeller in Beuggen über deu Einfluß des Gebetes auf unser religiöses Leben (11 S. 20 Pf.). Zellers Wort ist kraftvoll und innig, Fischers trotz seinem non liquet erquicklich und ermutigend, Wernles das kühnste, die Christenhoffnung stark dezimierend, aber ernst und sittlich anspornend. Durch alles weht doch schließlich ein frommer und freier Hauch, der Gutes verheißt.

Konfessionell-dogmatische Streitpunkte werden in der Dissertation von Immanuel Kühn berührt, die dieser im Jahre 1900 in Danzig verteidigt und die Pastor W. Hübener in Kolberg übersetzt und veröffentlicht hat: Ist der rechtfertigende Glaube ein gutes Werk? (Dresden 1904, Emil Steyer. 22 S. 25 Pf.) Die Schrift legt dar, daß der Glaube überhaupt kein Werk, geschweige denn ein gutes Werk sei (nur ein ὄργανον ληπτικὸν καὶ δεκτικόν), und hat nur für eng begrenzte Kreise ein Interesse. Von um so „aktuellerem" ist das Werk, mit dem uns soeben Pfarrer D. J. Rieks beschenkt hat: Emmerich-Brentano. Heiligsprechung der stigmatisierten Augustinernonne A. K. Emmerich und deren fünftes Evangelium nach Clemens Brentano. (Leipzig 1904, Richard Wöpke. VII u. 425 S. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk.) Da tut man Blicke in die Wundersucht, Heiligenmache und — Geschichtsfälschung der römischen Kirche, wie sie nicht alle Tage geboten werden! Freunde der schönen Literatur erfahren nebenbei allerlei Neues und wenig Erfreuliches über den Ritter der stigmatisierten Dülmener Nonne: Clemens Brentano, und S. 274 ff. über sein Verhältnis zu Luise Hensel. Rieks, ein Kenner Roms wie wenige, knüpft wieder-

holt an die Denifleſche Verunglimpfung Luthers an. In demſelben Augenblick, wo man Luthers Namen durch den Kot ſchleift, ſchickt man ſich drüben an, eine ekſtatiſch-hyſteriſche Auguſtinernonne, an deren Ferſen ſich auf Schritt und Tritt Lug und Trug geheftet hat, heilig zu ſprechen!! Möge das auf den gediegenſten Quellenſtudien beruhende und doch ſehr lesbar geſchriebene Werk eine wirkſame Waffe werden im Kampf gegen das „Umſichgreifen der Berliner Romkrankheit“ (S. 332). Die vorzügliche Ausſtattung verdient beſonderes Lob.

Seid Täter des Worts! — ſo betitelt der Berner Pfarrer Robert Aeſchbacher ſeine 27 Predigten über den Jakobusbrief (Bern 1904, A. Francke. 360 S. 3,20 Mk., geb. 4 Mk.): warme, kernige, geiſterfüllte Zeugniſſe ſind's, ohne Einleitung und Einteilung, die großen Fragen der Zeit und des Glaubens berührend und aus Gottes Wort beleuchtend, immer ins Zentrum gehend und darüber doch das Peripheriſche des Chriſtenlebens nicht vergeſſend und verachtend. „Praktiſche“ Predigten ſind auch die neun von Peter Bonfleur: Sonntag und Gottesdienſt. (Gütersloh 1904, C. Bertelsmann. 97 S. 1,50 Mk.) Sie ſind Schlatter gewidmet und behandeln den Sonntag, den Gottesdienſt, das Wort Gottes, Taufe und Abendmahl, die Anrufung des Herrn, das chriſtliche Almoſen, den rechten Gottesdienſt im Unterſchiede vom Weltdienſt, den ewigen Sabbat. Der Gedanke, dieſe Gegenſtände in fortlaufenden Predigten zu behandeln, berührt ſympathiſch; ſeine Ausführung geſchieht in klarer, zu Herzen gehender Sprache, auf beſondere Tiefe oder Originalität können die Predigten keinen Anſpruch machen. Sehr hübſch iſt die über das Almoſengeben. Der reformierte Standpunkt des Verf. tritt deutlich zutage. — Ein neues Unternehmen iſt: Die evangeliſche Predigt an der Schwelle des 20. Jahrhunderts, als neue Folge der „Predigt der Kirche“; Herausgeber iſt P. Lic. theol. F. J. Winter. (Dresden u. Leipzig, Fr. Richter. Jeder Band geb. 1,50 Mk.) Bis jetzt ſind Ausgewählte Predigten von Sam. Keller (135 S.) und Arbeiterpredigten (130 S.) erſchienen. Die Sammlung will teils einzelne hervorragende Prediger der Gegenwart vorführen, teils Sammlungen ſolcher Predigten bieten, die für die Gegenwart charakteriſtiſch ſind. Unter jenen ſteht Keller als einer der eigenartigſten und geſegnetſten da — davon überzeugen ſein einleitendes Wort über „unſer Predigen“ und die 21 Predigten, die von ihm geboten werden. Er iſt ein Evangeliſt von Gottes Gnaden; gleich im erſten Satz weiß er meiſtens den Hörer zu feſſeln und zu faſſen. Die Originalität kann freilich auch auf die Spitze getrieben werden, ſo wenn man 1 Moſ. 40, 4a zum Himmelfahrtstext nimmt. — Zu den 14 „Arbeiterpredigten“ haben außer dem Herausgeber faſt nur Geiſtliche des Königreichs Sachſen Beiträge geliefert; nur Geyer (Nürnberg), Moſapp (Stuttgart) und Lic. Weber gehören andern Landeskirchen an. Sind da nicht die Grenzen zu eng gezogen? Von Naumann zu geſchweigen — gibt's keinen Stöcker, Traub (Dortmund), Dörries und andere in der Arbeiterfrage oder an Arbeitergemeinden ſtehende Pfarrer? Die ſchöne Einleitung des Herausgebers ließ erhoffen, daß er die Grenzpfähle der Mitarbeiterſchaft recht weit ſteckte. Aber was nicht iſt, kann noch werden. — Trotz dem danebenſtehenden ſchönen Bilde iſt das Thema: „Arbeiter rechts und Arbeiter links und der gekreuzigte Arbeiter mitten innen“ eine Geſchmacksverirrung.

Nur kurz erwähnt ſei das ſinnige Büchlein von H. Gagnebin, Pfarrer in Lauſanne: Weſen und Wirkung des Gebetes. (Dresden u. Leipzig, C. Ludwig Ungelenk. Überſ. von A. v. Einſiedel. 47 S. 60 Pf.) Es will nicht erſchöpfend ſein, ſondern nur die beiden Fragen beantworten: Was iſt das Gebet? und: Welche Früchte bringt es? S. 34 ſteht zweimal „Medianiter“. Schon älteren Datums, aber der Erwähnung und Empfehlung wert iſt das

in 3. Auflage erschienene Buch des norwegischen Missionssekretärs L. Dahle: Das Leben nach dem Tode und die Zukunft des Reiches Gottes. (Dresden und Leipzig, Fr. Richter. Übers. v. P. O. Gleiß. VI u. 423 S. Geb. 4,50 Mk.) Nach einer Einleitung über Ziel, Einteilung, Quellen und Geschichte seines Stoffes behandelt der Verf. 1. die Zukunft des einzelnen vom Tode an bis zur Wiederkunft Christi (Tod, Unsterblichkeit, Zwischenzustand und verwandte Fragen, wie Fegfeuer, Gebet für die Toten u. dgl.), 2. die Zukunft des Reiches Gottes auf Erden bis zur Wiederkunft (die Apokalypse, der allein 34 Seiten gewidmet sind, Weltmission, Israels Bekehrung, der Antichrist, das tausendjährige Reich u. a.), 3. den Abschluß (Christi Kommen, Auferstehung, Gericht, Verdammnis, Verwandlung, ewiges Leben). Wer könnte bei der Bearbeitung derartiger Themen im einzelnen auf allseitige Zustimmung rechnen, auch bei denen, die sich mit dem Verf. auf einem Grunde stehend wissen? Jedenfalls aber hat er es verstanden, in durchsichtiger Form, schriftgemäß, gründlich und ernst, ohne Schwärmerei und Phantasterei und stets der Grenzen menschlicher Erkenntnis sich bewußt, seinen schwierigen Stoff zu verarbeiten. Sein Buch empfiehlt sich ebenso zum stillen Sichhineinversenken wie als Unterlage und Handhabe zu Vorträgen in Vereinen.

Aug. Kind plaudert in seinem Mancherlei (Heidelberg 1902, Evang. Verlag. 89 S. 1 Mk.) über Handschriften, Nervosität, Spiritismus, die Natürlichkeit, unsere Steuern u. a. in anmutiger Weise. Die meisten der Plaudereien sind als Vorträge auf Familienabenden seiner Berliner Gemeinde gehalten. — Von der zweiten Flugschriftenreihe des Allg. ev.-prot. Missionsvereins (ebenda 1903. Je 25 Pf.) liegen uns Heft III und IV vor. Missionar Pfarrer Oßwald in Tokio hat Bunte Blätter aus Japan (30 S.) gepflückt, Schiller in Kyoto bespricht Das heutige Japan und das Christentum. Beide sind augenblicklich von besonderem Interesse und sehr lehrreich; das erstgenannte Heft ist stellenweise etwas breit geraten. In einen nicht ganz so fernen Osten führen uns die „Hefte zum Christlichen Orient". Nr. 3 nennt sich Ein Blatt aus der Geschichte des Stundismus in Rußland (20 S. 20 Pf.), Nr. 6: Aus der Arbeit unter den Stundisten (3. Aufl. 46 S. 30 Pf. Berlin W. 10, Deutsche Orientmission). Wer sich ein anschauliches Bild von der evangelischen Bewegung in Rußland machen will, greife zu ihnen. Auch deren Gefahren und Schattenseiten (vgl. 6, S. 30 ff.) werden nicht verschwiegen. — Etwas spät, aber nicht zu spät sei auf die Verhandlungen des 15. evangelisch-sozialen Kongresses in Breslau (Mai 1904) hingewiesen. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 186 S. 2,40 Mk.) Der Troeltschsche Vortrag: „Die christliche Ethik und die heutige Gesellschaft" ist auch gesondert erschienen (1 Mk.). Den Höhepunkt dürfte der geistvolle, wenn auch von einseitigem Optimismus nicht freie, von Traub über „die Organisation der Arbeit in ihrer Wirkung auf die Persönlichkeit" gebildet haben. Der stattliche Band enthält des Anregenden, Belehrenden und Gewissenschärfenden die Fülle. Das letztere gilt auch von der Drewsschen Predigt über Matth. 16, 26, die im Juni 1904 in Leipzig gehalten ist: Der evangelische Christ in den sozialen Kämpfen der Gegenwart. (Dresden u. Leipzig, Fr. Richter. 12 S. 25 Pf.) Ihre Quintessenz (S. 10): „Wir entwerfen als Christen nicht den Plan, wonach das soziale Leben aufzubauen sei, aber wir erheben namens des Evangeliums unsre Stimme, wenn wir sehen, daß die Entwicklung wider das Seelenheil geht, wenn sich wirtschaftliche Formen als Schädigungen der heiligen Güter erweisen, um die es uns als Christen zu tun ist." — Gegen sittliche Schädigungen sexueller Art hat Johannes Levsen seine Stimme erhoben: Fliehe die Lüste der Jugend! (Düsseldorf 1904, C. Schaffnit.

16 S. 10 Pf., 100 Stück 2 Mk., 1000 7 Mk.) Das ernste und für Jesum werbende Schriftchen hat schon die 9. Auflage erlebt.

Hermann Köhlers Glaubensklänge (Leipzig 1904, G. Strübig. XI u. 159 S. 2 Mk.) sind Ergüsse eines im Glauben frohen, für alle Gottesgaben dankbaren, dichterisch veranlagten Christenherzens. „Ob schlicht das Wort und anspruchslos die Weise, Hell tönt es doch zu Gottes Lob und Preise."

Schon vor Jahr und Tag erschienen, aber noch weit entfernt veraltet zu sein, ist das nach dem Tode F. W. Dörpfelds aus seinem Nachlaß herausgegebene Werk: Zur Ethik. (Gütersloh, C. Bertelsmann. XXXVII und 268 S. Bd. XI von D.s gesammelten Schriften. 3 Mk., geb. 3,60 Mk.) Das ist wirklich ein Werk zum Studieren für uns Theologen! Und anstatt gar so viel theoretisch über das Verhältnis oder Mißverhältnis zwischen Schule und Kirche zu streiten, sollten wir lieber die Gelegenheit dankbar wahrnehmen, da wir Pastoren uns zu den Füßen eines gottbegnadeten Lehrers setzen dürfen, um von ihm viel, viel zu lernen. Locken uns nicht schon die Titel der beiden Hauptteile: 1. Die geheimen Fesseln der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, 2. Einige Grundfragen der Ethik? Liberale wie orthodoxe Theologen bekommen bittere Wahrheiten zu hören; D. mag auch des öfteren unnötig scharf und unnötig breit geworden sein — trotzdem, er läßt den Leser nicht los, er befruchtet ihn unablässig, er löst fortwährend neue Gedankenreihen aus —, und der Herausgeber, D.s Schwiegersohn, Dr. v. Rhoden, auch ein Theologe, hat uns Vertreter der Kirche durch die Herausgabe des eigenartigen Buches, dem er sehr lesenswerte Vorbemerkungen vorangestellt hat, zu lebhaftestem Danke verpflichtet. Ist das Werk auch ein Torso, so bietet es doch inhaltlich etwas Ganzes und Gründliches und wird noch auf lange hinaus mithelfen, einer wirksamen Apologie und Grundlegung des christlichen Glaubens den Weg zu bahnen.

Noch einige Miszellen zum guten Schluß.

Die Kirchengeschichtlichen Predigten über Doktor Luther, die M. Kreutzer gehalten und herausgegeben hat (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 4—5 Hefte, etwa 6 Mk.), sind im vor. Jahrgang S. 505 von mir angezeigt und empfohlen worden. Jetzt liegt das 3. Heft (S. 221—339) vor. Unter der Gesamtüberschrift: „Die Einführung der biblischen Lehre in Kirche, Schule und Volksleben" bietet es weitere 11 „Predigten" (22—32), besser: an Bibel- und Lutherwort anknüpfende kirchlichliche Vorträge (über die Bibelübersetzung, Sakramente, Schule u. dgl.), es bestätigt das damals gefällte günstige Urteil. — Georg Stosch, der Berliner Diakonissenpastor und Privatdozent, gibt in seinem bei Kielmann in Stuttgart erschienenen Büchlein: Für heilige Güter (VII u. 97 S. 1,60 Mk., geb. 2,50 Mk.) wertvolle Aphorismen zur geschichtlichen Rechtfertigung des Alten Testaments Er behandelt unter Anknüpfung an Urquharts bekannte Schriften die Anfänge des Seins und Nichtseins, d. h. die Genesis und ihren Wert, das göttliche Gesetz und das prophetische Wort, jenen meistens ergänzend und illustrierend, ihn zuweilen auch modifizierend (vgl. S. 22, 26, 29 ff., 38 u. ö.). Im wesentlichen ist U.s antikritischer Standpunkt auch der seinige; selbst den „Deuterojesaja" läßt er nicht gelten (S. 92 ff.). Doch ist seine Beurteilung der Gegner meist milde, und seine Sprache ist hervorragend schön. — F. Büttner, Archidiakonus in Belgard, behandelt in origineller Weise das Thema: Temperament und Kirche (Gütersloh 1905, C. Bertelsmann. 98 S. 1 Mk.): Die griech.-kathol. Kirche ist die melancholische, die römische die sanguinische, die reformierte die cholerische, die lutherische die phlegmatische Kirche. B. ist ein geistreicher Mann und verfügt über eine große Belesenheit. Sein Urteil S. 52 über das Blaue Kreuz ist zum mindesten schief. Gustav Knak ist S. 93 zwei-

mal Knaak geschrieben, und „Paul Gerhardts bekannte Worte“ S. 6 sind nicht von diesem, sondern von Joh. Jak. Schütz. — Von einer geradezu staunenswerten Akribie zeugt die Arbeit von P. Lic. Dr. Emil Höhne: Umfang und Art der Bibelbenutzung in Goethes Faust (ebenda 1905. 85 S. 60 Pf.), ein Sonderabdruck aus dem „Beweis des Glaubens“. Der Verf. schließt seine gediegenen und gelehrten Ausführungen mit Recht mit der Frage: „Hat unsere neueste Literatur und Poesie auch nur von ferne die biblische Fühlung, die der Dichterfürst innerlich und äußerlich bekundet?“ — Trotz zahlreichen Einseitigkeiten und Übertreibungen (S. 13, 15, 28 u. ö.) verdient die Schrift von Auguste de Morsier: Frauenrecht und Geschlechtsmoral (Zürich 1904, Alb. Müller. 71 S. 1 Mk.), wie sie ernstesten Beweggründen entsprungen ist, ernste Beachtung. Sie befürwortet freilich die bürgerliche, ökonomische, politische und soziale Unabhängigkeit der Frau und darum vor allem ihre Befreiung von der sie schändenden „sexuellen Profession“. Schade, daß die Sprache recht schwerfällig und mit Fremdwörtern gespickt ist. — Unser Rundgang sei diesmal beschlossen mit einem trefflichen Werke, das uns der Frankfurter Pfarrer E. Bowinckel geschenkt hat: Erfahrungen und Beobachtungen aus der Arbeit im Werke des Herrn mit besonderer Berücksichtigung der Gemeinschaftsbewegung (Neukirchen 1904, Buchh. des Erziehungsvereins. 384 S. 3,50 Mk.) Es ist dem Ref. lange nicht ein Buch zu Gesichte gekommen, dem er so oft und lebhaft zugestimmt hätte wie dem genannten. Es will ein Doppeltes: für den Dienst des Herrn die Herzen und Gewissen wecken und an der Versöhnung von Kirche und Gemeinschaft mithelfen, mit andern Worten „die Kirche zu einem Schritt vorwärts bewegen (d. h. sie von bloßer ‚Kirchlichkeit‘ lösen) und die Gemeinschaftsbewegung zu einem Schritt rückwärts (d. h. sie vor Pietätslosigkeit, Hochmut und Engherzigkeit bewahren). So viel verschrien sonst die aurea mediocritas sein mag, hier ist mit Weisheit, Liebe und Glaubenswärme ihre Notwendigkeit und ihr Segen aufgewiesen. Nicht als ob man nicht mit dem Verf. über einzelne Worte und Wendungen rechten könnte — vielleicht hätte er auch hie und da etwas knapper sein und sachliche Wiederholungen vermeiden können —, aber als Ganzes genommen ist's eine Gabe, für die ihm alle, die noch nicht völlig in eine kirchliche oder Gemeinschaftsschablone und -partei sich haben pressen lassen, nicht genug danken können. Aus den etwa 21 Aufsätzen — sie sind teilweise schon in des Verf. „Freiwilligem“ und in Lepsius' „Reich Christi“ erschienen — hebe ich folgende Themata hervor: Unchristliches Zahlen- und Reklamewesen. Sünden der Christen (Richtgeist und Herrschsucht). Methodismus in der Seelsorge. Andächtig schwärmen, gut handeln. Frauendienst im Werke des Herrn. Die Bitte um den hl. Geist. Eine hirtenamtliche Schwierigkeit auf dem Lande. Die Volkskirche und die eine Kirche. Wir wünschen dem zeitgemäßen Buche weiteste Verbreitung und, was wichtiger, hüben wie drüben williges Gehör.

2. Parerga.

Dalton, Lebenserinnerungen (Berlin, Warneck, 5 Mk.), bringt die Lebenserinnerungen des bekannten Konsistorialrats, vorläufig im ersten Bande bis zur Kandidatenzeit (1833—58), mit zahlreichen Blicken in die Geschichte und die kirchlichen Zustände jener Zeit, so daß der Band auch für weitere Kreise Interesse gewinnt, und man dem Verleger, der den Anstoß zu dem Werke gegeben hat, Dank wissen muß. — Baumann, Zeitbilder aus meinem Leben (ebd. 4 Mk.): der Berliner Emeritus zeichnet ein Stück Zeitgeschichte, so vielseitig und interessant, so großzügig und tief, so glaubensvoll und hoffnungsreich, wobei natürlich die Schilderungen aus der bewegten Berliner Tätigkeit am meisten

fesseln und fördern. — Hansen, Zur täglichen Erbauung (Halle, Müller. 2. Ausg. 2 Mk.), ein Andachtsbuch für alle Tage des Jahres, das Auszüge aus Martensens Predigten bietet. — Hoffmann (ebd. 3,60 Mk. 2. Aufl.), Fünfzig Beichtreden. Aus den verschiedensten Jahrgängen gesammelt, in allen etwas von des bekannten Hallenser Meisters Art. — Barth, Das Abendmahl des Herrn (Bern, Benteli. 40 Pf.): ein treffliches Geleitwort für Neukonfirmierte von warmherzigem, biblisch-evangelischem (nicht konfessionellem) Standpunkt geschrieben. — Winsch, War Jesus ein Nasiräer (Berlin, Breitkreuz. 2 Aufl. 50 Pfg.): ein Berliner Arzt, der auf Grund seiner Fachkenntnisse selbst einen Weizsäcker und Harnack zu belehren in der Lage ist (S. 10. 12), sucht in wunderlicher, oft unsachlicher, jedenfalls unhaltbarer Beweisführung (S. 16. 20. 23), der manchmal ein der Größe der Sache nicht angemessener Ton zu Hilfe kommt, zu beweisen, daß Jesus Nasiräer war, nur ungegorenen Traubensaft trank usw., alles um der Abstinenzsache die Bahn bereiten zu helfen. — Ebell, Aus meinem Leben (Berlin, Warneck. 3 Mk.), gibt Erinnerungen eines Blindgeborenen, die, in ihrer innerlichen Art sehr interessant, einen Mann zeigen, der, blind und taub, dennoch fröhlich seines Glaubens lebt und sich zum Prediger ausbildet. Professor Hering in Halle, des Verfassers Jugendfreund, hat die Einleitung (S. III—VI) geschrieben. Der Verlag, der schon manche gute Biographie (Behrmann, Dalton, Baumann usw. s. o.) auf den Markt gebracht, hat mit diesem Werk, scheint uns, seine verdienstliche Tätigkeit auf diesem Gebiete gekrönt. — Taten Jesu in unseren Tagen (Hamburg, Rauhes Haus. 2. Tausend. Kart. 3 Mk., geb. 4,50 Mk.) enthält Skizzen und Bilder aus der Arbeit der Inneren und Äußeren Mission, von Fachmännern gezeichnet und von Hennig herausgegeben, z. B. Evangelisation und Gemeinschaftspflege von Simsa, das Rauhe Haus von Hennig, Kindergottesdienst von Zauleck, Jünglingsvereine von Helbing, Blaues Kreuz von Fischer — Herrnhuter Mission von Buchner, Batak-Mission von Haußleiter, Südafrika von Merensky, Judenmission von de la Roi. Die organisierten Liebeswerke und Liebesdienste der Christenheit werden hier trotz der ihnen anhaftenden menschlichen Unvollkommenheiten und gegenüber der Verkündigung des Worts als Taten Jesu gezeichnet. — Schlatter (Pfarrer in Zürich), Das Evangelium von der Arbeit (Zürich. Ev. Gesellschaft. 1 Mk.), eine praktische, ganz auf die Gegenwart mit ihren Arbeitproblemen gerichtete Auslegung von Matth. 20, 1—16 in sechs Predigten, die nicht nur schweizerische Verhältnisse berücksichtigen, aber von dem Eindruck nicht loskommen lassen, daß es fast zu schwer ist, befriedigende Predigten über einen solchen Gegenstand zu halten. — Aschersons Deutscher Universitätskalender, herausgegeben von Scheffer und Zieler (W.-S. 1905, 6. Leipzig. Scheffer), 1. Teil: die reichsdeutschen Universitäten. 1 Mk. Das in der 68. Ausgabe vorliegende rühmlich bekannte Werk ist wieder auf mannigfache Weise verbessert und erweitert, z. B. in 3 Teile zu je 1 Mk. zerlegt worden. Eine größere Verbreitung ist dem Kalender dringend zu wünschen. — Luthers Werke (Berlin, Schwetschke & Sohn. 3. Aufl.), herausgegeben von Buchwald, Kawerau usw.: von dieser oft in Erinnerung gebrachten sogenannten Braunschweiger Ausgabe liegt jetzt Band 5 (Predigten und Predigtauszüge) und 8 (Vermischte Schriften, darunter doch so bedeutsame wie die „Deutsche Messe“ und „Von weltlicher Obrigkeit“) zu je 2,50 Mk. vor. Die beigegebenen Bildnisse Luthers sind besser als in den früheren Auflagen ausgeführt. — Löhe, Von der weiblichen Einfalt (Konstanz, Hirsch. Geb. 80 Pfg.), ein feines Büchlein, das für reifere junge Christinnen bestimmt ist und der Empfehlung nicht mehr bedarf. — Linden, Das neue Licht, eine Erzählung aus der Franzosenzeit (ebd. Geb. 3 Mk.).

— Onkel Toms Hütte (ebd. Geb. 2 Mk.), eine Erzählung aus dem Negerleben in den Sklavenstaaten von Nordamerika: ein alter Bekannter, der noch mehr Freunde gewinnen möchte. — Dora Schlatter, Lauter Freunde (ebd. Geb. 2 Mk.): 20 Erzählungen für Kinder von 7—10 Jahren. — Ingraham, Der Fürst aus dem Hause Davids (ebd. 4 Ausgaben von 1,50—3 Mk.): die bekannte Erzählung des Lebens Jesu in Briefform, die Fernstehenden die evangelische Geschichte nahezubringen geeignet ist, während andere die Evangelien selbst doch vorziehen werden (vgl. Priscillas Briefe an Sabina S. 178). — Speckmann, Heidjers Heimkehr (Berlin, Warneck. 2 Mk., geb. 3 Mk.), eine Erzählung aus der Lüneburger Heide, eines der besten Erzeugnisse der Heimatkunst, das zeigt, wie ein Ruheloser in der Heimat sein Lebensglück findet, ein Buch, das mit Recht 4 Auflagen in einem Jahre erlebte. — Gesamtverzeichnis von Bruckmanns Pigmentdrucken (München, F. Bruckmann. 75 Pfg.), alphabetisch nach den Meistern geordnet, mit 8 Mezzotintogravüren. Es haben uns vorgelegen: 3 einfache Pigmentdrucke, die je 1 Mk. kosten, eine Silberkopie, die 6 Mk., und ein Kohledruck, der 10 Mk. kostet, sämtlich in unaufgezogenem Zustande. Wir stehen nicht an, zu erklären, daß die Ausführung durchweg eine gediegene ist, und die Preise mäßig berechnet sind. Da der Katalog die bedeutendsten Museen und Galerien Europas berücksichtigt, so stehen Tausende von Pigmenten zur Auswahl. — M. Lenk, Lenas Wanderjahre (Zwickau, Hermann. Geb. 2 Mk.); ferner: Schulmeisterlein — Durch Nacht zum Licht — Paul und seine Brüder — Der Taler (je 20 Pfg.), lauter vortreffliche Jugend- und Volksschriften, die, aus der Feder einer älteren Pfarrfrau geflossen, Erquickung und Förderung gewähren. — Meyer, Großes Konversationslexikon (Leipzig, Bibliogr. Institut. 6. Aufl. Bd. 11. Kimpotung bis Kyzikos. 10 Mk.) enthält in oft empfohlener Vollständigkeit, Güte und Ausstattung alles, was allgemein wissenswert ist, z. B. Kleidung 107—112 mit wohlmotiviertem energischem Protest gegen das Korsett; berücksichtigt auch das Theologische in Aufsätzen wie Kirche (mit allen Kompositen), besonders Kirchengeschichte mit eingehenden Zeittafeln, Konkordienbuch und -format, von Theologen z. B. Eduard König, Julius Köstlin usw. — Vogel, Ueberblick über die Geschichte der Philosophie (Leipzig, Brandstetter. Bd. 1: Die griechische Philosophie, 1,60 Mk. Bd. 2: Die neue und neueste Philosophie, 2,60 Mk.), wird sein Ziel, „auch in weiteren Kreisen Verständnis und Interesse für die Philosophie zu erwecken", wohl erreichen können, wenn auch die in Anspruch genommene „Leichtverständlichkeit" der Darstellung naturgemäß, wie übrigens der Verfasser selbst zugibt, zu wünschen übrig läßt. Unter den Neuesten sind z. B. auch Hartmann, Nietzsche, Lotze, Wundt berücksichtigt. — Baumgart, Wegweiser zur Erlangung akademischer Würden (Berlin, Decker. 6. Aufl. Geb. 5 Mk.), ein vortreffliches Nachschlagewerk, das nach amtlichen Quellen für die deutschen Universitäten in Deutschland, Österreich und der Schweiz die Bedingungen für die Erteilung des Doktor- und des Lizentiatengrades aufs genaueste (einschließlich des Dr. ing.) auf 400 Seiten zusammengestellt hat, einzig in seiner Art. Bedauerlicherweise mußte Dorpat ausgeschlossen werden. — Von Zeitz, Kriegserinnerungen eines Feldzugsfreiwilligen aus den Jahren 1870/71, dem wohl anerkannt besten Volksbuch über den großen Krieg, dessen Verbreitung nur der hohe Preis (8,50 Mk.) im Wege stand, ist eine Jugendausgabe erschienen (Altenburg, Geibel. 3 Mk.), die fast ganz mit dem Original übereinstimmt und wohin sie kommt, große Freude machen wird. Aus demselben Verlage stammen folgende Werke von Otto Funcke: 1. Reisegedanken und Gedankenreisen eines Emeritus (4 Mk.), das uns vor allem nach Schweden führt

und dann mancherlei Blicke in die kirchliche Gegenwart und Zukunft tut. — Von älteren Schriften seien in Erinnerung gebracht: 2. Die Fußspuren des lebendigen Gottes in meinem Lebenswege (11. u. 12. Aufl. 4 Mk.), 3. St. Paulus zu Wasser und zu Land (8. Aufl. 4 Mk.), 4. Reisebilder und Heimatklänge, dritte Reihe (7. Aufl. 3 Mk.), 5. Die Schule des Lebens oder Christliche Lebensbilder im Lichte des Buches Jonas (10. Aufl. 3 Mk.). Es ist ein überflüssig Beginnen, Funckes Werke charakterisieren oder empfehlen zu wollen: sie zeugen für sich selbst. Auch wer seine Art nicht mag, muß die Schriften als bedeutsam anerkennen. — Geschichten vom Gustav-Adolf-Verein für Kinder, bisher 4 Hefte zu 10 Pfg., und Gustav-Adolf-Geschichten für Kinder, 2 Hefte zu 5 Pfg. (Leipzig, A. Strauch), preisgekrönte Schriften, die für ihren Zweck, die Jugend für die Gustav-Adolf-Sache zu gewinnen, bestens empfohlen werden dürfen. — Rump, Der Dienst am Wort (Leipzig, Krüger & Co.), Bd. 5 für die Zeit von Advent bis Epiphanias, Bd. 6 für die Innere Mission, Bd. 7 aus der Äußeren Mission (je 2 Mk.), mit Beiträgen der „bedeutendsten Kanzelredner der Gegenwart“, lauter „gläubiger Zeugen“. Zum Studieren sind die Bände ihres Inhalts wegen sehr zu empfehlen: man muß sich nur von der eigentümlichen Einführung nicht gleich abstoßen lassen. — Pfarrer Elze in Eilenstadt, Kreis Aschersleben, hat herausgegeben im Selbstverlag: Liturgische Weihnachtsfeier für Kinder- und Gemeindegottesdienst, Schule und Vereine. 2. Aufl. 16 S. 40 Pfg. Textbuch dazu 10 Pfg., von 50 Exemplaren ab je 8 Pfg., unter dem Titel „Ehre sei Gott in der Höhe. Alle drei Feiern sind schön und würdig. — Von Johannes Renatus (Prof. Joh. C. Freiherr v. Wagner) liegen aus dem Verlage von Max Spendig in Leipzig zwei Werke vor: Johannes Pranka (2. Aufl. mit Illustrationen von Weingärtner. 3 Mk.) schildert in lebhaften Farben das Erwachen und den Kampf evangelischer Bewegung in Böhmen in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts. „Eine feste Burg ist unser Gott“ ist sein Grundton und Losungswort; sonderlich in den Kreisen des Ev. Bundes und des Gustav-Adolf-Vereins wird man gerne darauf hören. In seinem Buche Dreierlei Wege zum Ziele (3 Mk.) illustriert der Dichter durch die mannigfachsten Menschengestalten und -schicksale ein Wort des Konfuzius, daß der Mensch entweder durch Nachdenken oder durch Nachahmung oder durch Erfahrung klug und weise werde Die Erzählung verläuft nicht ohne eine gewisse Breite, aber es fehlt ihr auch nicht an Frische und Tiefe, und sie löst manchen ernsten und anregenden Gedanken im Leser aus.

3. Kalender 1906.

Schneider, Amtskalender für evangelische Geistliche 1906 (Hagen, Rippel. Geb. mit Bleistift 1,20 Mk. 33 Jahrgang). — Rathmann, Amtstagebuch für ev. Geistliche, 1906 (Leipzig, Strübig. 14. Jahrg.), mit Beilagen enthaltend Fürsorgegesetzgebung und Gemeindewaisenrat. — Aus Höhen und Tiefen (Berlin, Warneck. Geb. 4 Mk. 9. Jahrgang), ein nach Inhalt wie Ausstattung vortreffliches, von Kinzel und Meinke herausgegebenes Jahrbuch. Besonders hinweisen möchten wir auf Draheim, Welträtsel des Altertums, und Lütgert, Die Liebe Christi und die christliche Liebe, ohne daß damit die übrigen Schätze, die das Buch enthält, geringgeachtet werden sollen. — Neue Christoterpe (Halle, Müller. 4 Mk., geb. 5 Mk. 27. Jahrgang), ein ebenso zu rühmendes Jahrbuch, das u. a. Beiträge von Anders, Dennert, Funcke, Knodt, Chr. Rogge, Stoecker enthält. — Das Türmerjahrbuch 1906 (Stuttgart, Greiner & Pfeiffer. Fein geb. 6 Mk.) ist soeben wieder in gewohnter Reichhaltigkeit und Gediegenheit erschienen. Harms

Zwischen Glauben und Wissen dient dem Gedanken, daß Religion und Wissenschaft gleichermaßen in Gott ihren Ursprung haben. Eucken behandelt Schiller und das deutsche Volk. Über Volksschullehrer, Frauenfrage, Dienstboten, Heimat, Fabrikwesen, Oper und andere zeitgemäße Fragen handeln andere Fachleute in gereiften Abhandlungen. Nach zahlreichen lyrischen Ergüssen (S. 163—184) folgen unter dem Titel Am Webstuhl der Zeit 30 Referate über alle Gebiete der geistigen Entwicklung in Religion, Wissenschaft und Kunst, von denen das über die Evangelische Kirche (Verf. Pfarrer Erwin Gros) leider nicht so ganz auf der Höhe steht (S. 192—194): warum ist außerdem hier nicht die Hälfte des Raums in Anspruch genommen, den Schell für die Katholische Kirche einnimmt (S. 195—201)? Aber der Theologe wird dennoch vom Ganzen sich reichlich befriedigt und angeregt fühlen. — Daheim-Kalender 1906 (Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1,50 Mk.). In gewohnter, vornehmer, künstlerischer Ausstattung, wozu allerdings die zahlreichen Reklame-Einlagen nicht recht stimmen, mit reichem Inhalt an guten Erzählungen, an volkstümlichen Belehrungen vom medizinischen, künstlerischem, zoologischen usw. Gebiet aus der Feder von Fachleuten, an formvollendeten Gedichten und vornehmen Unterhaltungsstoff tritt er vor uns hin und hat uns bald zu seinen Freunden gewonnen. Willkomm, sep. ev. luth. Pastor, Der evangelisch-lutherische Hausfreund 1906. 40 Pfg. — Christlicher Jugendfreund-Kalender 1906 (Konstanz, Hirsch. 80 S. 15 Pfg., in Massen billiger). — Fürs Haus, illustrierter Familienkalender (ebd. 80 Pfg., ebenso). — Für Alle, Kalender (ebd. 40 Pfg., ebenso). — Der Christenfreund, Abreißkalender mit Morgen- und Abendandachten, mit Rückwand: Das hl. Abendmahl von Leonardo da Vinci (ebd. 75 Pfg.). Sämtliche vier Kalender sind gut ausgestattet, prächtig illustriert, äußerst billig und zur Verbreitung aufs wärmste zu empfehlen. — Neuer Luther-Kalender, Abreißkalender (Berlin, Schriftenvertriebsanstalt. 75 Pfg.), mit täglichen Andachten aus Luther. Lutherbildnis, Wormser Denkmal, Kirche zu Speyer bilden die Rückwand. — Spemanns Alpenkalender (Stuttgart, Spemann. 3 Mk.), ein Abreißkalender, der gute Illustrationen aus den Alpen nebst erläuterndem Text [je ein Blatt für drei Tage] bietet. — Meyers Historisch-geographischer Kalender (Leipzig, Bibliogr. Institut. Illustr. 2 Mk. 10. Jahrgang), der bekannte, nach Inhalt wie Ausstattung vorzügliche Abreißkalender, der für jeden Tag reichen belehrenden Inhalt wie feine Illustrationen aus Geschichte und Erdkunde bietet. — Tierschutz-Kalender 1906. Im vorigen Jahr betrug die Auflage eine Million vierhunderttausend Stück. Der neue Jahrgang enthält auf 48 Seiten wieder vielerlei, was Kinder erfreuen und zu gütiger Behandlung der Tiere anleiten wird. Aber auch Erwachsene werden Anregung aus dem Büchlein empfangen. Es ist mit 20 Abbildungen ausgestattet und kostet 10 Pfg. Für 70 Pfg. sendet der Verein 10 Stück nebst 1 Freiexemplar; für 3 Mk. 50 Stück nebst 5 Freiexemplaren; für 5 Mk. 100 Stück nebst 10 Freiexemplaren (Berlin SW. 11, Königgrätzerstr. 41).

Von allerlei Arbeit- und Kampfplätzen.

1. Zum Bekenntnisstreit.

1. Die Bekenntnisfrage auf der Brandenburgischen Provinzialsynode (30. Okt. 05).

Bericht des Reichsboten, 1. November 1905 (im Auszuge):

Der Kommissionsantrag lautete: „Provinzialsynode wolle beschließen: I. 1. Gegenüber der Leugnung von Hauptstücken des evangelischen Bekenntnisses, wo-

durch von Geistlichen der Landeskirche Ärgernis gegeben worden ist, bekennt sich die Provinzialsynode mit der gläubigen Gemeinde von neuem zu Jesu Christo, dem eingeborenen Sohn Gottes, dem gekreuzigten und auferstandenen Heiland aller Völker und aller Zeiten, und zur apostolischen Lehre von seiner Person und seinem Werke, wie sie in der Heiligen Schrift enthalten und in den reformatorischen Bekenntnissen bezeugt ist. 2. Die Provinzialsynode erachtet es in Übereinstimmung mit den Kundgebungen des Kirchenregimentes für unvereinbar mit dem Ordinationsgelübde und der Amtspflicht eines Dieners der Kirche, amtlich oder außeramtlich wider die Grundwahrheiten des bekenntnismäßigen Glaubens zu lehren. Sie erwartet zuversichtlich, daß hiergegen fehlende Geistliche, damit der Bestand der Landeskirche nicht gefährdet werde, nach vergeblicher Anwendung der gebotenen seelsorgerlichen Mittel aus dem Amte entfernt werden. 3. Die Provinzialsynode bittet die Gemeinden der Provinz, durch die bedrohte Lage der Kirche sich weder in ihrem Glaubensstande noch in ihrer Treue zur Kirche erschüttern zu lassen, vielmehr in kräftiger Bezeugung ihres Glaubens und in besonderm Aufblick zu dem lebendigen Haupt und Herrn der Gemeinde unsere evangelische Landeskirche mit ausharrender Geduld erhalten und bauen zu helfen. Sie ruft auch die Geistlichen auf, im Geiste wider den Unglauben Zuversicht und Treue zu beweisen, die Gemeinden gegen Gefährdung ihres Glaubensstandes durch Vertiefung biblischer Erkenntnis zu schützen und zu rüsten und in der Not der Zeit der apostolischen Mahnung eingedenk zu bleiben: „Wachet, stehet im Glauben, seid männlich und seid stark!" . . .

Stöcker: Nun sagt der Herr Vorredner: Die Bekenntnisse widersprechen in manchen Punkten der Heiligen Schrift. Ich bestreite das durchaus; ich behaupte, daß unsere Bekenntnisse im großen und ganzen nicht bloß in ihrem Geiste, sondern auch in ihrem Wortlaute dem, was die Heilige Schrift sagt, entsprechen. . . . Gewiß, die Dinge, die uns in diese Diskussion geführt haben, sind nicht ganz so arg, aber sie sind ähnlicher Art, und wenn wir das hier ansprechen, wenn wir vom Kirchenregiment fordern, es solle in Aussicht nehmen, daß bei Anschauungen dieser Art zur Amtsentsetzung gegriffen werde, so tun wir damit nichts Unrechtes. Gewiß, wir wünschen durchaus nicht, daß es nun zu Lehrprozessen über Lehrprozessen kommt, wir wollen nicht Ketzerrichter spielen, aber wir halten im Interesse unserer Kirche, die wir lieb haben, vollständige Klarheit für notwendig . . .

Professor B. Weiß: Dem vorliegenden Antrage könne er nicht zustimmen. Persönlich sei er jederzeit bereit, das vorgeschlagene Bekenntnis mitzumachen und ihm zuzustimmen, aber er billige es nicht, wenn in solcher demonstrativen Weise eine Tatsache erst konstatiert werden solle, welche für die Mitglieder einer evangelischen Synode ganz und gar selbstverständlich sei. Dies würde nur dazu dienen, um schwere Schäden unserer Kirche vor den Feinden bloßzulegen. Er sei auch damit einverstanden, daß die Lehrfreiheit in dem Bekenntnisse eine unüberschreitliche Schranke finden müsse, aber er könne es nicht billigen, daß, wenn aufgefordert wird, daß alle diejenigen, die abweichen von der durch die Kommission formulierten Lehrnorm, der höchsten Disziplinarstrafe verfallen sein sollen. Er sei der Überzeugung, daß jeder derartige Einzelfall nur nach seiner individuellen Besonderheit zu betrachten und daß zur Prüfung und Entscheidung nur das Kirchenregiment zuständig sei . . .

Synodale Schrader: Diese Synode ist kaum ein Spiegelbild der Stimmung in den Gemeinden. Sie besteht aus 84 Geistlichen und 70 Laien. Die Provinz hat 4500000 Einwohner. Jeder Laie in der Synode vertritt 60000 bis 70000 Laien, jeder Geistliche aber nur 14 Geistliche. (Unruhe.) Ihr Urteil ist begründet auf gewisse Einzelgemeinden, denen Sie nahestehen, es gibt aber eine große Zahl von Gemeinden, die nicht auf ihrem Standpunkte stehen! Diese wollen Sie völlig beiseite schieben, lediglich um eine einzige Richtung zur Herrschaft zu bringen. Gewiß erkennen auch wir die orthodoxe Richtung als berechtigt an, aber man soll doch andere Richtungen nicht mit Zwangsmaßregeln bekämpfen. Das würde auch die orthodoxe Richtung nur schädigen, denn wenn man sagen muß, daß sie nur durch Zwang und nicht durch innere Überzeugung siegen kann (Oho!), so ist dies nicht sehr erfreulich.

Bei der Abstimmung über das Ganze ergibt sich, daß 112 für den Antrag, 19 dagegen stimmen und 28 sich der Abstimmung enthalten. Mit Nein stimmen u. a. Hofprediger Kritzinger und Frhr. v. Mirbach.

Zur Lehrdebatte der Provinzialsynoden. (Reichsbote 264. 8. 11. 05.)

... Der Gedanke kann nicht aufkommen, daß die Anträge gegenstandslos seien, daß die Situation gar nicht dazu angetan sei, sie zu provozieren.

Von vornherein ausgeschlossen ist auch die Auskunft, daß es den Vätern der Anträge um irgend etwas anderes zu tun gewesen sei, als darum, den Glauben der Kirche zu schützen; daß irgend ein anderes minderwertiges Motiv sie je zu ihrem Antrag bestimmt habe, als der Ernst der Lage um diese Gefährdung.

Auch der nicht ganz unerhörte Einwand, daß es ihnen an dem erforderlichen Verständnis für die immer neuen Probleme von heute gebreche, muß den Anträgen gegenüber verstummen. Worauf es ankommt, sprechen sie wohlabgewogen in Auswahl und Formulierung aus: der „Offenbarungsgehalt der Heiligen Schrift und das Bekenntnis zur Gottheit Jesu Christi“ als die „Grundlagen der Kirche“.

Verschiedene Strömungen, miteinander ringende Richtungen, sich gegenseitig befehdende Parteien hat es immer in der Kirche gegeben. Sie haben sie bedrängt und ihr manche heiße Stunde bereitet. Aber sie haben ihr auch zur Selbstbesinnung, zur Selbstkritik in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung und zur — Vertiefung geholfen.

Die „neue Theologie“, mit Recht so genannt, ist allerdings erst eine Erscheinung unserer Zeit. Kaum ein Menschenalter im Leben hat sie die Mitte der dreißiger Jahre noch nicht überschritten. Mit direkter Absage an alle von ihr vorgefundenen Parteien hat sie eine neue Bahn eingeschlagen.

Von vornherein ausgeschlossen ist auch von ihr, daß ihre Vertreter darauf ausgingen, daß es ihnen daran liege, daß sie die Absicht hätten, den christlichen Glauben zu schädigen. Sie nehmen es vielmehr für sich ausdrücklich in Anspruch, erst den rechten Glauben zur Anerkennung gebracht zu haben und immer weiter zu bringen. Der rechte Glaube, sagen sie, sei persönliche Herzensstellung zu Christus, nicht Zustimmung zum Dogma, nicht Unterwerfung unter die kirchliche Überlieferung.

Aber, muß erwidert werden, auch die Anträge haben es keineswegs auf den Schutz eines Glaubens abgesehen, der lediglich Zustimmung zu irgend einem Dogma ist, ohne daß der Zustimmende davon persönlich ergriffen und dadurch in seinem Dichten und Trachten, Leben und Sterben, Handeln und Wandeln wirksam bestimmt werde.

Der Glaube, der die Welt überwunden hat, war eine persönliche Macht, und nur wo er das bleibt, wird er sie weiter überwinden. Das ist alte Weisheit. Der Glaube, der nur Zustimmung ist ohne Herzensbeteiligung und sittliche Erneuerung, wird schon im Neuen Testament als Lippen- und toter Glaube gegeißelt, und wo immer er weiter bemerkbar geworden ist, hat er als Karikatur, als Farce, als Dekadence, als Mißglaube, Mißbrauch und Abfall gegolten.

Aber freilich hat die Christenheit von altersher eine persönliche Herzensstellung zu dem Christus erstrebt und gepflegt, von dem das Glaubensbekenntnis ganz bestimmte Aussagen macht. Der Christusglaube, der diese ganz bestimmten Aussagen nicht eingeschlossen hätte, ist ihr allerdings fremd gewesen. Und eben das ist nun der Anstoß, der die Anträge provoziert hat, daß es nicht mehr der Christus des Glaubensbekenntnisses ist, der gelehrt und gepredigt werde.

2. Die Tägliche Rundschau 523. 7. 11. 05. urteilt: Die Kirche wird ein Bekenntnis nötig haben, d. h. eine deutliche und allgemeinverständliche Zusammenfassung dessen, was sie an ihrem Glauben hat. Eine so gewaltige geistige Macht, wie sie gewesen ist und voraussichtlich ferner sein wird, kann ihre Grundsätze nicht einfach verflattern lassen. Wenn der große Dichter es als sein Vorrecht preist, daß ihm ein Gott gab, zu sagen, was er leide, und wenn er es nicht nur für sich selbst, sondern für tausend andere gesagt hat, so wird auch die Religion nicht umhin können, zu sagen, was sie glaubt, und es für Millionen von Menschen zu sagen. Aber hier lauert nun die Gefahr, der die römische Kirche erlegen ist. Für sie ist alles endgültig gesagt, was Glaube und Religion angeht; man kann vielleicht dazu tun, aber man

kann nicht davon tun. Im Bereich protestantischer Weltanschauung bedarf es nach reformatorischen Grundsätzen der immer erneuten Durchdringung und Aneignung und auch damit der Prüfung und Sichtung des religiösen Stoffes. Dies haben die Synoden nicht hinlänglich beachtet. Sie haben nicht daran gedacht, daß es neben einer rücksichtslosen Theologie auch ein rücksichtslos reaktionäres Kirchentum geben kann, wie der Erlaß des brandenburgischen Konsistoriums mit seiner düster hierarchischen Sprache ein solches Kirchentum vorstellte. Nur die pommersche Synode rückt „das tote Wiederholen angelernter Glaubenssätze" unter die gleiche Verdammnis wie die Leugnung der Grundwahrheiten, freilich ohne weitere Folge. Noch weniger ist zum Bewußtsein gekommen, daß es vor allen Dingen gelte, die Fühlung mit der Volksseele aufzusuchen und das religiöse Bekenntnis so einzurichten, daß es zwar Unterordnung fordert, aber eine solche, deren wesentlicher Bestandteil die freie persönliche Zustimmung ist. Hier tut sich der tiefe und breite Graben auf zwischen der Kirche, wie sie ist, und den Bestrebungen, die man als moderne Theologie bezeichnet. Hierin liegt zugleich die Unpopularität der Synoden begründet und hier die Grenze ihrer Ersprießlichkeit.

Die Stellung der Minderheitsparteien war demgegenüber keine ganz leichte. Auf mehreren Synoden hat die Mittelpartei für gut befunden, im sicheren Bewußtsein dessen, was sie von der Mehrheit unterscheidet, ihren einsamen Weg zu gehen und sogar die Beteiligung an der Debatte abzulehnen. Der „Reichsbote" tadelt sie darüber und fordert „die ernsten Männer" der Mittelpartei auf, sich doch noch einmal zu besinnen. Aber er beleidigt sie in demselben Atemzug, indem er unterstellt, in den allgemeinen Worten über Christus, die die Partei vorgeschlagen habe, könne auch die Ansicht, „wie sie Juden und Mohammedaner von Christen haben", in die Kirche eingeführt werden. Das ist ein starkes Stück. In gleicher Nacktheit ist der Hochmut und die Herrschsucht der regierenden Partei wohl selten zutage getreten. Auf jener Seite besteht die Meinung: Ihr könnt sagen, was ihr wollt, ihr könnt das gläubigste Bekenntnis aufstellen; wenn ihr nicht mittut, wie wir wollen, so klagen wir euch der fahrlässigen Zulassung und damit der indirekten Begünstigung von Juden und Mohammedanern an! Unter solchen Umständen erübrigt es sich freilich, die Haltung der Mittelpartei im einzelnen nachzuprüfen. Sie hat nur getan, was sie mußte. Sie hat sich der Unduldsamkeit versagt, hat der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß synodale Mehrheiten wenig geeignet sind, in Glaubenssachen zu entscheiden, und sich auf die Seite des Oberkirchenrats gestellt. Der „Reichsbote" kann versichert sein, daß seine unbedachten Worte von den Juden und Mohammedanern auch auf diejenigen ihren Eindruck nicht verfehlen werden, die bisher dem neuen hallischen Programm noch mit Bedenken gegenüberstanden.

3. Unter der Überschrift: „Der Bekenntnissturm in der Provinzialsynode" schreibt die National-Zeitung 1905, 26. Oktober:

Der elften Brandenburgischen Provinzialsynode sind bisher über siebzig Anträge zur Erledigung zugegangen. Der Brennpunkt der ganzen Tagung aber ist die orthodoxe Bewegung gegen den kirchlichen Liberalismus, die seit dem „Falle Fischer" wieder kräftig in Nahrung gesetzt worden ist. Nicht weniger als vierzehn Kreissynoden in Berlin und außerhalb Berlins, man kann sagen aus der ganzen Provinz Brandenburg, laufen Sturm gegen den Prediger D. Fischer in Berlin und die von ihm auf dem vorjährigen Protestantentage ausgesprochenen religionsphilosophischen Anschauungen über Jesus, die Bibel, die Offenbarung. Der „Bekenntnisstand und die Lehrordnung" der Landeskirche sollen in Gefahr sein, und Stöcker und seine Gesinnungsgenossen haben sich aufgemacht, der Not zu steuern durch amtliche Festlegung dessen, was der Geistliche auf der Kanzel und unter der Kanzel sagen darf. Gleich der erste richtige Sitzungstag befaßte sich mit dieser heiklen Materie. Der Geheime Regierungs- und Schulrat Schumann aus Frankfurt a. O., ein Vertreter der äußersten „Rechten", schlug den Ton an als Referent, der ja wohl über der ganzen Diskussion schweben wird: „Eine tiefe Beunruhigung geht durch die weitesten Kreise". Das ist dieselbe „Beunruhigung", die von dieser selben Herren und der ihnen nahestehenden Presse in die Kreise ihrer Kirchgänger mit großer Kunst und Absichtlichkeit erst hineingetragen worden ist, um jetzt von

ihnen mit dem Aufwand eines erheblichen heiligen Zornes und tiefer Bekümmernis aus den Gemütern wieder herausgehoben zu werden. Natur ist daran nichts! Sie reden von dem „vollen Erbe der Reformation“ und haben des freien und frommen Geistes von Martin Luther, der sein Gewissen auf dem Reichstage zu Worms als die höchste und einzige Instanz in Glaubenssachen proklamiert hat, und der in dieser „Freiheit eines Christenmenschen“ wichtige Teile des Neuen Testaments, die ihm persönlich unwichtig erschienen, in die Elbe geworfen sehen wollte, kaum einen Hauch verspürt.

Die vierzehn Anträge der Kreissynoden sind fast alle auf denselben Ton gestimmt. Einige nennen den Prediger Fischer, der übrigens Mitglied dieser Provinzialsynode ist, mit Namen; andere nennen ihn nicht und meinen ihn. Nicht alle diese Anträge sind einstimmig gefaßt, manche sind erst nach schweren Kämpfen mühsam zustande gebracht; ja, einer ist sogar nur mit 88 gegen 33 Stimmen durchgedrückt worden, also ein unrühmlicher Zufallssieg. Alle sind darin einig, daß das Dogma der Kirche in der evangelischen Gemeinde allein berechtigt sei, und daß das „erschütternde Ärgernis“ des Falles Fischer durch die mit Recht so beliebten „geeigneten Schritte“ der Synode und des Kirchenregiments beseitigt werden müsse, sei es durch ein eigenes neues Kirchengesetz oder aber durch die rigorosere Anwendung der bestehenden kirchlichen Disziplinarmittel. Der Referent der Provinzialsynode redete von „wesentlichen Grundlagen alles Kirchentums und von dem Lebensnerv der Landeskirche“; notwendige Schranken müßten errichtet werden, ohne doch durch sie den evangelischen Geist und die evangelische Freiheit in Fesseln zu schlagen; „Wahrheit“ müsse „mit Liebe“ sich einen. Nun ja, das ist die Bitte des Zahnarztes, bevor er zum fröhlichen Tun schreitet, an das Opfer im Operationsstuhl: Bitte, recht freundlich! Und dann kommt der Ruck, und die Bohrmaschine, und das künstliche Gebiß.

Die Provinzialsynode hat unter ihren 154 Mitgliedern eine orthodoxe Majorität, sie kann also jeden Beschluß ohne viel Anstrengung durchdrücken. Sie wird das nach bewährten Mustern früherer Tagungen auch diesmal tun. Damit wird indes wenig gewonnen sein; denn die letzte Generalsynode von 1904 hat darüber für die Einsichtigen keinen Zweifel gelassen, daß sie Lehrprozesse in der evangelischen Kirche in Zukunft nicht wünscht. Und das bleibt der springende Punkt: wird der liberale Geistliche für seine freisinnige Überzeugung vom Kirchenregiment zur Rechenschaft gezogen und abgesetzt oder nicht? Beschlüsse gehen viele aufs Papier, wenn der Bogen groß gewählt ist; man hat dem Prediger Fischer bis zur Stunde kein Haar gekrümmt. Er ist im Amt und bleibt im Amt. Diese Tatsache steht jedenfalls fest, fester als alle Meinungen hüben und drüben. Ende dieser Woche wird die Bekenntnisfrage, nachdem sie der fünfzehnköpfigen Kommission, die zu ihrer Besprechung eingesetzt ist, vorgelegen hat, das Plenum noch einmal beschäftigen. Sie wird mit erheblicher Mehrheit angenommen werden in der zweifellos orthodoxen Kommissionsfassung. Und wenn alle anderen Provinzialsynoden der älteren preußischen Provinzen die Anträge ihrer Kreissynoden in demselben Sinne entscheiden, so wird die nächste ordentliche (oder außerordentliche) Generalsynode diplomatische Weisheit genug aufbringen, um die unangenehme Angelegenheit wiederum auf die lange Bank zu schieben oder der Schlange den Giftzahn auszubrechen. Denn unser Kirchenregiment wünscht keine Lehrprozesse mehr zu erleben; es darf sich auch davon überzeugt halten, daß die Kirche, und sie allein, die Zeche dabei zu zahlen hat, und daß nichts der gedeihlichen Entwicklung des religiösen Volkslebens schädlicher ist, als die Verfolgung einer ehrlich erworbenen persönlichen Überzeugung! Die Kraft der Märtyrer, die in diesem Falle gegen die Kirche zeugen würden, wird mit Recht gefürchtet. Die evangelische Kirche ist nicht mehr populär in unseren Tagen, wie sie es früher war; will sie nicht vollends den Boden im Volke verlieren, so muß sie danach trachten, eine Gemeinschaft des Glaubens und der Gesinnung zu werden und alles Pfäffische von sich abtun.

Zwei Gruppen des Hauses gaben besondere Erklärungen ab, die sich gegen den Geist der Kommission wendeten: die Evangelische Vereinigung, die in der Mitte der Gegensätze steht, verspricht sich von einer neuen Beratung der Lehrfragen so wenig Nutzen, daß sie darauf verzichtet hat, sich an der Diskussion über diesen Punkt überhaupt zu beteiligen. Uns scheint, daß sie den richtigen Standpunkt ein-

genommen hat. Denn wenn die protestantenvereinliche Gruppe, die in ihrer Erklärung weitergeht, sich der Kommission nicht widersetzt hat, so wird der spätere Beschluß dieser Kommission, der dem Hause zur Abstimmung vorgelegt wird, den Schein erwecken können, als hätte die freisinnige Gruppe an ihm mitgeholfen; und doch ist von den fünfzehn Herren nur ein einziges Mitglied den Reihen der Freisinnigen entnommen. Die Majorisierung ist also so eklatant, daß eine gemeinsame Arbeit einen vernünftigen Sinn kaum haben kann. Ganz ausgezeichnet aber hat die Erklärung dieser „Linken“ innerhalb der diesjährigen Provinzialsynode den evangelischen Grundsatz neu befestigt: Glaube und Gesinnung können einem äußeren Gesetze nicht unterliegen; eine gesetzliche Lehrverpflichtung steht im Widerspruch mit dem Wesen der evangelischen Kirche. Die neuere Theologie ist ein notwendiger Bestandteil in ihrem Leben. Die Kirchenbehörde hat die Lehrfreiheit zu schützen, damit die Geistlichen, bei aller Ehrfurcht vor den geschichtlichen Grundlagen der evangelischen Landeskirche, die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart befriedigen und an der Lösung der aus der Lage der heutigen Zeit für die Kirche sich ergebenden Aufgaben erfolgreich arbeiten können.

2. Berührungs- und Differenzpunkte.

„Der Krieg ist erklärt, rechts und links treten die Kolonnen in Schlachtlinien, immer feindlicher werden die Blicke, immer grimmiger Rede und Gegenrede, immer unversöhnlicher die Stimmung. Aber wer wagt zu sagen: Es ist ein frischer, fröhlicher Krieg?

Uns, den sogenannten Modernen, ist gewiß dabei das Herz nicht leicht. Es mag ja solche unter uns geben, die Aufklärung als ihren Beruf ansehen, die das Reich Gottes auszubreiten wähnen, wenn sie die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung verbreiten und eine Seele gerettet zu haben glauben, wenn sie einen schlichten Laien davon überführt haben, daß die Erzählungen der Genesis Sagen sind. Aber das sind doch die Wenigsten. Wir anderen wissen ganz wohl, daß nicht der Besitz theologischer Kenntnisse den Christen ausmacht, weder der einer orthodoxen Dogmatik, noch der einer modernen Geschichtsauffassung, sondern daß es ankommt auf Gerechtigkeit, Freude und Friede im heiligen Geist, auf heilige Scheu vor dem Allmächtigen und kindliches Vertrauen zu dem Gnädigen, auf Kampf wider Fleisch und Welt, auf ernstes Streben nach der Vollkommenheit und Mitarbeit an Werken der Liebe und Barmherzigkeit. Und wie manches uns auch an unsern Gegnern mißfällt, wie viel wir oft über die Beschränktheit des Urteils und gesetzliches Wesen klagen müssen, wir können nicht leugnen, daß sie es an jenen Stücken nicht fehlen lassen, ja daß viele unter ihnen uns an innerem Leben und selbstverleugnender Liebe, an heiligem Ringen nach dem einen, was not tut, weit über sind, nnd wir sollten auf sie losschlagen wie auf Feinde? Männer des Studierzimmers mögen achselzuckend davon absehen: uns, die wir im praktischen Amte stehend, täglich angelaufen werden von Klagen und Fragen, Bedenken und Beschwerden aus dem Munde von Christen, an deren Christenstand wir hoch hinaufschauen und an deren Vertrauen uns ungemein viel liegt, uns, die wir erleben, daß alte Vereine sich spalten, Freundeskreise zerbröckeln, bewährte Liebeswerke in Gefahr stehen zusammenzubrechen, uns ist das Herz bei der Sache schwer, sehr schwer, und wir fragen uns: Muß es zum Äußersten kommen?

Und wie steht es bei unseren Gegnern? O, da gibt es fertige Leute, Leute die es ergriffen haben, glücklich besitzende, „Gehrmänner“, um die köstliche Bezeichnung des schwäbischen Dichters zu gebrauchen, deren Rechtgläubigkeit von keiner Blässe der Gedanken angekränkelt ist, die es kinderleicht nehmen mit der Behauptung: die Bibel ist Gottes untrügliche Offenbarung und die Kirchenlehre der korrekte und vollständige Ausdruck des seligmachenden Glaubens, und die Kritik eine Ausgeburt des Unglaubens, frevelhafte Versündigigung am Heiligen. Es sind oft junge Leute, aber alt an Abgeschlossenheit des Urteils. Wenn ihnen etwas „Modernes“ nahegebracht wird, so spielt um ihre Lippen ein überlegenes Lächeln. Was sie gelernt haben von ihren Lehrern, ist ihnen nach drei, vier Jahren schon ein überwundener Standpunkt. Da ist auch das letzte Körnlein weggeblasen. Diese sind natürlich in der Lage mit leichtem Herzen rücksichtslos und schonungslos in den Kampf zu ziehen. Denen liegt die Sache furchtbar klar und einfach. Höchstens haben sie

etwas Mitleid übrig für die Armen, die beten: Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!

Aber lange nicht alle unsere feindlichen Brüder besitzen dieses Maß „glücklicher“ Entschiedenheit. Es gibt doch wahrlich einsichtige und ernste Männer genug unter ihnen, die das, was von der modernen Theologie an sie herangekommen ist, nicht so ohne weiteres mit einer eleganten Handbewegung wegweisen können. Sie kommen nicht drum herum, daß die göttliche Offenbarung der Schatz ist im irdenen Gefäß, daß die Heilige Schrift ihre menschliche Seite hat und darum auch menschlicher Prüfung untersteht. Sie leugnen nicht, daß über die Entstehung der einzelnen Schriften, über deren Stellung im Kanon, Wert und Bedeutung für den Christenglauben, wichtige Probleme vorliegen, die ein wahrheitsliebender Christ nicht einfach ignorieren kann. Sie haben aus ihrer Studienzeit den Eindruck behalten, daß die kritischen Forscher doch nicht so einfach als Ungläubige abgetan oder als beschränkte Menschen, die Schwierigkeiten suchen, wo keine sind, ausgelacht werden können, daß es gewissenhafte Leute sind, die nicht darauf ausgehen, die Offenbarung zu entwerten, sondern vielmehr sie in das rechte Licht zu stellen, denen es um die Wahrheit zu tun ist, nicht um die Befriedigung ihres gelehrten Dünkels. Als wir vor vielen Jahren in Erlangen unserm verehrten Hofmann zu Füßen saßen, rümpfte einmal ein Kommilitone aus Rostock, der zufällig hospitierte, die Nase und äußerte verächtlich: der Mann müsse die Heilige Schrift geringschätzen, sonst würde er sie nicht so exegetisch zerzupfen und zergliedern. Ihm wurde die treffende Antwort zuteil: ein Gelehrter, der sich so viel Mühe gibt, jede Partikel abzuwägen, jedes kleine Satzglied in seiner Bedeutung zu erkennen, der müsse vielmehr von einer tiefen Ehrfurcht vor der Schrift beseelt sein! Trifft das allein bei Hofmann zu?

Und noch mehr müssen die Gegner, die ich im Auge habe, zugeben. Wird die Heilige Schrift geschichtlich aufgefaßt, so kommt eben Manches in der Lehre anders zu stehen als da, wo man die Schrift ansieht als eine Sammlung übernatürlich geoffenbarter Heilswahrheiten. Dann sind beliebig zusammengehäufte Bibelstellen nicht mehr an sich schon genügender Beweis, daß das und das Glaubensartikel ist. Dann darf nicht mehr der gesamte Schriftinhalt in das Schema der paulinischen Lehre gepreßt werden. Jesus steht im Mittelpunkt, sein Evangelium ist Richtschnur und Prüfstein.

Aber wenn unsere Gegner das anerkennen, mögen sie dabei noch so viel Reserven machen, noch so viel Kautelen aufstellen, sie sind, ob sie es aufkommen lassen oder nicht, von der modernen Theologie angesteckt und kämpfen gegen uns mit gebrochenen Waffen und einem Druck im Gewissen. Ihr nehmt euch, verehrte Brüder, die Freiheit in dem und jenem Stück anders zu urteilen, als es bis jetzt unter Christen üblich war, wie könnt ihr die richten, die von derselben „Freiheit eines Christenmenschen“ größeren Gebrauch machen? Mit welchem Recht macht ihr das Maß der Freiheit, das ihr euch herausnehmt, zum Maß für alle? Ihr leugnet nicht, daß dieser und jener Bestandteil der Heiligen Schrift jüngeren Datums ist, als man der Überlieferung nach dafür hält; wenn aber andere sie noch um ein paar Jahre später setzen, so versündigen sie sich! Ihr gebt der Kritik Raum im Namen der Wissenschaft und gebietet ihr auf einmal Halt im Namen des Dogmas! Ihr flickt am Hergebrachten: wer es aber vorzieht, die alte Wahrheit in ein neues Gewand zu kleiden, ist ein Ungläubiger! Entspricht diese rein subjektive, willkürliche Art, der Forschung Grenzen zu ziehen und die Zugehörigkeit zur Kirche zu bestimmen, der Wahrheit und der Liebe! Nicht einmal vor Menschen könnt ihr damit bestehen, geschweige vor Gott! Die Menge nimmt gern die Versicherung eurer Rechtgläubigkeit für bare Münze, aber die besonders Frommen, die mißtrauisch gemachten Laien, die Gemeinschaftsleute, denen die Theologie so wie so verdächtig ist, die lassen sich nicht so leicht Sand in die Augen streuen, die machen nicht viel Federlesens. Für sie ist die Göttlichkeit der Heiligen Schrift nichts anderes als deren buchstäbliche Eingebung, die Gottessohnschaft des Herrn nichts anderes als die Geburt aus der Jungfrau, die Wunder nichts anderes als eine Durchbrechung der Naturgesetze, und sie verlangen, daß das auch eure Meinung sei. Es gibt fatale Laien, die dem Geistlichen auf den Zahn fühlen mit der Frage, was er von der mosaischen Abfassung des Pentateuchs halte, vom Buche Daniel, von

den Psalmen Davids, und wehe, wenn die Antwort nicht klipp und klar im Sinne des inquisitorisch Fragenden ausfällt! Da predigt einer über die Heilung des Kranken am Teiche Bethesda und hebt mit großer Plerophorie des Glaubens die Wundermacht Jesu hervor. Nachher äußert ein Zuhörer, es sei wohl schön und gut gewesen, aber daß der Prediger glaube, es sei ein Engel sichtbar vom Himmel gefahren, um das Wasser in Bewegung zu setzen, das sei ihm nicht klar geworden. Da redet einer von dem Zusammenhang der Stelle, über die er predigt, von dem geschichtlichen Anlaß dieser und jener Schrift, er vergleicht eine Erzählung des Matthäus mit demselben Berichte bei Lukas, und kopfschüttelnd bemerkt der Zuhörer: das könne man auch bei einem modernen Prediger hören!

Wenn ich das Verzeichnis der Männer durchgehe, die zum Kampfe wider die moderne Theologie auf Leben und Tod auffordern, welche gemischte Gesellschaft! Feinsinnige Gelehrte, hoch- und weitherzige Christen, deren Schriften wir mit Frucht lesen, Hand in Hand mit Zeloten des strengsten und beschränktesten Luthertums, Männer, die noch vor kurzem tapfer eingetreten sind für das Recht ihrer persönlichen Überzeugung, verbunden mit ihren früheren Verfolgern, — ist das nicht Synkretismus, wie er im Buche geschrieben steht? Und was ist die moderne Theologie, gegen die das Bündnis gerichtet ist? Doch wahrlich kein Lehrsystem! Wer unter uns möchte sich mit allen sogenannten Ergebnissen der modernen Theologie solidarisch erklären? Sondern eine Methode, die Methode die der geschichtlichen Erforschung der Offenbarung ihr Recht gibt. Und diese Methode befolgen unsere Gegner auch, pietätvoller, behutsamer, wir wollen es zugeben; aber es ist dieselbe Beweisführung: die alten Dogmatiker, denen die heilige Schrift so sehr aller menschlichen Beurteilung entnommen war wie den Scholastikern die Kirche, würden über ihnen die Hände zusammenschlagen. Ja, verehrte Herren, so kann man wohl kämpfen, aber — nicht mit gutem Gewissen!

Und nun was zum Schluß? Kampf muß sein! Wir dürfen unsere evangelische Freiheit nicht preisgeben, wir dürfen uns nicht terrorisieren lassen, wir können nichts wider die Wahrheit! Zu klar redet Gott durch den Gang, den Kirche und Theologie im letzten Jahrhundert genommen haben, die Tatsachen stehen zu gewaltig da, — aber der Kampf kann so geführt werden, daß er zum Heil der Kirche ausschlägt.

An die Freunde auf Seiten der modernen Theologie ergeht die Bitte: Nur nicht so provokatorisch auftreten, nicht so stürmisch! Ein geduldiger Geist ist besser als ein starker Geist. Und nicht voreilig gleich alles zu Markt bringen, was man erforscht zu haben glaubt! nicht vergessen, daß die Wissenschaft Dienerin ist der Kirche, nicht Herrin! Und nicht nervös sein, nicht so schnell aufbrausen, wenn sich Widerspruch erhebt, die Freiheit ist es wohl wert, daß man sich ihretwegen etwas gefallen läßt. Eins liegt uns, den alten Schülern Ritschls, schwer auf dem Herzen, das ist die Behandlung, die neuerdings dem Apostel Paulus zuteil wird. An der Spitze des epochemachenden Werkes unseres Meisters standen zwei paulinische Begriffe: Rechtfertigung und Versöhnung, deren tiefe Bedeutung uns durch ihn erst voll und ganz aufging. Wir lernten von ihm, wie wenig vielfach die alte orthodoxe Dogmatik berechtigt ist sich auf Paulus zu berufen, — wie Paulus nicht als Systematiker aufzufassen ist, sondern als Mann praktischer Lehrtätigkeit, dem es nie um bloße Theorien, um Spekulationen, um logische Gedankentwickelung, nie um Wissen an sich, immer um Rat und Leben zu tun ist, — wie das Verblassen der paulinischen Gedanken in der nichtapostolischen Zeit eine Verdunkelung des Evangeliums bedeutete und dem gesetzlichen Wesen des Katholizismus den Weg ebnete, und wie das Wiederaufleuchten paulinischer Lehren zweimal, im Augustinismus und in der Reformation, die Kirche rettete. Nun soll Paulus ausgeschaltet werden aus der Zahl der Zeugen der Offenbarung! Da machen viele nicht mehr mit.

Den verehrten Gegnern auf der Rechten aber möchten wir das Wort zu erwägen geben: Mit dem Maße, da ihr messet, wird euch wieder gemessen werden! Wer Mißtrauen säet, wird Mißtrauen ernten! Vielleicht genügt auch das einfache Sprichwort: Wer in einem Glashaus wohnt, soll nicht mit Steinen werfen!"

Zu Hackenschmidts vorstehendem Friedenswort in der Chr. Welt 1905, Nr. 40, urteilt die Allg. Ev.-luth. Krchztg. 1905 Nr. 43 u. a.:

„Es trägt zur Verwirrung der Lage bei, die Berührungs- oder auch die Differenzpunkte zu überschätzen. Wenn wir bei den Modernen vom Glauben an Jesus lesen, von dem Gebet zu ihm, von dem Lob der Bibel, so meinen sie das ganz ehrlich, aber doch nicht ganz so, wie die Gemeinde. Sie sprechen damit mehr eine Überzeugung aus, weniger einen Glauben. Sie verteidigen ihre Überzeugung, solange sie dies ist, sind aber einsichtig genug, die rastlos fortschreitende Erkenntnis zu würdigen, die ihre Überzeugung auch ändern könnte. Für den „Glauben" dagegen stirbt man. Andererseits, wenn Leute wie Fischer und Jatho in der „Christl. Welt" Fürsprache finden, so geht das keineswegs aus Zustimmung zu deren radikalen Anschauungen hervor. Man will nur keinem den Mund verbieten, es soll jedem freistehen, nach seiner Überzeugung zu reden. Auch hier also wieder die Achtung vor der Überzeugung. Sobald man die Dinge von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, wird man einerseits weniger bitter gegen die Modernen werden, andererseits weniger hoffnungsvoll jede Annäherung markieren.

Es gilt vor allem den Unterschied zu würdigen, der die beiden trotz aller Friedensversuche nicht zusammenkommen läßt. Dieser Unterschied ist, wie schon angedeutet: hier Glaube, dort Überzeugung. Für den Glauben lebt und stirbt man. Der Glaube ist der Trost, der dem Menschen in seinen stillsten Stunden naht, wo keine menschlichen Streitfragen Zutritt bekommen; er ist sein Stecken und Stab im Unglück, sein Halt im Gericht Gottes, sein Licht im dunkeln Tal des Todes! Der Glaube des Christen ist eine Sache so großer Gewißheit, daß er weiß, einen anderen Glauben zum Seligwerden gibt es in der ganzen Welt nicht, und nie wird ein anderer in die Welt kommen. Von diesem Glauben lebt die Gemeinde, diesen Glauben unter den Menschen zu erhalten, sieht sie als vornehmste Aufgabe an. Denn durch ihn allein kann „Menschen geholfen werden, daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen". Daher ist es der Gemeinde das Unerträglichste, wenn die von ihr bestellten Prediger diesen Glauben untergraben; und es ist ihr ein bitterer Schmerz, wenn sie Schriften in solchem Geiste im Volke verbreitet sieht. Es geschieht ja schon von der Welt genug, um die Menschen vom Glauben abzubringen; müssen auch Theologen und Prediger dazu helfen? Dann muß sich die Gemeinde zu lautem Zeugnis erheben, und sie bietet alles auf, dem Verderben zu steuern. Nicht so denken die Modernen, die Männer der „Überzeugung". Es gibt auch wohl Punkte, wo sie mit einem: „Hier gehen wir nicht mit", zu wehren versuchen. Aber jenen wirklich zu wehren, kommt ihnen nicht zu Sinn. Wirklich mit brennendem Herzen ihnen in die Arme zu fallen, sie zu bitten und zu beschwören, solches Unrecht nicht an den Seelen zu tun, dem weichen sie aus. Wie sollten sie auch anders, da sie eben nur ihre Überzeugung gegen jener Überzeugung in die Wagschale legen können? Wegen Überzeugungen zündet man doch keinen Brand an. Und so haben wir die vielen seltsame Erscheinung vor Augen, daß dieselben, die noch für sich Christen bekennen, über die Christusleugner die Hand strecken und sprechen: Laßt sie doch im Frieden. Steinmann hat in der „Christl. Welt" davon geredet, daß bei den Modernen die religiöse Weltanschauung vielfach an Stelle der Religion getreten sei. Er hat, wie uns scheint, den Nagel auf den Kopf getroffen.

Aber eben Steinmanns Stimme gibt uns auch eine gewisse Aussicht auf die Zukunft. Zwar die moderne Richtung selbst wird sich ausleben, und niemand kann sie hindern. Mit ihr gibt es kein Paktieren. Aber doch vernehmen wir aus jenen Kreisen wiederholt Stimmen, die tiefere Bedürfnisse zeigen, als ihnen die moderne Theologie bisher stillen konnte. Nehmen wir diese Stimmen ja nicht leicht, nehmen wir überhaupt die Bewegung, die sich dort anbahnt, nicht leicht. Es sind religiöse Stimmen und es ist eine religiöse Bewegung. Die Gemeinde soll sich daher hüten, durch harte Urteile und Ungerechtigkeit jene zu verbittern und ihnen so den Weg zu verschließen. Auch im kirchlichen und theologischen Streite geziemt uns die Sanftmut Christi. Diese Stimmen zeigen zugleich auch den Weg, von wo aus die Kirche aus ihrer Krankheit genesen kann. Es ist der Weg der Religion. So viele wünschen eine Reformation für unser Volk. Aber jede Reformation kommt durch die Religion. Die Religion ist vielfach verloren gegangen, sie muß wieder auf den Leuchter gestellt werden; die Religion unserer Reformatoren,

die Religion der Apostel, die Religion der Heiligen Schrift; nicht in Lehrsätzen und Streitschriften, sondern in religiösen Menschen, die in Beweisung des Geistes und der Kraft wandeln, als Menschen Gottes in der Welt stehen, und die, wenn sie reden, die Signatur an sich tragen: Ich glaube, darum rede ich."

3. Gefahren des modernen „Wahrheits- und Wirklichkeitssinns".

Aus d. Zeitschr. f. ev. Religionsunterr. 1905, Okt., S. 59:

Behüte uns ein gütiges Geschick vor dem „Wahrheits- und Wirklichkeitssinn", der heute in manchen ehrlich ringenden Naturen so stark ist und sich so oft in unheilvoller Weise zur Geltung bringt. „Meine Kinder kriegen keine Märchen zu lesen, soweit ich das verhindern kann; sie sollen nicht mit Lügen aufgezogen werden", sagte mir ein mathematischer Vater — er meint, etwas Gutes zu tun, und ahnt nicht, wie schwer er seine Kinder dadurch beraubt und schädigt. Als ob der Verstand das einzige im Menschen wäre, was Pflege verlangt und verdient; als ob nicht Gemüt und Phantasie eine viel größere, beglückendere Rolle im Menschenleben spielten! Wer wollte, wenn er Kinder an den Grabhügel ihres Vaters führt, statt ihnen von der Liebe und Güte des Verstorbenen zu reden, sie auf den Verwesungsprozeß aufmerksam machen, der da unter dem grünen Rasen vor sich geht? Und doch ist das letztere Wirklichkeit, das erstere ist nicht mehr wirklich.

4. Die Kirche und ihre Verdeutschungsbestrebungen.

Der Ev. kirchl. Anzeiger 1905, Nr. 87 bringt folgendes:

Die „Verdeutschung der lutherischen Kirche" wünscht in den „Leipziger Neuesten Nachrichten" (1905, Nr. 219) folgendes Eingesandt: „Von allen unseren staatlichen Einrichtungen hat sich wohl die Kirche den Verdeutschungsbestrebungen der Neuzeit gegenüber am verschlossensten gezeigt. Und doch liegt es eigentlich im innersten Wesen unserer lutherischen Kirche begründet, die doch von einem der kerndeutschesten Söhne Germaniens ins Leben gerufen worden ist, solchen Bestrebungen nach Möglichkeit entgegenzukommen und sich dadurch volkstümlich zu machen. Eine Einrichtung wie die Kirche, die doch den Menschen auf seinem ganzen Lebenswege, von der Wiege bis zum Grabe führen und geleiten will im besten Sinne des Worts, müßte eigentlich ohne weiteres volkstümlich sein. Daß unsere evangelische Kirche es nicht in dem gedachten Umfange ist, liegt neben mancher Erstarrung im Inneren auch in manchem dem Volke heute Fremden, im Äußeren. Die Kirche darf nicht nur für die akademisch gebildeten, sie muß für alle Volkskreise klar und verständlich sein. Dazu gehört aber meiner Überzeugung nach in erster Linie das Ablegen aller fremden Namen und Bezeichnungen, vor allem auch der Amtsbezeichnungen. Wer von der großen Menge kennt heute die wirkliche Bedeutung der Titel Presbyter, Diakonus, Archidiakonus, Dekan, Präpositus, Metropolitan, Superintendent, Generalsuperintendent usw., der Bezeichnungen Parochie, Filial, Ephorie, Diaspora, Mission, Synode usw. Muß nicht etwas, was ich nicht verstehe, mich fremd anmuten, mich, anstatt zu erwärmen, kalt lassen? Das liegt aber gewiß nicht im Sinne der Kirche und ihrer Beamten. Deshalb sollte so schnell wie möglich in allen kirchlichen Einrichtungen mit den Fremdwörtern, die ja allerdings den Theologen in Fleisch und Blut übergegangen sind, aufgeräumt werden, damit unsere evangelische Kirche urdeutsch und wahrhaft volkstümlich werde." Der Einsender berührt mit seiner berechtigten Klage einen wunden Punkt in unserem kirchlichen Leben. Mag es sich auch nur um äußerliche Dinge handeln, so sind sie doch bedeutungsvoll genug, um zu veranlassen, auf Abhilfe zu sinnen. Ansätze dazu sind schon verschiedentlich gemacht worden, aber einen Erfolg haben sie nicht gezeitigt.

5. Pius X. und die Pilgerzüge.

Italien. Die „Köln. Volkszeitung" schreibt: „Ein kirchlicher Würdenträger in Rom erzählte, wie die schweizerische Kirchenzeitung berichtet, in diesen Tagen folgende Anekdote, die so recht charakteristisch für Pius X. ist. Unlängst kam ein Pfarrer aus Oberitalien zum zweiten Male innerhalb Jahresfrist mit einem Pilgerzuge aus seiner Gemeinde und ihrer Umgebung nach Rom und zum Papste. Nach beendeter Audienz hielt der Papst den Pfarrer noch etwas zurück: „Du hast wohl

